

80 انواع پر مشتمل علوم و معارف قرآنی کا بیشش بہا ذخیرہ

الانقضاء

فے

علوم قرآن

فہم قرآن کے لیے اہم اور بنیادی کتاب



مکتبہ اسلامیہ
۱۸۔ اردو بازار لاہور پاکستان
☎ 37211788

تالیف
علامہ جلال الدین سیوطی
رحمۃ اللہ علیہ



☎ 37231788

۸۰۔ انواع پر مشتمل علوم و معارف قرآنی کا بیش بہا ذخیرہ

الاتقان

فِي عُلُومِ الْقُرْآنِ
اُردو

فہم قرآن کے لیے اہم اور بنیادی کتاب

تالیف

علامہ جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ

۸۸۶۹ھ - ۹۱۱ھ

(حصہ اول)

یہ جواہر پارہ علامہ سیوطیؒ نے صد ہا کتب کے وسیع و عمیق مطالعہ کے بعد ترتیب دیا۔ اللہ تعالیٰ نے اسے امت مسلمہ کے تمام طبقات میں قبولیت عامہ نصیب فرمائی اور آج قرآن حکیم کا ہر ادنیٰ و اعلیٰ طالب اس عظیم کتاب کا محتاج ہے۔

مکتبہ المسلم

ناشر

۱۸۔ اردو بازار لاہور پاکستان

Ph: 37231788 - 37211788

نام کتاب: ————— **الْإِنشَاءُ فِي عِلْمِ الْقُرْآنِ**

تالیف: ————— **علامہ جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ**

طابع: ————— **خالد مقبول**

مطبع: ————— **لٹل سٹار پرنٹرز**



❖ مکتبہ رحمانیہ اقرآن سنٹر، غزنی سٹریٹ، اردو بازار، لاہور۔ 37224228

❖ مکتبہ علوم اسلامیہ اقدس سنٹر غزنی سٹریٹ، اردو بازار، لاہور۔ 37221395

❖ مکتبہ جویریہ ۱۸- اردو بازار ۵ لاہور ۵ پاکستان 37211788

استدعا

اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے انسانی طاقت اور بساط کے مطابق کتابت طبعیت، تصحیح اور جلد سازی میں پوری پوری احتیاط کی گئی ہے۔
بشری تقاضے سے اگر کوئی غلطی نظر آئے یا صفحات درست نہ ہوں تو ازراہ کرم مطلع فرمادیں۔ ان شاء اللہ ازالہ کیا جائے گا۔ نشاندہی کے لئے ہم بے حد شکر گزار ہوں گے۔
(ادارہ)

۸۰. النوع پر مشتمل علوم و معارف قرآنی کا پریشین بہا و خیر

الْإِتِّفَاقُ

فِي عُلُومِ الْقُرْآنِ



فہرست مضامین ”الاتقان فی علوم القرآن“ (اردو) حصہ اول

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۵۲	مدنی سورتیں بقول قنادۃ	۳۹	کتاب اور صاحب کتاب
۵۳	(۲۰) سورتیں مدنی ۱۲ مختلف فیہ اور باقی مکی	۴۰	مقدمہ
۵۵	مکی و مدنی کی تقسیم کے بارے میں چند اشعار	۴۱	علم تفسیر پر علامہ کا فہمی کی تصنیف کا تعارف
	فصل مختلف فیہ سورتوں کا بیان		جلال الدین بلقینی کی مواقع العلوم کا ذکر
	۱۔ سورۃ الفاتحہ		مواقع العلوم کے موضوعات کی فہرست
۵۶	۲۔ سورۃ النساء		علامہ سیوطی کی کتاب ”التجیر فی علوم التفسیر“ کا تذکرہ
	۳۔ سورۃ یونس		کتاب ”التجیر“ کے موضوعات کی فہرست
۵۷	۴۔ سورۃ الرعد	۴۳	علامہ زرکشی کی ”البرہان فی علوم القرآن“
	۵۔ سورۃ الحج		”البرہان“ کے مضامین کی فہرست
	۶۔ سورۃ الفرقان		”الاتقان“ کا تعارف
	۷۔ سورۃ یسین		”الاتقان کے مضامین کی اجمالی فہرست“
	۸۔ سورۃ ص		علوم القرآن پر کچھ اور پانچ اہم کتابوں کے نام اُن
۵۸	۹۔ سورۃ محمد		کتابوں کی فہرست جن سے ”الاتقان“ کی تیاری
	۱۰۔ سورۃ الحجرات	۴۷	میں مدد لی گئی ہے۔
	۱۱۔ سورۃ الرحمن	۴۹	آغاز کتاب
	۱۲۔ سورۃ الحديد		پہلی نوع مکی اور مدنی آیتوں کی شناخت کا
	۱۳۔ سورۃ القف		بیان
۵۹	۱۴۔ سورۃ الجمعۃ		مکی و مدنی آیتوں کی شناخت کی اہمیت
	۱۵۔ سورۃ التغابن		مقامات نزول کے اعتبار سے آیات قرآنیہ کی اقسام
	۱۶۔ سورۃ الملک		مکی مدنی آیات کی تقسیم کے لئے تین اصطلاحیں
	۱۷۔ سورۃ الانسان (سورۃ الدھر)		مکی و مدنی کا شناخت کا مدار اقوال اصحاب پر ہے
	۱۸۔ سورۃ المطففین		مکی و مدنی آیات کی فہرست بقول ابن عباسؓ
	۱۹۔ سورۃ الاعلیٰ	۵۰	مکی و مدنی کی تقسیم بقول عکرمہؓ
	۲۰۔ سورۃ الفجر		مکی و مدنی سورتوں کی ترتیب بقول ابن عباسؓ
۶۰	۲۱۔ سورۃ البلد	۵۱	مدینہ میں نازل ہونے والی سورتیں بقول علی بن ابی طلحہؓ

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۶۵	۱۶۔ سورۃ مریم		۲۲۔ سورۃ الليل
-	۱۷۔ سورۃ طہ		۲۳۔ سورۃ القدر
	۱۸۔ سورۃ الانبیاء		۲۴۔ سورۃ لم یکن
	۱۹۔ سورۃ الحج		۲۵۔ سورۃ الزلزلہ
	۲۰۔ سورۃ المؤمنون		۲۶۔ سورۃ العادات
	۲۱۔ سورۃ الفرقان		۲۷۔ سورۃ المہاجم التکاثر
	۲۲۔ سورۃ الشعراء	۶۱	۲۸۔ سورۃ ارايت (الماعون)
	۲۳۔ سورۃ القصص		۲۹۔ سورۃ الکوثر
	۲۴۔ سورۃ العنکبوت		۳۰۔ سورۃ الاخلاص
	۲۵۔ سورۃ لقمان		۳۱۔ معوذتین
	۲۶۔ سورۃ السجدہ		فصل: مکی سورتوں میں شامل
	۲۷۔ سورۃ سباء	۶۱	مدنی آیات کا بیان
۶۶	۲۸۔ سورۃ یسین	۶۲	۱۔ سورۃ الفاتحہ
	۲۹۔ سورۃ الزمر		۲۔ سورۃ البقرہ
	۳۰۔ سورۃ غافر (المؤمن)		۳۔ سورۃ الانعام
	۳۱۔ سورۃ شورى		۴۔ سورۃ الاعراف
	۳۲۔ سورۃ الزخرف		۵۔ سورۃ الانفال
	۳۳۔ سورۃ الجاثیہ	۶۳	۶۔ سورۃ البرأۃ (التوبہ)
	۳۴۔ سورۃ الاحقاف		۷۔ سورۃ یونس
	۳۵۔ سورۃ ق		۸۔ سورۃ ہود
۶۷	۳۶۔ سورۃ النجم		۹۔ سورۃ یوسف
	۳۷۔ سورۃ القمر		۱۰۔ سورۃ الرعد
	۳۸۔ سورۃ الرحمن		۱۱۔ سورۃ ابراہیم
	۳۹۔ سورۃ الواقعہ		۱۲۔ سورۃ الحجر
	۴۰۔ سورۃ الحديد		۱۳۔ سورۃ النحل
	۴۱۔ سورۃ المجادلہ	۶۴	۱۴۔ سورۃ الاسراء
	۴۲۔ سورۃ التغابن		۱۵۔ سورۃ الکہف

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
	نہاری اور لیلیٰ کی شناخت میں		۴۳۔ سورۃ الملک
	نہاری اور لیلیٰ آیات کی تعریف		۴۴۔ سورۃ الملک
	قرآن کا اکثر حصہ دن میں نازل ہوا		۴۵۔ سورۃ قن
	رات کے وقت نازل ہونے والی (لیلیٰ) آیات کی		۴۶۔ سورۃ المزمل
	مثالیں جو تلاش کے بعد معلوم ہو سکیں	۶۸	۴۷۔ سورۃ الانسان (الذہر)
	فصل: دن اور رات کے درمیان فجر کے وقت نازل		۴۸۔ سورۃ المرسلات
	ہونے والی آیات کی تفصیل		۴۹۔ سورۃ المطففین
۷۸	تنبیہ: صرف دن کے وقت وحی نازل ہونے کی		۵۰۔ سورۃ البلد
	تردید		۵۱۔ سورۃ الليل
۷۹	چوتھی نوع (۴)		۵۲۔ سورۃ الارایت (الماعون)
	قرآن کے صفی اور شتائی حصوں کا بیان		ضابطے: مکی مدنی سورتوں اور آیات کی تقسیم کے
	موسم گرما میں نازل ہونے والی آیات		اصول و قواعد کلیہ
	موسم سرما میں نازل ہونے والی آیات		مکی و مدنی کی شناخت کے دو طریقے: قیاسی و سماعی
	پانچوں نوع (۵)		تنبیہات
	فراشی اور نومی آیات کا بیان	۶۹	مکی آیتیں جن کا حکم مدنی ہے اور ان کی مثال
۸۰	فراشی اور نومی آیات کی تعریف		مدنی آیات جن کا حکم مکی ہے اور ان کی مثال
۸۱	فراشی آیات کی چند مثالیں	۷۰	قرآن کا وہ حصہ جو مکہ سے مدینہ لایا گیا
	نومی آیات کی مثال اور اس کی توجیہ		قرآن کا وہ حصہ جو مدینہ سے مکہ لایا گیا
۸۱	قرآن صرف بیداری میں اُترا	۷۱	ملک حبش اور دوسرے مقامات پر قرآن کا حصہ
	چھٹی نوع (۶)		دوسری نوع
	ارضی اور سماوی آیات کا بیان		حضری اور سفری کی شناخت
۸۲	چھ آیتیں جو زمین پر نازل ہوئیں نہ آسمان میں		حضری اور سفری کی تعریف
	زیر زمین غار میں اور آسمان پر نازل ہونے والی		سفری آیات کی کچھ مثالیں
	آیات	۷۶	آیت تیمم بھی سفری ہے
			سفری آیات کی مکمل تفصیل
			تیسری نوع (۳)

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۹۴	نزول قرآن کی دو قسمیں مسئلہ اولیٰ (۱) اسباب نزول کو جان لینے کے فوائد		ساتویں نوع (۷) سب سے پہلے کنسی آیت یا سورۃ نازل ہوئی
۹۶	مسئلہ دوم (۲) عموم لفظ کا اعتبار ہے یا خصوص سبب کا؟	۸۲	سب سے پہلے نازل ہونے والی آیت اور سورت کے بارے میں اختلاف اور صحیح ترین قول سورۃ اقراء
۹۷	تنبیہ: کسی خاص شخص کے بارے میں نازل ہونے والی آیت میں عموم لفظ معتبر نہیں	۸۳	دوسرا قول: سورۃ المدثر
۹۸	مسئلہ سوم (۳) بعض آیتوں کا نزول خاص سبب سے ہوتا ہے مگر انہیں نظم قرآن کی رعایت سے تمام آیتوں کے حکم میں رکھا جاتا ہے	۸۴	تیسرا قول: سورۃ الفاتحہ
۹۹	مسئلہ چہارم (۴) اسباب نزول کیلئے چشم دید گواہی کی ضرورت ہے	۸۵	چوتھا قول: بسم اللہ الرحمن الرحیم
۱۰۰	تنبیہ: صحابی کے روایت مسند کے حکم میں مسئلہ پنجم: ایک آیت کے کئی اسباب نزول ذکر ہوں تو ترجیح یا تطبیق کا طریقہ	۸۶	حضرت عائشہ کی ایک حدیث کی توجیہ
۱۰۱	متفرق آیات اور سبب نزول واحد	۸۷	فصل: نزول وحی کے اعتبار سے سورتوں کی ترتیب کی سورتیں اور ان کی ترتیب۔ مدنی سورتیں اور ان کی ترتیب
۱۰۲	دسویں نوع (۱۰) قرآن کے اُن حصوں کا بیان جو بعض صحابی کی زبان پر جاری ہوئے	۸۸	فصل: مخصوص حالات میں نازل ہونے والی سورتیں
۱۰۳	حضرت عمرؓ کے موافقات		آٹھویں نوع (۸) قرآن مجید کا کون سا حصہ سب سے آخر میں نازل ہوا
۱۰۴	دیگر صحابہؓ کے موافقات	۹۰	اس بارے میں مختلف اقوال اور روایات تمام روایات کے درمیان تطبیق دینے کے سلسلہ میں امام بیہقی کی رائے
۱۰۵	تذنیب: قرآن کے وہ حصے جو غیر اللہ کی زبان پر نازل ہوئے	۹۱	تاخیر نزول کے بارے میں کچھ عجیب روایات
۱۰۶	گیارھویں نوع (۱۱) تکرار نزول کے بیان میں نصیحت کی غرض سے تکرار نزول	۹۳	تنبیہ: الْيَوْمُ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ کے نزول کی بابت اشکال اور جواب
			نویں نوع (۹) سبب نزول اسباب نزول پر لکھی جانے والی کتابوں کا تذکرہ

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۱۱۸	قرآن کے وہ حصے جو انبیائے سابقین پر بھی نازل ہوئے	۱۱۰	شان و عظمت کے اضافہ کے لئے تکرار نزول اختلاف قرأت بھی تکرار نزول کی مثال ہے
۱۱۹	فائدہ: حضرت یوسفؑ کو دکھائی جانے والی تین آیتیں سولہویں نوع (۱۶) قرآن اتارے جانے کی کیفیت مسئلہ اولیٰ: نزول قرآن کی کیفیت یکبارگی یا تھوڑا تھوڑا اس کے بارے میں مختلف اقوال پہلا قول اور مشہور تر	۱۱۱	تکرار نزول کے انکار کے بارے میں بعض علماء کی رائے بارہویں نوع (۱۲) وہ آیات جن کا حکم ان کے نزول سے یا جن کا نزول ان کے حکم سے موخر ہوا
۱۲۰	دوسرا قول	۱۱۲	نزول آیت پہلے حکم بعد میں اس کی مثالیں حکم پہلے نزول آیت کے بعد میں ہوا اس کی مثالیں
۱۲۱	تیسرا قول	۱۱۳	تیسرا قول قرآن کے وہ حصے جن کا نزول علیحدہ علیحدہ ہوا اور وہ حصے جن کا نزول اکٹھا ہوا
۱۲۲	تین تنبیہیں	۱۱۴	علیحدہ علیحدہ نازل ہونے والی آیات کی مثالیں اکٹھی نازل ہونے والی سورتوں کی مثالیں
۱۲۳	۱۔ قرآن کے یکبارگی آسمان پر نازل ہونے میں حکمت	۱۱۵	چودھویں نوع (۱۴) قرآن کی وہ سورتیں اور آیات جن کے ساتھ فرشتوں کا نزول ہوا جو صرف حامل وحی کے معرفت اتریں
۱۲۴	۲۔ آسمان دنیا پر یکبارگی نزول قرآن کا وقت و زمانہ	۱۱۶	مختلف سورتوں کے نزول کے وقت فرشتوں کی عظیم تعداد ہمراہ اترنے کی روایات
۱۲۵	۳۔ قرآن مجید کے تھوڑا تھوڑا اترنے کی حکمت	۱۱۷	تنبیہ: مختلف روایات میں تطبیق کی شکل
۱۲۶	تذنیب: سابقہ آسمانی کتابیں یک بارگی نازل ہوئیں	۱۱۸	فائدہ: خاص عرش کے خزانہ سے نازل ہونے والی آیات
۱۲۷	فصل: قرآن ہر بار کس قدر نازل ہوتا تھا۔	۱۱۹	پندرہویں نوع (۱۵) قرآن کے وہ حصے جو سابقہ انبیاء پر بھی نازل ہوئے اور وہ حصے جن کا نزول آپ ﷺ سے پہلے کسی نبی پر نہیں ہوا قرآن کے وہ حصے جو صرف آپ ﷺ پر نازل ہوئے
۱۲۸	مسئلہ دوم: نزول قرآن اور وحی کی کیفیت کا بیان	۱۲۰	
۱۲۹	تنزیل وحی کے دو طریقے	۱۲۱	
۱۳۰	لفظ و معنی کے نازل ہونے میں تین قول	۱۲۲	
۱۳۱	کلام اللہ منزل کی دو قسمیں	۱۲۳	
۱۳۲	فصل: نزول وحی کی کیفیات کا ذکر	۱۲۴	
۱۳۳	نزول وحی کی پہلی اور دوسری کیفیت	۱۲۵	
۱۳۴	نزول وحی کی تیسری چوتھی یا پانچویں کیفیت	۱۲۶	
۱۳۵	فائدہ: اولیٰ	۱۲۷	
۱۳۶	فائدہ: دوم و سوم	۱۲۸	
۱۳۷	فائدہ: چہارم	۱۲۹	

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۱۳۰	سات حروف سے مروجہ سات قرأتیں مراد لینا غلط ہے تنبیہ: مصاحف عثمانیہ حروف سبعہ پر مشتمل تھے یا نہیں؟ ستر ہویں نوع (۱۷)	۱۳۲	مسئلہ سوم: سات حروف کی تفسیر جن پر قرآن نازل ہوا سات حروف کے معنی کے بارے میں سولہ اقوال (۱) اس کے معنی ناقابل فہم ہیں (۲) سات کے لفظ سے کثرت مراد ہے (۳) اس سے سات قرأتیں مراد ہیں (۴) ایک کلمہ کو سات طرح پڑھنا مراد ہے (۵) وہ وجوہ مراد ہیں جن سے قرأت میں کچھ تغایر واقع ہوتا ہے (۶) اس سے تعداد وجہ کا اختلاف افعال کے صیغہ اعراب کی وجوہ کی زیادتی، تقدیم و تاخیر ابدال اور لغات کا اختلاف مراد ہے (۷) کیفیت نطق اور طرز ادا کا اختلاف مراد ہے (۸) وہ سات صورتیں مراد ہیں جو حرکات معنی اور صورت کی تبدیلی سے تعلق رکھتی ہیں (۹) متفقہ معانی کا سات جداگانہ الفاظ کے اختلاف کے ساتھ پڑھنا مراد ہے (۱۰) اس سے سات لغتیں مراد ہیں (۱۱) اس سے کام کی سات قسمیں مراد ہیں (۱۲) اس سے مطلق، مقید اور ناسخ و منسوخ وغیرہ مراد ہیں (۱۳) اس سے حذف، صلا، استعارہ، کنایہ اور مجاز وغیرہ مراد ہیں (۱۴) اس سے تذکیر و تانیث، شرط و جزا، تضریف اور اختلاف ادوات وغیرہ مراد ہے (۱۵) اس سے معاملات کی سات قسمیں مراد ہیں (۱۶) اس سے سات علوم مراد ہیں سات حروف کے معنی کی بابت علماء کے پینتیس اقوال کی فہرست
۱۳۱	قرآن اور اس کی سورتوں کے نام قرآن، سورت، آیت کا نام رکھنے میں اہل عرب کی مخالفت کتاب اللہ کے پیچپن ناموں مفصل فہرست جو خود قرآن کی آیات میں مذکور ہیں قرآن کے مختلف ناموں کی وجہ تسمیہ قرآن کو "قرآن" کیوں کہا جاتا ہے؟ فائدہ: مصحف کی وجہ تسمیہ فائدہ: قرآن کا نام تورات اور انجیل رکھنا جائز نہیں ہے فصل: سورتوں کے نام سورۃ کی وجہ تسمیہ فصل: سورتوں کے ناموں کی تفصیل ان سورتوں کی تفصیل جن کے ایک سے زائد نام آئے ہیں (۱) فاتحۃ الکتاب (۲) سورۃ البقرہ (۳) سورۃ آل عمران (۴) سورۃ المائدہ (۵) سورۃ الانفال (۶) سورۃ برآۃ (توبہ) (۷) سورۃ النحل	۱۳۳	
۱۳۲		۱۳۴	
۱۳۳		۱۳۵	
۱۳۴		۱۳۶	
۱۳۵		۱۳۷	
۱۳۶			
۱۳۷			
۱۳۸			
۱۳۹			
۱۴۰			
۱۴۱			
۱۴۲			
۱۴۳			
۱۴۴			
۱۴۵			
۱۴۶			
۱۴۷			
۱۴۸			
۱۴۹			
۱۵۰			
۱۵۱			

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
	(۳۶) سورۃ تبت		(۸) سورۃ الاسراء (بنی اسرائیل)
	(۳۷) سورۃ الاخلاص		(۹) سورۃ الکہف
	(۳۸) سورۃ الفلق اور الناس		(۱۰) سورۃ طہ
	تنبیہ: سورتوں کے متعدد نام کس طرح رکھے گئے ہیں؟		(۱۱) سورۃ الشعراء
	روایت سے یا معنی کے لحاظ سے؟		(۱۲) سورۃ النمل
۱۵۴	فصل: ایک ہی نام کی کئی سورتیں		(۱۳) سورۃ السجدہ
	فائدہ: سورتوں کے ناموں کے اعراب		(۱۴) سورۃ الفاطر
۱۵۵	خاتمہ: قرآن کی تقسیم چار قسموں میں		(۱۵) سورۃ یسین
	قرآن کے مختلف حصوں کی مختلف صفات		(۱۶) سورۃ الزمر
	اٹھارہویں نوع (۱۸)		(۱۷) سورۃ غافر
	قرآن کی جمع اور ترتیب		(۱۸) سورۃ فصلت
	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں قرآن کے جمع ہونے کا ذکر		(۱۹) سورۃ الجاثیہ
۱۵۶	قرآن تین مرتبہ جمع کیا گیا		(۲۰) سورۃ محمد
	حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور میں جمع قرآن		(۲۱) سورۃ قی
۱۵۷	تیسری مرتبہ قرآن کی ترتیب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے عہد میں ہوئی	۱۵۲	(۲۲) سورۃ اقتربت
۱۶۰	حضرت عثمانؓ کا جمع قرآن کا طریقہ		(۲۳) سورۃ الرحمن
	حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عثمانؓ کے جمع قرآن میں فرق		(۲۴) سورۃ المجادلہ
۱۶۱	فائدہ: حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے تیار کردہ مصاحف کی تعداد		(۲۵) سورۃ الحشر
۱۶۳	فصل: اجماع اور ان نصوص کا بیان جن سے ثابت ہوتا ہے کہ آیات کی ترتیب بلاشبہ تو قیفی اور حضور ﷺ سے ثابت ہے		(۲۶) سورۃ الممتحنہ
			(۲۷) سورۃ الصف
			(۲۸) سورۃ الطلاق
			(۲۹) سورۃ التحریم
			(۳۰) سورۃ تبارک
			(۳۱) سورۃ مستنار
			(۳۲) سورۃ عم
			(۳۳) سورۃ لم یکن
			(۳۴) سورۃ ارایت
			(۳۵) سورۃ الکافرون

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
	آیت کو معلوم کرنے کا طریقہ صرف شارع کی توقیف ہے	۱۶۶	فصل: سورتوں کی ترتیب تو قیفی ہے یا اجتہادی خاتمہ: قرآن کے حصوں کے نام یہ لحاظ سورتوں کے:
۱۷۶	آیتوں کی تعداد میں اختلاف کا سبب قرآن کی جملہ آیات اور حروف کی تعداد آیات تعداد میں علماء کا اختلاف		(۱) سبع الطوال
۱۷۷	تعداد آیات کے لحاظ سے قرآنی سورتوں کی تین قسمیں:		(۲) الثانی
۱۷۸	(۱) وہ جن کی تعداد آیات میں کوئی اختلاف نہیں ہے	۱۷۰	(۳) مفصل
	(۲) وہ جن کی تعداد میں از روئے تفصیل اختلاف ہے		فائدہ: مفصل میں طوال اوساط اور قصار سورتیں شامل ہیں
	(۳) وہ جن کی تعداد آیات میں اجمالاً و تفصیلاً دونوں طرح اختلاف ہے	۱۷۱	تنبیہ: سورت کو مختصر اور چھوٹی کہنا جائز ہے
۱۸۰	بسم اللہ الرحمن الرحیم کے کلیہ قواعد اور ضابطے حروف مقطعه اور فواتح السور کو آیات تسلیم کرنے کی بحث	۱۷۲	فائدہ: ابی بن کعب کے مصحف کی ترتیب حضرت عبداللہ بن مسعود کے مصحف کی ترتیب انیسویں نوع (۱۹)
	تذنیب: قرآن اور اخوات کی بابت نظم		قرآن کی سورتوں کی تعداد
	فائدہ اول: آیتوں کی معرفت اور ان کی تعداد و فواصل کی شناخت پر بعض فقہی احکام کا مدار تعداد آیات کے علم کے دیگر فوائد		سورۃ الانفال اور برآۃ دو سورتیں ہیں یا ایک ہی سورت ہے
۱۸۱	فائدہ دوم: احادیث و آثار میں تعداد آیات کے ذکر کی کثرت		سورۃ برآۃ میں بسم اللہ نہ لکھنے کی وجہ
	فصل: قرآن کے کلمات کی تعداد		ابن مسعود اور حضرت ابی کے مصاحف کی سورتوں کی تعداد
۱۸۲	فصل: قرآن کے حروف کی تعداد		سورۃ الحقد اور سورۃ الخلع کا ذکر
	قرآن کے حروف کی تعداد معلوم کرنے کا فائدہ		تنبیہ: سورۃ الفیل اور سورۃ قریش دو الگ الگ سورتیں ہیں
	فائدہ: حروف کلمات آیات سورتوں اور اجزائے قرآن کے لحاظ سے قرآن کا نصف	۱۷۳	فائدہ: قرآن کو سورتوں میں منقسم کرنے کی حکمت اور فائدہ
۱۸۳	بیسویں نوع (۲۰)	۱۷۴	فصل: آیتوں کی تعداد
	قرآن کے حفاظ اور راوی	۱۷۵	آیت کی تعریف

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۱۹۰	قسم سوم (ا) موافقت (ب) ابدال (ج) مساوات (د) مصافحات (ه) قرأت روایہ اور طریق کی تعریف	۱۸۴	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مقرر کردہ چار معلمین قرآن حضرت انسؓ کی روایت کہ ”عہد رسالت“ میں چار صحابہؓ نے قرآن جمع کیا تھا اس روایت کی تشریح بقول مازریؒ انسؓ کی روایت پر قرطبی اور باقلانی کا تبصرہ مذکورہ روایت پر ابن حجر کا تبصرہ دیگر حفاظ اور جامعین قرآن صحابہؓ کے اسماء تنبیہ: حضرت انسؓ کے بیان کردہ حافظ قرآن ابو زید کے نام میں اختلاف
۱۹۱	قسم چہارم قسم پنجم نزول اسناد کی شناخت کا طریق نوع بایں تاستائیں متواتر، مشہور، احاد، موضوع اور مدرج	۱۸۶ ۱۸۷ ۱۸۸	فائدہ: ام ورقہؓ ایک انصاری جامع قرآن صحابیہ فصل: سات قراء صحابہ مدینہ کے قراء تابعین مکہ کے قراء تابعین کوفہ کے قراء تابعین بصرہ کے قراء تابعین شام کے قراء تابعین تبع تابعین اور زمانہ مابعد کے ائمہ قرأت جو مدینہ، مکہ کوفہ، بصرہ اور شام میں نامور ہوئے سات ائمہ قرأت جو تمام دنیا میں مشہور ہوئے مذکورہ بالا سات قراء کے دو دور ادوی فن قرأت کے صاحب تصنیف علماء اکیسویں نوع (۲۱)
۱۹۲	قرأتیں علامہ بلقینی کی تقسیم قرأت		قرآن کی عالی اور نازل سندیں علو اسناد کی پانچ قسمیں: قسم اول قسم دوم
۱۹۳	علامہ ابن الجزریؒ کے بیان کے مطابق صحیح و باطل قرأت ائمہ سبعہ کی ہر قرأت قابل قبول نہیں ہے قبول قرأت میں روایت کی صحت اسناد کا اعتبار ہے نہ کہ نحوی قواعد کا قرأت میں مصحف کے رسم الخط کی موافقت کے معنی قرأت کے اسناد کی صحت سے کیا مراد ہے؟ ائمہ سبعہ کی کون سی قرأتیں منزل من اللہ مانی جائیں قرآن کی تین قسم کی روایتیں (بقول یحییٰ) قرأتوں کی قسمیں (بقول ابن الجزریؒ) (۱) متواتر (۲) مشہور (۳) آحاد (۴) شاذ (۵) موضوع ایک اور قسم مدرج اور اس کی مثالیں تنبیہیں	۱۸۹	
۱۹۶			
۱۹۷	تنبیہ اول: قرآن کے ہر کلمہ کا متواتر ثابت ہونا		

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
	ضروری ہے خبر واحد سے کسی عبارت کا قرآن ہونا صحیح نہیں ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ جزو قرآن ہے یا نہیں؟ سورۃ الفاتحہ اور معوذتین قرآن میں شامل ہیں یا نہیں؟	۱۹۸	قرآ (وقف تام (۲) وقف حسن (۳) وقف قبیح (۴) وقف کی چار اقسام (بقول دیگر) (۱) وقف تام مختار (۲) وقف کافی جائز (۳) وقف حسن مفہوم (۴) وقف قبیح متروک وقف کے پانچ مرتبے (بقول سجاوندی) (۱) وقف لازم (۲) وقف مطلق (۳) وقف جائز (۴) وقف مجوز لوجہ (۵) مرخص بضرورت قرآن میں وقف کی آٹھ قسمیں وقف کی صرف دو ہی قسمیں مناسب ہیں (۱) وقف اختیاری (۲) وقف اضطراری ابتداء ہر حالت میں اختیاری ہوتی ہے ابتداء کی چار قسمیں تنبیہات
	تنبیہ دوم: قرآن اور قرأتوں میں فرق تنبیہ سوم: موجودہ سات قرأتوں سے وہ حروف سب مراد نہیں جن کا ذکر حدیث شریف میں آتا ہے تنبیہ چہارم: قرأتوں کے اختلاف سے احکام میں بھی اختلاف رونما ہوتا ہے خدا نے خود کون سی قرأت اختیار کی ہے؟ اختلاف قرأت کے فوائد تنبیہ پنجم: شاذ قرأت پر عمل کرنے کی بابت اختلاف تنبیہ ششم: قرأتوں کی توجیہات پر کتب قرأتوں کی توجیہ معلوم کرنے کے فوائد ایک قرأت کو دوسری پر ترجیح دینا خاتمہ: ”عبداللہ کی قرأت“ یا ”سالم کی قرأت“ کہنا کیسا ہے؟ اٹھائیسویں نوع وقت اور ابتداء کی شناخت	۲۰۲	تنبیہ اول: مضاف پر بغیر مضاف الیہ کو ملائے ہوئے وقف کرنا تنبیہ دوم: بناوٹی اور فضول وقف و ابتداء تنبیہ سوم: طویل آیتوں وغیرہ کے موقع پر وقف و ابتداء کی رخصت و اجازت تنبیہ چہارم: جبکہ دونوں حرفوں پر وقف کرنا جائز ہو
۲۱۴	اس فن کی اہمیت صحابہ اوقاف کی تعلیم اسی طرح حاصل کرتے تھے جس طرح قرآن کو سیکھتے تھے علم الوقف والا ابتداء کی ضرورت اور اس کے فوائد فصل: وقف کی تین قسمیں: (بقول ابن المبارکی)	۲۰۸	۲۰۹

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۲۲۲	(۹) الحاق قاعدہ: ان اوقاف کے لحاظ سے وقف کرنے میں مصحف عثمانی کے رسم الخط کی پیروی کرنے پر علمائے قرأت کا اتفاق و اختلاف انتیسویں نوع (۲۹)	۲۱۶	تو کیا کیا جائے؟ تنبیہ پنجم: کلام تام پر وقف کرنے کے لئے علم القرآن، تفسیر، قصص، نحو اور فقہ جاننے کی ضرورت ہے تنبیہ ششم: وقف کے نام و اقسام تجویز کرنا بدعت ہے تنبیہ ہفتم: وقف اور ابتداء کی تعریف میں علماء کا اختلاف تنبیہ ہشتم: وقف قطع اور سکتہ کا بیان ضوابط:
۲۲۳	ان آیتوں کا بیان جو لفظاً موصول مگر معنیٰ کے لحاظ سے مفصول ہیں اس موضوع کا وقف سے تعلق آیت: هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ اِلٰى قوله فتعالى الله عما يُشْرِكُونَ کی مثال قوله وَمَا يَعْلَمُ تَاْوِيلَهُ اِلَّا اللّٰهُ وَالرَّسُوْلُوْنَ فِي الْعِلْمِ“ الّا یہ استطراد اور حسن التخلّص کے قبیل سے ہے قوله ”وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْاَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ“ والّا یہ کی مثال قرآن میں چند وہ مقامات جہاں مختلف لوگوں کے اقوال اس طرح برابر برابر رکھ دیئے گئے ہیں کہ پہچان مشکل ہوتی ہے تیسویں نوع (۳۰) امالہ اور فتح	۲۱۷ ۲۱۸ ۲۱۹	(۱) الَّذِي اور الَّذِينَ کے مقام پر وصل اور وقف کا قاعدہ (۲) مستثنیٰ کو چھوڑ کر محض مستثنیٰ منہ پر وقف کرنا جبکہ مستثنیٰ منقطع ہو (۳) جملہ ندائیہ اور منقولہ اقوال پر وقف کرنا (۴) کلاً پر وقف کرنے کی بحث (۵) بلی پر وقف کرنے کے قاعدے (۶) نغم پر وقف کرنا (۷) مجوزہ اوقاف کے مابعد سے ابتداء کرنا فصل: کلمات کے اخیر میں وقف کرنے کی کیفیت وقف کرنے کی نو وجوہات (۱) سکون (۲) روم (۳) اِشْام (۴) ابدال (۵) وقف نقل (۶) وقف ادغام (۷) وقف حذف (۸) وقف اثبات
۲۲۴	امالہ اور فتح امالہ اور فتح فصحاء عرب کی مشہور لغتیں ہیں امالہ حروف سبعہ میں داخل ہے صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم قرأت میں الف اوری کو یکساں سمجھتے تھے ابن مسعود کا ”طہ“ کو کسر کے ساتھ پڑھنا رسول اللہ ﷺ کی قرأت امالہ کے ساتھ امالہ کی بابت کوفیوں کا طرز عمل	۲۲۰ ۲۲۱	
۲۲۵			
۲۲۷			

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۲۲۷	(۱) ادغام کبیر (۱) اس کی تعریف (ب) اس کی وجہ تسمیہ (ج) وہ قراء جن کی طرف یہ منسوب ہے اور وہ جنہوں نے اس کا ذکر نہیں کیا (د) متماثلین میں ادغام (ه) متجانسین اور متقاربین میں ادغام (و) حروف متجانسین اور متقاربین کے مدغم فیہ کی مثالیں تنبیہ: ادغام میں بعض علماء کا اتفاق و اختلاف ضابطہ: قرآن میں ابو عمرو کے نزدیک حروف متماثلین اور متقاربین کے ادغام تعداد (۲) ادغام صغیر: (۱) اس کی تعریف (ب) جائز ادغام صغیر اور اس کی دو قسمیں قاعدہ: و جب ادغام کی تعریف اور مثالیں فائدہ: بعض علماء نے قرآن میں ادغام کرنے کو مکروہہ	۲۲۷	امالہ کی تعریف امالہ کی قسمیں (۱) امالہ محض (اضجاع البطح والکسر) (۲) امالہ تقلیل (تلطیف یا بین بین) (۱) شدیدہ (ب) متوسط امالہ کی کون سی قسم بہتر ہے؟ امالہ کی غرض فتح کی تعریف فتح کی قسمیں: (۱) شدیدہ (۲) متوسط امالہ فتح کی ایک شاخ ہے امالہ پر بحث کے پانچ وجوہ: (۱) امالہ کے دس اسباب (۲) امالہ کی وجہیں (۳) مناسبت (ب) اشعار اور اس کی تین قسمیں (۳) امالہ کا فائدہ (۴) کن کن قاریوں نے امالہ کیا ہے (۵) کن الفاظ و حروف کا امالہ کیا جاتا ہے؟ خاتمہ: امالہ پر بعض علماء کے اعتراض اور اس کے جوابات قرآن کا نزول تفخیم کے ساتھ ہوا ہے اکتیسویں نوع (۳۱) ادغام اظہار، اخفاء اور انقلاب ادغام کی تعریف ادغام کی دو قسمیں
۲۳۱		۲۲۸	
۲۳۵		۲۲۹	
۲۳۶		۲۳۰	
۲۳۷	بتیسویں نوع (۳۲) مد اور قصر مد کا ثبوت حدیث سے مد اور قصر کی تعریف		

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۲۳۸	حرف مد کی تین قسمیں مد کے دو اسباب (۱) لفظی سبب (۲) ہمزہ کا آنا۔ اس کی وجہ سے مد آنے کی علت (۳) سکون کا آنا۔ (۱) لازمی (۲) عارضی اس کی وجہ سے مد آنے کی علت ان مدوں کی بعض اقسام میں قراء کا اختلاف و اتفاق مد ہمزہ متصل کے دو مرتبے مد ساکن کی مقدار مد منفصل کے نام ۱۔ مد الفصل ۲۔ مد البسط ۳۔ مد الاعتبار ۴۔ مد حرف بحرف ۵۔ مد جائز مد مفصل کے سات مرتبے مد کے مراتب کا اندازہ الفوں کی تعداد سے کرنا کوئی تحقیقی امر نہیں ہے مد سکون عارضی کی مقدار (۲) معنوی سبب: نفی میں مبالغہ کا قصد (۱) مد تعظیم یا مد مبالغہ (ب) لا تبریکہ کا مد (ج) مبالغہ نفی کے مد کی مقدار قاعدہ: جب مد کا سبب متغیر ہو جائے تو کیا کیا جائے؟	۲۳۰	قاعدہ: جب قوی اور ضعیف دو سبب یکجا ہو جائیں تو کیا کیا جائے؟ قاعدہ: قرآن کے مدات کی دس وجوہ: (۱) مد الحجز (۲) مد العدل (۳) مد التمكن (۴) مد البسط (۵) مد الروم (۶) مد الفرق (۷) مد البیہ (۸) مد المبالغہ (۹) مد البدل من الهمزہ (۱۰) مد الاصل تینتیسویں نوع (۳۳) تخفیف ہمزہ تخفیف ہمزہ کی وجہ تخفیف ہمزہ میں اہل حجاز کا خصوص یہ نظریہ غلط ہے کہ ”ہمزہ کا تلفظ بدعت ہے“ تحقیق ہمزہ کی چار قسمیں: (۱) اس کی حرکت منتقل کر کے حرف ساکن ماقبل کو دے دینا (۲) ابدال یعنی ہمزہ ساکن کو حرکت ماقبل کے ہم جنس احرف مد کے ساتھ بدل دینا (۳) ہمزہ اور اس کی حرکت کے مابین تسہیل کرنا (۴) ہمزہ کو بلا نقل حرکت ساقط کر دینا
۲۳۹		۲۳۰	
۲۳۱		۲۳۱	
۲۳۲		۲۳۲	

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۲۳۸	فائدہ: قرأت قرآن میں بدعات مثلاً غنا (راگ) ترعید، ترقیص، تطریب، تحرین، تحریف وغیرہ	۲۳۳	چونیسویں نوع (۳۴) قرآن کے تحمل کی کیفیت
۲۳۹	فصل: قرأتوں کے الگ الگ اور سب کو اکٹھا کر کے پڑھنے اور سیکھنے کی کیفیت		قرآن کا حفظ کرنا اُمت پر فرض کفایہ ہے محدثین کے نزدیک تحمل کی صورتیں شیخ کے روبرو قرأت کرنے کا مطلب شیخ کے روبرو قرآن پڑھنے کی دلیل شیخ کے سامنے قرأت کرنے کا طریقہ زبانی یا مصحف سے دیکھ کر قرأت کرنا
۲۵۰	پانچویں صدی تک سلف کا دستور قرأت قرأتوں کو جمع کرنے میں قاریوں کے دو طریقے! (۱) جمع بالحرف (۲) جمع بالوقف قرأتوں کو جمع کرنے والے کے لئے پانچ شرطیں! (۱) حسن الوقف (۲) حسن الابتداء (۳) حسن الاذاء (۴) مرکب نہ کرنا (۵) قرأت میں ترتیب کا لحاظ رکھنا آخری شرط پر ابن الجزری کا اعتراض قرأتوں کو جمع کرنے میں تناسب کی رعایت حروف میں تداخل اور عطف کرنے کی بابت قاری کا فرض	۲۳۴	فصل: قرأت کی تین کیفیتیں: (۱) قرأت تحقیق (۲) قرأت الحمد (۳) قرأت تدویر تنبیہ: ترتیل و تحقیق کے مابین فرق
		۲۳۵	فصل: تجوید کی ضرورت و اہمیت تجوید کی تعریف لحن کی تعریف تجوید سیکھنے کا بہترین طریقہ ترتیل کا بیان حروف مستقلہ مرقق اور حروف مستعلیہ منقسم ہوتے ہیں مخرج حروف کی تعداد حروف کے مخرج معلوم کرنے کا طریقہ حروف کے سترہ مخرج کا بیان بعض قریب المخرج اور مرکب حروف کا ذکر اور ان کے باہمی فروق کا بیان تجوید کی تعریف میں قصیدہ
۲۵۱	قرآن مجید پڑھنا چاہئے فائدہ اول: قرآن کی آیت کو نقل کرنے کے لئے کسی سند کی ضرورت نہیں ہے فائدہ دوم: قراءت سکھانے کے لئے شیخ کی	۲۳۶	
		۲۳۷	

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۲۵۲	اجازت حاصل کرنا ضروری ہے فائدہ سوم: قرأت کی سند دینے کے لئے معاوضہ طلب کرنا قرأت کی تعلیم پر اجرت لینا تعلیم کی تین صورتیں فائدہ چہارم: سند دینے سے پہلے طالب علم کا امتحان لینا قرأت کے محقق کے لئے فن قرأت کی کوئی کتاب حفظ کرنا ضروری ہے فائدہ پنجم: قرآن کی قرأت انسانوں کی مابہ الامتياز خصوصیت ہے	۲۵۲	سمجھنا اور ان پر غور کرنا مسئلہ: کسی ایک آیت کو بار بار پڑھنا مسئلہ: قرآن پڑھتے وقت رو پڑنا مسئلہ: قرأت میں خوش آوازی اور لب و لہجہ کی درستی مسئلہ: قرآن کی قرأت تفخیم کے ساتھ کرنا مسئلہ: بہ آواز بلند قرأت کی جائے یا آہستہ آواز سے؟ مسئلہ: مصحف کو دیکھ کر قرأت کی جائے یا حافظہ سے؟ مسئلہ: قرأت کرنے میں بھول جائے تو کیا کرے؟ مسئلہ: کسی سے بات کرنے کے لئے قرأت کو بند کر دینا مسئلہ: غیر عربی زبان میں قرآن کا (خالص ترجمہ) پڑھنا مسئلہ: قرأت شاذ کا پڑھنا مسئلہ: مصحف کی ترتیب کے مطابق قرأت کرنا مسئلہ: قرأت کو پورا ادا کرنا اور دو قرأتوں کو باہم ملانا مسئلہ: قرأت قرآن کو خاموشی سے سننا مسئلہ: آیت سجدہ پڑھنے کے وقت سجدہ کرنا مسئلہ: قرأت قرآن کے مختار اور افضل اوقات مسئلہ: ختم قرآن کے دن روزہ رکھنا مسئلہ: سورۃ النضحیٰ سے آخر قرآن تک ہر سورت کے بعد تکبیر کہنا مسئلہ: ختم قرآن کے بعد دعا مانگنا مسئلہ: ایک ختم سے فارغ ہوتے ہی دوسرا ختم شروع کر دینا مسئلہ: ختم قرآن کے وقت سورۃ الاخلاص کی تکرار کرنا مسئلہ: قرأت قرآن کو ذریعہ معاش بنانا مسئلہ: ”میں فلاں آیت بھول گیا“ کہنا
۲۵۳	پینتیسویں نوع (۳۵) قرآن کی تلاوت اور اس کی تالیف کے آداب مسئلہ: کثرت سے قرآن کی قرأت اور تلاوت کرنا مستحب ہے مسئلہ: کتنی مدت میں قرآن ختم کرنا چاہئے؟ مسئلہ: قرآن کو بھول جانا گناہ کبیرہ ہے۔ مسئلہ: قرآن پڑھنے کے لئے وضو کرنا۔ مسئلہ: قرأت پاک اور صاف جگہ کرنا مسئلہ: قبلہ رو ہو کر باطمینان قرأت کرنا مسئلہ: تعظیم قرآن کے لئے مسواک کرنا مسئلہ: قرأت سے پہلے ”اعوذ باللہ“ پڑھنا مسئلہ: ہر سورت کے شروع میں ”بسم اللہ“ پڑھنا مسئلہ: قرأت میں نیت کرنا مسئلہ: قرأت میں ترتیل کرنا مسئلہ: قرآن پڑھتے وقت اس کے معانی	۲۵۳	۲۵۳
۲۵۶	۲۵۶	۲۵۶	۲۵۶
۲۵۸	۲۵۸	۲۵۸	۲۵۸
۲۵۹	۲۵۹	۲۵۹	۲۵۹

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۲۷۵	اس فن پر کتابیں غرائب القرآن کی تفسیر جو ابن ابی طلحہ کے طریق پر حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے سورة البقرہ سے لے کر آخر قرآن تک قرآن میں استعمال ہونے والے غرائب القرآن کی تفصیل اور ہر لفظ کے لئے علیحدہ علیحدہ معنی بقیہ غرائب القرآن کی تفسیر جو ضحاک کے طریق پر حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے فصل: قرآن کے غریب اور مشکل الفاظ پر اشعار جاہلیت سے استدلال غرائب القرآن کی تشریح میں اشعار سے استشہاد کرنے پر اعتراض اور اس کا جواب غرائب القرآن پر اشعار عرب سے صحابہ کا استشہاد غرائب القرآن کی بابت نافع بن الازرق کے سوالات اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے جوابات اور ان کے اشعار عرب سے استشہاد مسائل نافع بن الازرق کی روایت کے دیگر طریق سینتیسویں نوع (۳۷) قرآن میں غیر حجازی زبان کے عربی الفاظ مختلف غیر حجازی قبائل عرب کی زبانوں کے چند الفاظ جو قرآن میں آئے ہیں قرآن کے غیر حجازی الفاظ جو ابن عباسؓ نے نافع بن الازرق سے بیان کئے مختلف عرب قبائل اور ممالک کی زبانوں کے الفاظ جو قرآن میں آئے ہیں کنانہ کی بولی کے الفاظ	۲۷۰	مسئلہ: میت کو قرأت کا ایصال ثواب فصل: قرآن سے اقتباس کرنا اقتباس کی تعریف قرآن سے اقتباس کرنے کے جواز و عدم جواز پر مالکیہ اور شوافع کی رائے اس کے متعلق ابن عبدالسلام کی رائے نظم و شعر میں قرآن کی تضمین اقتباس کی تین قسمیں (۱) مقبول (۲) مباح (۳) مردود امام ابو منصور کے اشعار میں قرآن کی تضمین اور اس پر تبصرہ دیگر علماء کے اشعار میں قرآن کی تضمین کا وجود قرآنی آیات کو عام بات چیت یا ضرب المثل کی طرح استعمال کرنا الفاظ قرآن کو نظم و غیرہ میں استعمال کرنا خاتمہ: قرآن کی ضرب الامثال میں کمی بیشی کرنا چھتیسویں نوع (۳۵) قرآن کے غریب (غیر مانوس) الفاظ کی معرفت غرائب القرآن پر تصانیف اس فن کی اہمیت غرائب القرآن کو معلوم کرنے کا طریقہ غرائب القرآن سے صحابہ کی لاعلمی مفسر کے لئے اس فن کے علم کی ضرورت
۲۸۹	۲۹۰	۲۷۲	۲۷۳
۳۱۴	۳۱۵		

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
	اندین کی لغت کا لفظ	۳۱۶	ہذیل کی بول چال کے الفاظ
	قرآن میں پچاس قبیلوں کی زبان کے الفاظ موجود ہیں		لغت حمیر کے الفاظ
	چند اور غیر حجازی زبان کے الفاظ	۳۱۷	لغت جرہم کے الفاظ
	قرآن کا نزول قریش کی زبان میں ہونے کا مطلب		ازدشنوۃ کی زبان کے الفاظ
	قرآن کا اکثر حصہ حجازی زبان میں نازل ہوا ہے		خثعم کی زبان کے الفاظ
	بعض الفاظ کو نصب دینے میں اہل حجاز کی زبان کا اتباع		قیس غیلان کی لغت کے الفاظ
	فائدہ: قرآن میں قریش کی لغت کے صیغے تین		بنو سعد العشرہ کی لغت کے الفاظ
۳۱۹	غریب لفظ آئے ہیں		کندہ کی لغت کے الفاظ
	اڑتیسویں نوع (۳۸)		عذرہ کی لغت کا لفظ
	قرآن مجید میں غیر عربی الفاظ کا استعمال		حضر موت کی لغت کے الفاظ
	قرآن میں معرب الفاظ کے وقوع میں ائمہ کا اختلاف		غسان کی لغت کے الفاظ
	ابن عباسؓ وغیرہ کے قول کی توجیہ کہ "قرآن میں فلاں لفظ فلاں غیر عربی زبان کا ہے"		مزینہ کی لغت کے لفظ
۳۲۰	قرآن میں غیر عربی الفاظ آنے کی توجیہات		لحم کی لغت کے لفظ
	قرآن میں عجمی الفاظ آنے کے دلائل		جذام کی لغت کا لفظ
	قرآن میں معرب الفاظ آنے کی حکمت اور فوائد		بنو حنیفہ کی لغت کا لفظ
	لفظ "اسْتَبْرَقَ" کے موزوں ترین و فصیح ترین ہونے کی دلیل		یمامہ کی لغت کا لفظ
	غیر عربی الفاظ کے قرآن مجید میں آنے کی بابت ابو عبیدہ کی متوازن اور منصفانہ رائے	۳۱۸	سبا کی لغت کے الفاظ
۳۲۲	قرآن میں آنے والے غیر عربی الفاظ کی فہرست ان کے معانی اور مأخذ		سلیم کی لغت کا لفظ
۳۲۳			عمارہ کی لغت کا لفظ
			طی کی لغت کے الفاظ
			خزاعہ کی لغت کے الفاظ
			عمان کی لغت کے الفاظ
			تمیم کی لغت کے الفاظ
			انمار کی لغت کے الفاظ
			اشعریین کی لغت کے الفاظ
			ابوس کی لغت کا لفظ
			خزرج کی لغت کا لفظ

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۳۳۱	اس موضوع کی اہمیت ہمزہ: ہمزہ کا دو طرح استعمال (۱) بطور استفہام اور اس کی خصوصیات فائدہ: ہمزہ استفہام کے معنی میں تبدیلی کی صورتیں (۲) قریب کے لئے بطور ندا اَحَدٌ : اَحَدٌ "اور وَاَحَدٌ" میں سات امتیازی فرق سورۃ اخلاص میں "اَحَدٌ" پر اعتراض اور اس کا جواب "اَحَدٌ" کے استعمال کے دو طریقے (۱) محض نفی میں (۲) اثبات میں اِذٌ : "اِذٌ" کے استعمال کی چار صورتیں: (۱) زمانہ ماضی کا اسم ہو کر فائدہ: "اِنِ" اور "اِذٌ" میں فرق (۲) تعلیلیہ (سببیہ) ہو کر (۳) توكید کے لئے (۴) تحقیق کے معنی میں مسئلہ: "اِذَا" کے لئے کسی جملہ کی طرف مضاف ہونا لازم ہے کہ جملہ اسمیہ ہو اِذَا : "اِذَا" کے استعمال کے دو طریقے: (۱) مفاعلات (امیر ناگہانی) کے لئے (۲) "اِذَا" غیر مفاعلاتیہ نتیجہ ہیں: (۱) "اِذَا" محکا ناصب اور اس کا جواب (۲) "اِذَا" کا استعمال ماضی حال اور مستقبل کے استمرار کے لئے	۳۳۱	قرآن مجید کے سومعرب الفاظ کی منظوم فہرست انتالیسویں نوع (۳۹) وجوہ اور نظائر کا بیان وجوہ کی تعریف نظائر کی تعریف وجوہ اور نظائر میں فرق علم الوجوہ والنظائر کی اہمیت قرآن کئی وجوہ رکھتا ہے قرآن مجید میں کئی وجوہ رکھنے والے چند خاص الفاظ الہدی السوء الصلوة الرحمة القضاة الفتنة الروح المذكر المدعا الاحسان فصل: بعض دیگر الفاظ جو قرآن مجید میں عام معنی سے ہٹ کر مخصوص معنی کے لئے آئے ہیں چالیسویں نوع (۴۰) ان ادوات کے معانی جن کی ایک مفسر کو ضرورت ہوتی ہے ادوات سے مراد
۳۳۲		۳۳۲	
۳۳۳		۳۳۳	
۳۳۴			
۳۳۵		۳۳۵	
۳۳۶		۳۳۶	
۳۳۷		۳۳۷	
۳۳۸		۳۳۸	
۳۳۹		۳۳۹	
۳۴۰		۳۴۰	
۳۴۱		۳۴۱	
۳۴۲		۳۴۲	
۳۴۳		۳۴۳	
۳۴۴		۳۴۴	
۳۴۵		۳۴۵	
۳۴۶		۳۴۶	
۳۴۷		۳۴۷	
۳۴۸		۳۴۸	
۳۴۹		۳۴۹	
۳۵۰		۳۵۰	

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۳۵۵	<p>”اَنَ“ اور ”لَا“ کا مرکب ”اَلَا“ اَلَا: اس کے استعمال کی صورتیں (۱) استثناء کے لئے (۲) ”غیر“ کے معنی میں (۳) تزییل میں واو عطف کی جگہ (۴) بدل کے معنی میں (۵) بدل کے معنی میں فائدہ: ”اَلَا“ کے لازم معنی اَلَا ن: زمانہ حاضر کا اسم ”اَلَا ن“ کا الف لام اَلِی: اس کے مشہور معنی: انتہائے غایت اس کے دیگر معانی: (۱) معیت (۲) ظرفیت (۳) لام کے مترادف ہونا (۴) تبیین (۵) تاکید تنبیہ: ”اَلِی“ کا استعمال بطور اسم اَللّٰهُمَّ: اس کی اصل یہی اسم اعظم ہے اَم: اس کی دو قسمیں: (۱) متصل اور اس کی دو قسمیں اور ان میں چار طرح کا فرق (۲) منقطع اور اس کی تین قسمیں تنبیہ اول: ”اَم“ جو متصل بھی ہے اور منقطع بھی تنبیہ دوم: ”اَم“ زائدہ اَمَّا: اس کے حرف شرط ہونے کی دلیل</p>	<p>۳۴۸ ۳۴۹ ۳۵۰ ۳۵۱ ۳۵۲ ۳۵۳ ۳۵۴</p>	<p>(۳۱) ”اِذَا“ اور ”اِذَا مَا“ کا ذکر (۳۲) ”اِذَا“ اور ”اِنْ“ شرطیہ میں فرق (۵) عموم کا فائدہ دینے میں ”اِذَا“ اور ”اِنْ“ کا فرق خاتمہ: ”اِذَا“ زائد بھی ہوتا ہے اِذْنُ: ”اِذْنُ“ کی دو قسمیں تنبیہات: (۱) ”اِذْنُ“ اور ”اِذَا“ میں فرق (۲) ”اِذْنُ“ پر نون سے تبدیل شدہ الف کے ساتھ وقف کیا جاتا ہے (یعنی ”اِذَا“ کے ساتھ اُف: اس کے معنی ”فَلَا تَقُلْ لَهُمَا اُف“ کی بابت تین قول ”اُف“ کے مختلف معانی ”اُف“ کی مختلف قراتیں اَل: ”اَل“ کے استعمال کے تین طریقے: (۱) ”اَلَّذِي“ وغیرہ کے معنی میں اسم موصول (۳) الف لام حرف تعریف: (۱) عہد کا الف لام (۲) جنس کا الف لام (۳) الف لام زائد: (۱) لازم (۲) غیر لازم مسئلہ: اسم ”اللہ“ کے الف لام کی بحث خاتمہ: الف لام کا ضمیر مضاف الیہ کے قائم مقام ہونا اَلَا: اس کے استعمال کی صورتیں (۱) بطور تنبیہ (۲) بطور تخصیض (۳) بطور عرض اَلَا: تخصیض کے معنی میں استعمال</p>
۳۵۶			
۳۵۷			
۳۵۸			

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۳۶۳	<p>(۴) "اَنَّ" زائدہ</p> <p>(۵) "اَنَّ" شرطیہ</p> <p>(۶) "اَنَّ" نافیہ</p> <p>(۷) "اَنَّ" تعلیلیہ</p> <p>(۸) "لَنَلَّا" کے معنی میں</p> <p>اِنَّ: اس کے استعمال کے طریقے:</p> <p>(۱) تاکید اور تحقیق کے معنی میں</p> <p>(۲) تعلیل</p> <p>(۳) "نَعَمْ" کے معنی میں</p> <p>اَنَّ: اس کے استعمال کے طریقے:</p> <p>(۱) حرف تاکید کے طور پر</p> <p>(۲) "لَعَلَّ" کے معنی میں</p> <p>اَنّی: "كَيْفَ" کے معنی میں</p> <p>"مِنْ اَيْنَ" کے معنی میں</p> <p>"مَنْی" کے معنی میں</p> <p>"اَنّی" شرطیہ</p> <p>اَو: اس کے مختلف معانی</p> <p>(۱) شک کے لئے</p> <p>(۲) ابہام کے معنی میں</p> <p>(۳) دو میں سے ایک بات اختیار کرنے (تخیر) کے لئے</p> <p>(۴) دونوں معطوف باتوں کے جواز کے لئے</p> <p>(۵) اجمال کے بعد تفصیل کے لئے</p> <p>(۶) "بَلْ" کی طرح اضراب کے معنی میں</p> <p>(۷) مطلق جمع مابین المعطوفین کے لئے</p> <p>(۸) تقریب کے معنی میں</p> <p>(۹) استثناء کے لئے "بمعنی" "اِلَّا"</p>	۳۵۹	<p>اس کے حرف تفصیل قرار پانے کی وجہ</p> <p>اس کی تکرار ترک کرنے کی وجہ</p> <p>اس کا تاکید کے لئے آنا</p> <p>"اَمَّا" اور حرف "ف" کے مابین فاصل کا ذکر</p> <p>تنبیہ: وہ "اَمَّا" جو "اَم" اور "مَّا" سے مرکب ہے</p> <p>اَمَّا: اس کے متعدد معانی</p> <p>(۱) ابہام</p> <p>(۲) تخیر</p> <p>(۳) تفصیل</p> <p>تنبیہیں:</p> <p>(۱) "اَمَّا" عاطفہ اور غیر عاطفہ</p> <p>(۲) "اَمَّا" اور "اَو" کے مابین فرق</p> <p>(۳) وہ "اَمَّا" جو "اِنَّ" اور "مَّا" سے مرکب ہے</p> <p>ان: اس کے استعمال کی وجوہ:</p> <p>(۱) "اِنَّ" شرطیہ</p> <p>(۲) "اِنَّ" نافیہ</p> <p>فائدہ: قرآن میں "ان" نافیہ ہی آیا ہے</p> <p>(۳) "اِنَّ" ثقیفہ کا مخفف "اِنَّ"</p> <p>(۴) "اِنَّ" زائدہ</p> <p>(۵) "اِنَّ" تعلیلیہ</p> <p>(۶) "قَدْ" کے معنی میں</p> <p>فائدہ: قرآن میں وہ چھ مقامات جہاں "اِنَّ"</p> <p>بصورت شرط آیا ہے مگر وہاں شرط مراد نہیں</p> <p>اَنْ: اس کے استعمال کی وجوہ</p> <p>(۱) بطور حرف مصدری</p> <p>(۲) "اَنْ" ثقیفہ کا مخفف "اَنْ"</p> <p>(۳) "اَنْ" مفسرہ اور اس کی شروط</p>
۳۶۴	<p>(۴) "اِنَّ" زائدہ</p> <p>(۵) "اِنَّ" شرطیہ</p> <p>(۶) "اِنَّ" نافیہ</p> <p>(۷) "اِنَّ" تعلیلیہ</p> <p>(۸) "لَنَلَّا" کے معنی میں</p> <p>اِنَّ: اس کے استعمال کے طریقے:</p> <p>(۱) تاکید اور تحقیق کے معنی میں</p> <p>(۲) تعلیل</p> <p>(۳) "نَعَمْ" کے معنی میں</p> <p>اَنَّ: اس کے استعمال کے طریقے:</p> <p>(۱) حرف تاکید کے طور پر</p> <p>(۲) "لَعَلَّ" کے معنی میں</p> <p>اَنّی: "كَيْفَ" کے معنی میں</p> <p>"مِنْ اَيْنَ" کے معنی میں</p> <p>"مَنْی" کے معنی میں</p> <p>"اَنّی" شرطیہ</p> <p>اَو: اس کے مختلف معانی</p> <p>(۱) شک کے لئے</p> <p>(۲) ابہام کے معنی میں</p> <p>(۳) دو میں سے ایک بات اختیار کرنے (تخیر) کے لئے</p> <p>(۴) دونوں معطوف باتوں کے جواز کے لئے</p> <p>(۵) اجمال کے بعد تفصیل کے لئے</p> <p>(۶) "بَلْ" کی طرح اضراب کے معنی میں</p> <p>(۷) مطلق جمع مابین المعطوفین کے لئے</p> <p>(۸) تقریب کے معنی میں</p> <p>(۹) استثناء کے لئے "بمعنی" "اِلَّا"</p>	۳۶۰	<p>(۱) "اِنَّ" شرطیہ</p> <p>(۲) "اِنَّ" نافیہ</p> <p>فائدہ: قرآن میں "ان" نافیہ ہی آیا ہے</p> <p>(۳) "اِنَّ" ثقیفہ کا مخفف "اِنَّ"</p> <p>(۴) "اِنَّ" زائدہ</p> <p>(۵) "اِنَّ" تعلیلیہ</p> <p>(۶) "قَدْ" کے معنی میں</p> <p>فائدہ: قرآن میں وہ چھ مقامات جہاں "اِنَّ"</p> <p>بصورت شرط آیا ہے مگر وہاں شرط مراد نہیں</p> <p>اَنْ: اس کے استعمال کی وجوہ</p> <p>(۱) بطور حرف مصدری</p> <p>(۲) "اَنْ" ثقیفہ کا مخفف "اَنْ"</p> <p>(۳) "اَنْ" مفسرہ اور اس کی شروط</p>

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
	(۵) مصاحبت (۶) ظرفیت (۷) استعلاء (۸) مجاوزت (۹) تعبض (۱۰) غایت (۱۱) مقابلہ (۱۲) تاکید ("ب" زائدہ) فائدہ: قولہ "وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ" کی "ب" پر بحث	۳۶۶	(۱۰) "الی" ظرفیہ کے معنی تنبیہات: (۱) متقدمین کے نزدیک "اَوْ" کئی باتوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے (تخیر) ہی کے لئے آتا ہے (۲) نہیں میں آنے والا "اَوْ" (۳) "اَوْ" کے عدم تشریک پر مبنی ہونے کی صورت میں ضمیر بالافراد کا رجوع فائدہ: قرآن میں "اَوْ" صرف تخیر ہی کے لئے آیا ہے اُولٰی: اس کے معنی اور اُس کی اصل کے متعلق اہل لغت کے اقوال اٰی: اس کے استعمال کے طریقے (۱) شرطیہ (۲) استفہامیہ (۳) موصولہ (۴) اسم معروف باللام کی ندا سے ملنے والا کلمہ ایٰیا: اس کے ضمیر ہونے میں علماء کا اختلاف اس کی سات لغتیں ایّان: یہ مستقبل کے استفہام کے لئے آتا ہے یہ تفخیم کے لئے آتا ہے اس کی اصل اٰین "ب": اور اس کے متعدد معانی (۱) الصاق (۲) تعدیہ (۳) استعانت (۴) سبیت
۳۷۱	بَلّ: بطور حرفِ اضراب بطور حرفِ عطف بَلّی: اس کی اصل "بَلّی" کے استعمال کے دو موصفے (۱) نفی ماقبل کی تردید کے لئے (۲) نفی استفہام کے جواب میں ابطال کیلئے بَنَسَ بَنِنَ الْتَابَ تَبَارَكَ تَمّ: یہ حرف تین امور کا مقتضی ہے (۱) تشریک فی الحکم (۲) ترتیب (۳) مہلت "تشریک فی الحکم پر اعتراض اور اُس کا جواب "ترتیب" اور "مہلت" پر اعتراض اور اس کا جواب فائدہ: نحویان کوفہ کے نزدیک "تَمّ" واو اور "فا" کا قائم مقام ہے	۳۶۷ ۳۶۸ ۳۷۲ ۳۷۳	

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۳۷۸	<p>”صَاحِب“ کی بہ نسبت ”ذُو“ کے ساتھ وصف کرنا زیادہ بلیغ ہے</p> <p>”وَذَالنَّوْنُ“ اور ”كَصَاحِبِ الْحَوْتِ“ میں فرق رُوَيْدًا</p> <p>رُبَّ: اس کے معنی کے بابت آٹھ اقوال</p> <p>س: اس کے معنی</p> <p>”س“ اور ”سَوْفَ“ میں فرق</p> <p>یہ استمرار کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ مستقبل کا</p> <p>یہ فعل حاصل ہونے کے وعدہ کا فائدہ دیتا ہے</p> <p>سَوْفَ: اس کا استعمال مستقبل بعید کے لئے</p> <p>س کے برعکس اس پر لام داخل ہوتا ہے</p> <p>سَوْفَ: کا استعمال وعید اور تہدید کے لئے</p> <p>سَوَاءٌ: کے مختلف معانی</p> <p>(۱) مستوی</p> <p>(۲) وسط</p> <p>(۳) تام</p> <p>(۴) غیر</p> <p>سَاءَ</p> <p>سُبْحَانَ</p> <p>ظَنَّ: اس کے دو معانی</p> <p>خیال غالب اور یقین</p> <p>قرآن میں اس لفظ کے ان میں سے کوئی ایک معنی متعین کرنے کے دو قاعدے</p> <p>اس کے تیسرے معنی جھوٹ بولنا</p> <p>عَلَى: اس کے مختلف معانی</p> <p>(۱) استعلاء</p> <p>(۲) مصاحبت</p> <p>(۳) ابتداء</p>	<p>ثُمَّ</p> <p>جَعَلَ: اس کے استعمال کے پانچ طریقے:</p> <p>اس کے اعراب</p> <p>(۱) صَارَ اور طَفِقَ کا قائم مقام</p> <p>(۲) ”أَوْجَدَ“ کے بجائے</p> <p>(۳) ایک چیز سے دوسری چیز کو پیدا کرنے کے معنی میں</p> <p>(۴) ایک شے کو ایک حالت سے دوسری حالت میں کر دینے کے معنی میں</p> <p>(۵) ایک شے سے اسی شے پر حکم لگانے میں</p> <p>حاشا: یہ تثنیہ کے معنی میں آتا ہے</p> <p>اس کے حرف جر نہ ہونے کی دلیل</p> <p>اس کو تنوین نہ دینے کی وجہ</p> <p>بعض نحوی اس کو اسم فعل بتاتے ہیں</p> <p>حَتَّى: ”حَتَّى“ اور ”إِلَى“ کے مابین فرق</p> <p>بعض حالت میں ”حَتَّى“ کے تین معانی</p> <p>(۱) ”إِلَى“ کا مترادف</p> <p>(۲) ”حَتَّى“ کا تملیلیہ کا مترادف</p> <p>(۳) استثناء میں ”إِلَّا“ کا مترادف</p> <p>مسئلہ: غایہ مغیا کی بحث</p> <p>تنبیہ: ”حتی“ ابتداء سے بھی ہوتا ہے</p> <p>”حَتَّى“ عاطفہ بھی ہوتا ہے</p> <p>فائدہ: ”حَتَّى“ کو ”عَتَّى“ پڑھنا</p> <p>حَيْثُ: یہ ظرف مکان ہے اور ظرف زمان بھی</p> <p>یہ معرب ہے یا نہی؟</p> <p>اس کے ظرف ہونے کی تردید</p> <p>ذُوْنَ</p> <p>ذُو: ”ذُو“ صرف اضافت کے ساتھ مستعمل ہے</p>	
۳۷۹		۳۷۵	
۳۸۰		۳۷۶	
۳۸۱		۳۷۷	

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۳۸۲	<p>”عسی“ فعل ماضی ہے یا فعل مستقبل؟</p> <p>تنبیہ: ”عسی“ کا قرآن میں دو وجہوں پر آنا</p> <p>(۱) فعل ماضی ناقص یا متعدی</p> <p>(۲) فعل تام</p> <p>عند: موجودگی اور قرب کے موقعوں پر اس کا استعمال</p> <p>اس کا صرف دو طرح استعمال بطور ظرف یا من کا مجرور</p> <p>عند: کے مقام استعمال میں لدی اور لدن بھی آتے ہیں</p> <p>عند: اور لدن کا ایک ساتھ استعمال عند لدن میں چھ فرق</p> <p>غیر: اس کے معرفہ آنے کی شرط</p> <p>یہ بطور ”لا“ نافیہ کے آئے تو حال واقع ہوتا ہے</p> <p>اگر اس کی جگہ ”الا“ آسکے تو یہ حروف استثناء بن جاتا ہے</p> <p>اس کے اعراب</p> <p>اس کے استعمال کے طریق:</p> <p>(۱) مجروری کے لئے</p> <p>(۲) بمعنی ال</p> <p>(۳) مادہ کی نہیں بلکہ صرف اس کی صورت میں نفی کے لئے</p> <p>(۴) کسی ذات کو شامل ہو</p> <p>ف: اس کے استعمال کے طریق و وجوہ</p> <p>(۱) عاطفہ</p> <p>(۲) ترتیب کے لئے</p> <p>(ب) تعقیب کے لئے</p> <p>(ج) سبب کے لئے</p> <p>(۲) بلا عطف محض سیبہ</p>	۳۸۳	<p>(۴) تعلیل</p> <p>(۵) ظرفیت</p> <p>(۶) حرف ”یا“ کے معنی میں</p> <p>فائدہ: ”علی“ کے بعض مخصوص معانی</p> <p>(۱) اضافت و اسناد</p> <p>(۲) استعانت</p> <p>(۳) تاکید</p> <p>(۴) اظہار نعمت</p> <p>تنبیہ: ”علی“ اسم بھی ہوتا ہے</p> <p>عن: اس کے مختلف معانی</p> <p>(۱) مجاوزت</p> <p>(۲) بدل</p> <p>(۳) تعلیل</p> <p>(۴) بمعنی ”علی“</p> <p>(۵) بمعنی ”بعد“</p> <p>(۶) بمعنی ”من“</p> <p>تنبیہ: ”عن“ سے پہلے ”من“ آئے تو عن اسم ہو جاتا ہے</p> <p>عسی: اس کے معنی ترجی اور اشتقاق</p> <p>یہ قریب کے معنی میں آتا ہے</p> <p>عسی: بطور خبر صیغہ واحد کے ساتھ آتا ہے</p> <p>”عسی“ استفہام میں صیغہ جمع کے ساتھ آتا ہے</p> <p>قرآن میں ”عسی“ ہر جگہ واجب ہی کے معنی میں آیا ہے</p> <p>”عسی“ کا استعمال ترغیب و ترہیب کے لئے</p> <p>”عسی“ کا استعمال اللہ تعالیٰ کے یہاں قطع و یقین کے لئے بندوں کے یہاں شک و ظن کے لئے ہے</p>
۳۸۵			

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۳۹۱	<p>کَاذ: اس کے معنی اس کی نفی اور اثبات ”اس کی نفی اثبات کے معنی میں اور اثبات نفی کے معنی میں آتا ہے۔“ ”اس کی ماضی کی نفی بمعنی اثبات اور مضارع کی نفی بمعنی نفی آئی ہے۔“ ”اس کی نفی بھی نفی اور اس کا اثبات بھی اثبات ہی کے معنی میں آیا ہے فائدہ: کَاذ بمعنی اَرَادَ کے بھی آتا ہے کَانَ: اس کے معنی انقطاع (گزرنا) یہ دوام و استمرار کے معنی میں بھی آتا ہے قرآن میں کَانَ پانچ طریقہ سے آیا ہے ”اَنْتُمْ“ اور ”کُنْتُمْ“ میں فرق ”کَانَ“ ”یَنْبَغی“ کے معنی میں بھی آتا ہے یہ حَضَرَ اور وَجَدَ کے معنی میں بھی آتا ہے تاکید کے لئے بھی آتا ہے کَانَ: اس کی اصل: کاف تشبیہ اور اِنْ کا مرکب یہ بے حد قوی مشابہت کے موقع پر استعمال ہوتا ہے یہ ظن اور شک کے لئے آتا ہے کَانَ: اس کی اصل: کاف تشبیہ اور اِی کا مرکب اس کی کئی لغتیں اور تلفظ یہ کذا: کَلَّ: یہ استغراق کے لئے آتا ہے اپنے ماقبل اور مابعد کے اعتبار سے اس کا تین طرح استعمال</p>	۳۸۷	<p>(۳) شرط کی غیر موجودگی میں بطور رابطہ زائدہ (۴) استینافہ فی: اس کے مختلف معانی (۱) ظرفیت (۲) مصاحبت (۳) تعلیل (۴) استعلاء (۵) بمعنی حرف ”با“ (ب) (۶) بمعنی ”إلی“ (۷) بمعنی ”من“ (۸) بمعنی ”عن“ (۹) مقایست (اندازہ) (۱۰) تاکید قَدْ: اس کے مختلف معانی (۱) تحقیق (۲) تقریب (۳) تعلیل (۴) تکثیر (۵) توقع ک: اس کے مختلف معانی (۱) تشبیہ (۲) تہلیل (۳) تاکید کب اور مثل کو یکجا کرنے کی وجہ تشبیہ: کب کا استعمال ”مثل“ کے معنی میں بطور اسم مسئلہ: ”ذَلِک“ ”إِیْکَک“ اور اَزْ اِیْکَک“ وغیرہ میں کاف کی حیثیت</p>
۳۹۲	<p>یہ حَضَرَ اور وَجَدَ کے معنی میں بھی آتا ہے تاکید کے لئے بھی آتا ہے کَانَ: اس کی اصل: کاف تشبیہ اور اِنْ کا مرکب یہ بے حد قوی مشابہت کے موقع پر استعمال ہوتا ہے یہ ظن اور شک کے لئے آتا ہے کَانَ: اس کی اصل: کاف تشبیہ اور اِی کا مرکب اس کی کئی لغتیں اور تلفظ یہ کذا: کَلَّ: یہ استغراق کے لئے آتا ہے اپنے ماقبل اور مابعد کے اعتبار سے اس کا تین طرح استعمال</p>	۳۸۸	<p>(۱) تحقیق (۲) تقریب (۳) تعلیل (۴) تکثیر (۵) توقع ک: اس کے مختلف معانی (۱) تشبیہ (۲) تہلیل (۳) تاکید کب اور مثل کو یکجا کرنے کی وجہ تشبیہ: کب کا استعمال ”مثل“ کے معنی میں بطور اسم مسئلہ: ”ذَلِک“ ”إِیْکَک“ اور اَزْ اِیْکَک“ وغیرہ میں کاف کی حیثیت</p>
۳۹۳	<p>یہ حَضَرَ اور وَجَدَ کے معنی میں بھی آتا ہے تاکید کے لئے بھی آتا ہے کَانَ: اس کی اصل: کاف تشبیہ اور اِنْ کا مرکب یہ بے حد قوی مشابہت کے موقع پر استعمال ہوتا ہے یہ ظن اور شک کے لئے آتا ہے کَانَ: اس کی اصل: کاف تشبیہ اور اِی کا مرکب اس کی کئی لغتیں اور تلفظ یہ کذا: کَلَّ: یہ استغراق کے لئے آتا ہے اپنے ماقبل اور مابعد کے اعتبار سے اس کا تین طرح استعمال</p>	۳۸۹	<p>(۱) تحقیق (۲) تقریب (۳) تعلیل (۴) تکثیر (۵) توقع ک: اس کے مختلف معانی (۱) تشبیہ (۲) تہلیل (۳) تاکید کب اور مثل کو یکجا کرنے کی وجہ تشبیہ: کب کا استعمال ”مثل“ کے معنی میں بطور اسم مسئلہ: ”ذَلِک“ ”إِیْکَک“ اور اَزْ اِیْکَک“ وغیرہ میں کاف کی حیثیت</p>
	<p>یہ حَضَرَ اور وَجَدَ کے معنی میں بھی آتا ہے تاکید کے لئے بھی آتا ہے کَانَ: اس کی اصل: کاف تشبیہ اور اِنْ کا مرکب یہ بے حد قوی مشابہت کے موقع پر استعمال ہوتا ہے یہ ظن اور شک کے لئے آتا ہے کَانَ: اس کی اصل: کاف تشبیہ اور اِی کا مرکب اس کی کئی لغتیں اور تلفظ یہ کذا: کَلَّ: یہ استغراق کے لئے آتا ہے اپنے ماقبل اور مابعد کے اعتبار سے اس کا تین طرح استعمال</p>	۳۹۰	<p>(۱) تحقیق (۲) تقریب (۳) تعلیل (۴) تکثیر (۵) توقع ک: اس کے مختلف معانی (۱) تشبیہ (۲) تہلیل (۳) تاکید کب اور مثل کو یکجا کرنے کی وجہ تشبیہ: کب کا استعمال ”مثل“ کے معنی میں بطور اسم مسئلہ: ”ذَلِک“ ”إِیْکَک“ اور اَزْ اِیْکَک“ وغیرہ میں کاف کی حیثیت</p>

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۳۹۷	۴۔ تعلیل ۵۔ الی کی موافقت کے لئے ۶۔ علی کی موافقت کے لئے ۷۔ فی کی موافقت کے لئے ۸۔ بمعنی عِنْدَ ۹۔ بمعنی بَعْدَ ۱۰۔ عَنْ کی موافقت کے لئے ۱۱۔ تبلیغ کے لئے ۱۲۔ برائے صیرورت ۱۳۔ برائے تاکید ب (لام ناصبہ) ج (لام جازمہ) د (لام غیر عاملہ) (مہملہ) ۱۔ لام ابتداء ۲۲۔ لام زائدہ ۳۔ لام برائے جواب قسم وغیرہ ۴۔ لام موطئہ لا: اس کے استعمال کی وجوہ: ۱ (لَا نافیہ) ۲ (لَا طلب ترک کے لئے) ۳ (لَا تاکید کے لئے) لَا اُقْسِمُ وغیرہ کے لَا کی توجیہات اَنْ لَا تُشْرِکُوْا کے لَا کی توجیہات اَنْهُمْ لَا یُزْجَعُوْنَ کے لَا کی توجیہات تنبیہ: ”لا“ بمعنی ”غیر“ بطور اسم فائدہ: کبھی ”لا“ کا الف حذف بھی کر دیا جاتا ہے لات: اس کی اصل کی بابت اختلاف	۳۹۴	۱ (کسی اسم نکرہ یا معرفہ کی صفت ہو) ۲ (معرفہ کی تاکید کے لئے) ۳ (تابع نہ ہو بلکہ عوائل کے بعد آئے اس کے مقام نفی میں واقع ہونے کی صورت مسئلہ: کُلَّمَا کی بحث کَلَّا اور کَلَّتَا: لفظاً مفرد معنی تثنیہ تثنیہ میں اُن کی خصوصیت کَلَّا: اس کی اصل اور اس کا مقصود ”یہ حرف ردع و ذم ہے“ اس قوم پر ابن ہشام کا اعتراض اس کے معنی کی بابت علماء کا اختلاف کَلَّا (ہ تثنیہ) کی توجیہات نکم: یہ قرآن میں استفہامیہ نہیں آیا نکم خبریہ کثیر کے معنی میں آتا ہے نکم کی اصل نکمی: اس کے دو معنی ۱ (تعلیل) ۲ (ان مصدریہ کے معنی میں) کَیْفَ: اس کے استعمال کے دو طریقے ۱ (بشرط کے طور پر) ۲ (استفہامیہ) اللہ تعالیٰ کے لئے کیف کا استعمال ل: اس کی چار قسمیں ۱ (لام جارہ اور اس کے معانی: ۱۔ استحقاق ۲۔ اختصاص ۳۔ ملک
۳۹۸	۳۹۵	۳۹۶	۳۹۹
۳۹۹	۴۰۰		

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۲۰۶	لَوْ: اس کے استعمال کی وجوہ (۱) حرف امتناع وجود (۲) بمعنی ہلا (۳) بطور استفہام (۴) بطور نفی فائدہ: ہر ایک جگہ کے قرآن میں ”لَوْ“ ہر جگہ بمعنی ”ہلا“ آیا ہے	۲۰۱	اس کے عمل کے بارے میں اختلاف لَا جَرَمَ لَکِنَّ: اس کے معانی (۱) استدراک (۲) تاکید (۳) استدراک و تاکید لَکِنَّ: اس کے استعمال کی دو وجوہ: (۱) ”لَکِنَّ“ ثقیلہ کا مخفف (۲) عاطفہ لَدٰی اور لَدُنْ لَعَلَّ: اس کے معانی (۱) توقع (۲) تعلیل (۳) استفہام (۴) تشبیہ (۵) رجاء محض (۶) بمعنی ”شکی“ لَوْ لَمَّا: اس کے استعمال کی وجوہ (۱) بطور حرف جزم (۲) ظرف بمعنی ”جین“ (۳) بطور حرف استثناء لَنْ: لَا اور لَنْ کے ساتھ نفی کرنے میں فرق لَوْ: اس کی کیفیت فائدہ میں چار اقوال فائدہ: قرآن شریف میں ”لَوْ“ کے استعمال کی تین خصوصیات تنبیہ: ”لَوْ“ زمانہ مستقبل میں شرطیہ مصدریہ اور تمنائی بھی آتا ہے
۲۰۷	لَوْ مَا: اس کی دو قسمیں (۱) اسمیہ (۲) موصولہ (بمعنی الذی) (ب) استفہامیہ (ج) شرطیہ (د) تہنیتیہ (ه) نکرہ تامہ اور نکرہ موصوفہ وغیر موصوفہ (۲) مصدریہ (۱) مصدریہ زمانیہ وغیر زمانیہ (ب) مصدریہ نافیہ ”مَا“ زائدہ تاکید کے واسطے فائدہ: ”مَا“ موصولہ ”مَا“ مصدریہ ”مَا“ استفہامیہ اور مانافیہ کی پہچان	۲۰۲	لَمَّا: اس کے استعمال کی وجوہ (۱) بطور حرف جزم (۲) ظرف بمعنی ”جین“ (۳) بطور حرف استثناء لَنْ: لَا اور لَنْ کے ساتھ نفی کرنے میں فرق لَوْ: اس کی کیفیت فائدہ میں چار اقوال فائدہ: قرآن شریف میں ”لَوْ“ کے استعمال کی تین خصوصیات تنبیہ: ”لَوْ“ زمانہ مستقبل میں شرطیہ مصدریہ اور تمنائی بھی آتا ہے
۲۰۸	لَمَّا: اس کی دو قسمیں (۱) اسمیہ (۲) موصولہ (بمعنی الذی) (ب) استفہامیہ (ج) شرطیہ (د) تہنیتیہ (ه) نکرہ تامہ اور نکرہ موصوفہ وغیر موصوفہ (۲) مصدریہ (۱) مصدریہ زمانیہ وغیر زمانیہ (ب) مصدریہ نافیہ ”مَا“ زائدہ تاکید کے واسطے فائدہ: ”مَا“ موصولہ ”مَا“ مصدریہ ”مَا“ استفہامیہ اور مانافیہ کی پہچان	۲۰۳	لَمَّا: اس کے استعمال کی وجوہ (۱) بطور حرف جزم (۲) ظرف بمعنی ”جین“ (۳) بطور حرف استثناء لَنْ: لَا اور لَنْ کے ساتھ نفی کرنے میں فرق لَوْ: اس کی کیفیت فائدہ میں چار اقوال فائدہ: قرآن شریف میں ”لَوْ“ کے استعمال کی تین خصوصیات تنبیہ: ”لَوْ“ زمانہ مستقبل میں شرطیہ مصدریہ اور تمنائی بھی آتا ہے
۲۰۹	لَمَّا: اس کے استعمال کے طریقے (۱) ”مَا“ استفہامیہ اور ”ذَا“ موصولہ (۲) ”مَا“ استفہامیہ اور ”ذَا“ اسم اشارہ (۳) ”مَاذَا“ ایک لفظ بطور استفہام (۴) اسم جنس بمعنی ”شے“ یا ”الذی“	۲۰۵	لَمَّا: اس کے استعمال کی وجوہ (۱) بطور حرف جزم (۲) ظرف بمعنی ”جین“ (۳) بطور حرف استثناء لَنْ: لَا اور لَنْ کے ساتھ نفی کرنے میں فرق لَوْ: اس کی کیفیت فائدہ میں چار اقوال فائدہ: قرآن شریف میں ”لَوْ“ کے استعمال کی تین خصوصیات تنبیہ: ”لَوْ“ زمانہ مستقبل میں شرطیہ مصدریہ اور تمنائی بھی آتا ہے

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۳۱۲	مَهْمَا ن: اس کے استعمال کے وجوہ (۱) بطور اسم (۲) بطور حرف (۱) نون تاکید (ب) نون وقایہ تنوین: اس کی اقسام (۱) تنوین تمکین (۲) تنوین تنکیر (۳) تنوین مقابله (۴) تنوین عوض (۵) تنوین الفاصل	۳۱۰	(۵) ”مَا“ زائدہ اور ”ذَا“ اشارہ کے لئے (۶) ”مَا“ استفہامیہ اور ”ذَا“ زائدہ مَتَى مَعَ مِنْ: اس کے مختلف معانی (۱) ابتدائے غایت (۲) تبعیض (۳) تبیین (۴) تعلیل (۵) فصل بالمہملہ کے لئے (۶) بدل کے واسطے (۷) عموم کی تصریح اور تنصیص کے واسطے (۸) حرفِ با کے معنی میں (۹) بمعنی ”عَلَى“ (۱۰) بمعنی ”فِي“ (۱۱) بمعنی ”عَنْ“ (۱۲) بمعنی ”عِنْدَ“ (۱۳) تاکید کے لئے فائدہ: قولہ ”أَفْبِلْهُ مِنَ النَّاسِ“ اور ”أَفْبِلْهُ النَّاسِ“ میں فرق قولہ ”يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ“ اور قولہ ”يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ“ میں فرق مَنْ: اس کے وجود استعمال (۱) موصولہ (۲) شرطیہ (۳) استفہامیہ (۴) نکرۃ موصوفہ ”مَنْ“ اور ”مَا“ میں فرق
۳۱۳	نَعَمْ نَعَمْ ه هَآ هَات هَلْ هَلَمْ هُنَا هَيْت هَيْهَات واو: اس کی دو قسمیں (۱) عاملہ (۱) جارہ (۲) ناصیہ (ب) غیر عاملہ ا۔ واو عاطفہ	۳۱۱	
۳۱۴			
۳۱۵			

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۴۲۰	(۶۵) ابواب کے لحاظ سے مختلف شرطوں کا لحاظ رکھنا	۴۱۵	۲۔ واو استینافہ
۴۲۱	(۷) ہمشکل ترکیب (عبارت) کا خیال رکھنا		۳۔ واو حالہ
۴۲۲	تنبیہ اول: وہ اعراب اختیار کرنا جس کی مؤید کوئی قرأت موجود ہو		۴۔ واو ثمانیہ
	تنبیہ دوم: اعراب کے متعدد احتمالات میں سے ہر ایک کو ترجیح کی دلیل ملے تو کیا کیا جائے		۵۔ واو زائدہ
	(۸) رسم الخط کی رعایت کرنا		۶۔ اسم یا فعل میں ضمیر مذکر کا واو
۴۲۳	(۹) مشتبہ امور آئیں تو غور و تامل سے کام لینا		۷۔ جمع مذکر کی علامت کا واو
	(۱۰) کوئی اعراب بغیر کسی مقتضی کے اصل یا ظاہر کے خلاف روایت نہ کرنا	۴۱۶	۸۔ واو وجوہ مزہ استفہام مضموم ما قبل سے بدل کر آیا ہو
	(۱۱) اصلی اور زائد حروف کی تحقیق کرنا		وَيٰ كَاٰنٌ
	(۱۲) لفظ زائدہ کے اطلاق سے پرہیز کرنا		وَيٰلَ: یہ یح کے لئے آتا ہے
۴۲۴	تنبیہیں:		حسرت اور گھبراہٹ کے موقع پر بھی بولا جاتا ہے
	(۱) جب معنی اور اعراب میں کشمکش ہو جائے تو کیا کیا جائے		وَيٰلَکَ: وَيٰحَک اور وَيٰسَک میں فرق
	(۲) معنی کی تفسیر اور اعراب کی تفسیر	۴۱۷	یٰ: یہ ندا کے لئے آتا ہے
	(۳) بعض وہ روایات جن میں کاتبین قرآن کی غلطیاں بتائی گئی ہیں اور ان کے جوابات		یہ تاکید کا فائدہ دیتا ہے
۴۲۵	مصنف عثمانی کی صحت پر ابن الانباری کا مدلل بیان		تنبیہ: ان حروف کی بحث میں اختصار برتنے کی وجہ
۴۲۶	ابن الانباری کے بیان پر مصنف کا تبصرہ		اکتالیسویں نوع (۴۱)
	مذکورہ روایات پر مزید بحث اور ان کی توجیہات		اعراب قرآن
۴۲۸	قولہ اِنْ هٰذٰنِ لَسٰجِدٰتٍ کٰتِبٰتٍ کے اعراب کی توجیہات	۴۱۸	اس موضوع پر کتابوں کے نام
	قولہ "وَالْمُقِیْمِیْنَ الصَّلٰوۃَ" کے اعراب کی توجیہات		اس نوع کی اہمیت اور فوائد
	قولہ "وَالصّٰبِیُّوْنَ" کے اعراب کی توجیہات	۴۱۹	وہ امور جن کو اعراب دیتے وقت ملحوظ رکھنا چاہئے
	تذنیب: کتابت قرآن کی اغلاط کے متعلق دیگر روایات اور ان کے جوابات		(۱) پہلے اس کلمہ کے معنی سمجھ لینا
۴۲۹	فائدہ: ان حروف کا بیان جو کہ تین وجوہ سے		(۲) صناعت کی رعایت رکھنا
			(۳) عربی محاورہ اور قواعد کی پابندی کرنا
			(۴) دُور از کار باتوں، کمزور وجہوں اور شاذ لغتوں سے احتراز کرنا
			ان تمام ظاہری وجوہ کا استقصاء کرنا جن کا احتمال ہو سکتا ہے

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
	قاعدہ دیگر متعلق از تعریف و تنکیر		قرأت کئے گئے ہیں
۴۳۲	جب کسی اسم کا ذکر دو بار ہو تو اس کے چار احوال ہوتے ہیں	۴۳۲	فائدہ: قرآن میں مفعول حصہ کا وجود
۴۳۳	تنبیہ: مذکورہ بالا قاعدہ سے چند استثناء اور ان کے جوابات	۴۳۳	بیالیسویں نوع (۴۲)
۴۳۳	قاعدہ: افراد (واحد) اور جمع		مفسر کے لئے ضروری اور اہم قواعد
۴۳۴	السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ		قاعدہ: ضماں کا بیان
۴۳۵	الرِّيحِ اور الرِّيحِ	۴۳۴	قاعدہ: ضمیر کا مرجع
۴۳۶	نُور اور ظُلُمَتٌ		قاعدہ: ضمیر کے رجوع کرنے کا اصول
	نَارُ اور جَنَّةٌ	۴۳۵	قاعدہ: ضماں میں تنافر (پراگندگی سے) بچنے کے لئے ان میں توافق پیدا کرنا
	سَمِعَ اور بَصَرٌ	۴۳۶	ضمیر الفصل: (۱) ضمیر الفصل کے قواعد
	الصَّدِيقِ اور الشَّافِعِیْنِ		(۲) ضمیر الفصل کے فوائد
	الْأَلْبَابِ		ضمیر شان وقصہ: (۱) اس کے خلاف قیاس ہونے کی پانچ وجوہ
	مشرق اور مغرب		(۲) اس کا فائدہ
۴۳۷	فائدہ: الابرار اور "الْبَرَّة" نیز "اخوۃ" اور "اخوان" میں فرق		تنبیہ: کسی ضمیر کو حتی الامکان ضمیر شان قرار نہ دیا جائے
۴۳۸	فائدہ: قرآن کے بعض اُن الفاظ کی جمع اور مفرد کی فہرست جن میں دقت پیش آ سکتی ہے	۴۳۷	قاعدہ: ذوی العقول کی جمع پر ضمیر بھی اکثر پیشتر صیغہ جمع ہی کی آتی ہے
	فائدہ: قرآن میں مخدولہ الفاظ		قاعدہ: ضمیروں میں لفظی اور معنوی مراعات جمع ہو جائیں تو لفظی مراعات سے ابتدا کرنی چاہئے
۴۳۹	قاعدہ: ایک جمع کا مقابلہ دوسری جمع سے یا جمع کا مقابلہ لفظ مفرد سے	۴۳۸	قاعدہ: تذکیر و تانیث
	قاعدہ: ایسے الفاظ کا گمان جن کو مترادف گمان کیا جاتا ہے حالانکہ وہ مترادف کی قسم سے نہیں ہوتے	۴۳۹	قاعدہ: تعریف و تنکیر
	"خوف" اور "خشية" میں فرق	۴۴۰	(معرفہ اور نکرہ کے ضوابط):
	الشَّيْخُ، الْبُخْلُ اور الضَّنَّ میں فرق		(۱) تنکیر کے اسباب
۴۵۰	تَسْبِيلُ اور طَرِيقُ میں فرق	۴۴۱	(۲) تعریف (معرفہ) کے اسباب
	جَاءَ اور أَتَى میں فرق		فائدہ: سورۃ الاخلاص میں "أَحَدٌ" کے نکرہ اور "الصَّمَدُ" کے معرفہ لانے کی حکمت
	مَدَّ اور أَمَدٌ میں فرق	۴۴۲	

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۴۵۹	تنبیہات	۴۵۱	سَقَى اور اَسْقَى میں فرق عَمَلَ اور فَعَلَ میں فرق قَعُود اور جُلُوس میں فرق تَمَام اور کَمَال میں فرق اَعْطَا اور اِيتَاء میں فرق فائدہ: صدقہ کے لئے ایتاء کا خصوص اور "اَوْتُوا"
۴۶۰	تنبیہ اول: زمانہ ماضی اور مضارع میں تجدید سے مراد تنبیہ دوم: فعل مضمر کی حالت بھی فعل مظہر ہی کی طرح ہوتی ہے تنبیہ سوم: اسم کی دلالت ثبوت پر اور فعل کی دلالت حدوث پر تجدید پر ہونے کی بابت ابن الزمکانی کا اختلاف	۴۵۲	اور "اَتَيْنَاهُمْ" میں فرق
	قاعدہ: مصدر کو بیان واجب کے لئے مرفوع اور بیان مستحب کے لئے منصوب لایا جاتا ہے قاعدہ: عطف کا بیان عطف کی تین قسمیں (۱) عطف علی اللفظ (۲) عطف علی المحل اور اس کی تین شرطیں (۳) عطف علی التوہیم	۴۵۳	السَّنة اور اَلْعَام میں فرق قاعدہ: سوال و جواب کا بیان: جواب کو سوال کے مطابق ہونا چاہئے جواب میں سوال کے اقتضاء سے عدول کرنا جواب میں سوال سے زیادتی کرنا جواب میں سوال کی نسبت سے کمی کرنا
۴۶۱	تنبیہ: توہم سے غلطی مراد نہیں ہے مسئلہ: خبر کا انشاء پر یا انشاء کا خبر پر عطف ہونا مسئلہ: جملہ اسمیہ کے جملہ فعلیہ پر عطف ہونے یا اُس کے برعکس صورت کے جواز میں اختلاف مسئلہ: دو مختلف عاملوں کے معمولوں پر عطف میں اختلاف کا بیان	۴۵۴	تنبیہ: سوال کے جواب سے بالکل ہی عدول کرنا قاعدہ: جواب میں نفس سوال کا اعادہ کرنا قاعدہ: جواب کو سوال کا ہمشکل ہونا چاہئے فائدہ: صحابہؓ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے سوالات جو قرآن میں مذکور ہیں
۴۶۲		۴۵۵	فائدہ: تعریف کے لئے سوال و استدعا و طلب کے لئے سوال کے اظہار میں فرق
۴۶۳	مسئلہ: اعادہ جار کے بغیر ضمیر مجرور پر عطف کا حکم	۴۵۶	قاعدہ: اسم اور فعل کے ساتھ خطاب کرنے کا بیان
۴۶۴		۴۵۷	
		۴۵۸	

کتاب اور صاحب کتاب

یعنی ”الاتقان فی علوم القرآن“ کے مصنف
علامہ جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کے مختصر حالات

نام و نسب : ابو الفضل عبدالرحمن بن ابی بکر کمال الدین بن محمد جلال الدین سیوطی۔

خاندان : ان کے آبا و اجداد بہت پہلے بغداد میں مقیم تھے اور علامہ سیوطی سے کم از کم نو پشت پہلے مصر کے شہر ”اسہوط“ میں آ کر آباد ہو گئے اور اسی شہر کی نسبت سے ”السیوطی“ کہلائے۔

ولادت : پہلی رجب ۸۴۹ھ بروز اتوار بعد نماز مغرب مطابق ۳/ اکتوبر ۱۴۴۵ء کو قاہرہ میں پیدا ہوئے جہاں ان کے والد ”مدرسۃ الشیخونہ“ میں فقہ کے مدرس تھے۔

ابتدائی حالات : پانچ چھ برس کی عمر میں (صفر ۸۵۵ھ مطابق مارچ ۱۴۵۱ء میں) اُن کے والد کا سایہ سر سے اُٹھ گیا۔ ان کے والد کے ایک صوفی دوست نے اس معصوم بچے کو اپنا منہ بولا بیٹا (متبخی) بنا لیا جو آئندہ چل کر وادی علم کا ایک عظیم شہسوار بننے والا تھا۔

آٹھ برس کی عمر میں قرآن مجید حفظ کر لیا۔ جس کے بعد قاہرہ اور مصر کے نامور اساتذہ سے کسب فیض کیا اور تفسیر حدیث فقہ معانی و نحو بیان طب وغیرہ میں مہارت حاصل کی۔ اسی دوران (۸۶۹ھ مطابق ۱۴۶۲ء) میں فریضہ حج کی ادائیگی کی سعادت سے بہرہ ور ہوئے اور حجاز کے اساتذہ و شیوخ کے سامنے زانوئے تلمذتہ کیا۔

تدریس : علوم نقلیہ و عقلیہ میں مہارت حاصل ہوئی تو انہیں ان کے استاذ علامہ بلقینی کی سفارش پر مدرسۃ الشیخونہ میں مدرس فقہ کی حیثیت سے یعنی اسی عہدہ پر مقرر کیا گیا جہاں اُن کے والد ان سے پہلے متعین تھے۔ ۸۹۱ھ مطابق ۱۴۸۶ء میں انہیں اس سے اہم مدرسۃ البیہر سیہ میں منتقل کیا گیا جہاں وہ ۱۵ سال تک دُور دراز سے آنے والے طالب علموں کی پیاس بجھا کر انہیں علم دین کا روشن چراغ بناتے رہے۔ رجب ۹۰۶ھ مطابق فروری ۱۵۱۰ء میں بعض وجوہ کی بنا پر اس مدرسہ سے علیحدگی عمل میں آئی جس کے بعد علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے جزیرہ نیل کے ایک گوشہ ”الروضہ“ میں خلوت اختیار کر لی اور آخر حیات تک وہیں مقیم رہے۔ علیحدگی کے تین سال بعد مدرسۃ البیہر سیہ کے منتظم حضرات نے دوبارہ علامہ کو سابقہ عہدے کی پیش کش کی۔ مگر علامہ نے خلوت کو جلوت پر ترجیح دی اور یہ عہدہ قبول کرنے سے انکار کر دیا۔

علمی و تصنیفی خدمات : علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کی تحریری خدمات بہت ہمہ گیر ہیں۔ انہوں نے علم کے تمام شعبوں میں دسترس حاصل کی اور ان میں ہر ایک پر قلم اُٹھایا ان کی تصنیفات کی تعداد جمیل یک نے عقد الجواہر میں ۵۷۶ بتائی ہے جبکہ

انگریز مصنف فلوگل (Flugel) نے Wiener-Gohrl میں ان کی تصنیفات کی طویل فہرست دی ہے جس کے مطابق تعداد ۵۶۱ ہے۔ اس عدد میں ضخیم کتابیں اور چھوٹے چھوٹے رسائل دونوں طرح کی مؤلفات شامل ہیں۔ البتہ خود علامہ سیوطی نے اپنی کتاب ”حسن المحاضرہ“ میں تعداد کتب تین سو بتائی ہے (ہو سکتا ہے کہ یہ تعداد حسن المحاضرہ کے لکھنے کے وقت تک کی تحریر کردہ کتب پر مشتمل ہو)

علامہ سیوطی کی تحریروں کو ایک خاص امتیاز یہ حاصل ہے کہ وہ علوم و فنون کے تقریباً تمام شعبوں پر حاوی ہیں۔ ان کی بعض تالیفات تو فی الواقع بڑی قیمتی ہیں کیونکہ وہ بعض گم شدہ قدیم علمی کتابوں کی نیز علوم و معارف کی نایاب قیمتی ذخیروں کی جگہ پر کرتی ہیں اور علمائے متقدمین کے نادر علوم کی عکاسی کرتی ہیں۔ ان کی قیمتی اور عظیم تالیفات کی فہرست میں ان کی یہ کتاب ”الاتقان فی علوم القرآن“ سر فہرست ہے۔

حاجی خلیفہ نے اپنی مشہور کتاب ”کشف الظنون“ میں ”الاتقان“ پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

”اس کتاب کی ابتداء ”الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب“ سے ہوتی ہے اور یہ شیخ جلال الدین عبدالرحمن ابن ابی بکر سیوطی کی تحریر فرمودہ ہے جس کا ۹۱۱ھ میں انتقال ہوا۔ یہ کتاب ان کے علمی آثار میں عمدہ ترین اور مفید تر ہے۔ اس کتاب میں علامہ سیوطی نے اپنے شیخ کا فہمی کی تصنیف اور علامہ بلقینی کی مواقع العلوم اور علامہ زرکشی کی البرہان فی علوم القرآن کے علوم کو خاص طور پر جمع کیا ہے۔ علامہ سیوطی نے اپنی تصنیف ”التجیر“ پر اضافہ کرنے کے بعد ۸۰۰ انواع پر مشتمل ”الاتقان“ تحریر فرمائی جو درحقیقت ان کی بڑی تفسیر ”مجمع البحرین“ کا مقدمہ ہے۔“ (کشف الظنون)

علامہ جلال الدین سیوطی کو یوں تو علوم شریعت، قرآن و تفسیر، حدیث و فقہ، ادب و لغت، تاریخ و تصوف سب سے مناسبت تھی اور ان میں سے ہر موضوع پر ان کی کتاب موجود ہے مگر علم قرآن اور تفسیر قرآن سے خاص شغف تھا۔ انہوں نے قرآن کریم کی خدمت کا کوئی موقع اپنے ہاتھ سے جانے نہ دیا اور ان موضوعات پر گراں قدر کتابیں اپنے ترکہ میں چھوڑیں جو خواص و عوام کے لئے مفید ثابت ہوئیں۔

قرآن و تفسیر پر ان کی چند مشہور کتابیں یہ ہیں:

(۱) ترجمان القرآن فی التفسیر المسند للقرآن : جس میں انہوں نے وہ تمام احادیث جمع کی ہیں جن کا تعلق قرآن پاک کی تفسیر ہے۔

(۲) تفسیر الدر المنثور فی التفسیر الماثور : یہ ایک طرح سے پہلی کتاب کا خلاصہ ہے۔ یہ تفسیر قاہرہ کے مطبع مبینہ سے ۱۳۱۲ھ میں طبع ہوئی۔ ۲۲۵۱ صفحات پر چھ جلدوں میں محیط ہے۔

(۳) مفحمت الاقران فی مبہمات القرآن : اس میں قرآن حکیم کی مشکل آیات کی تشریح کی گئی ہے۔

(۴) لباب النقول فی اسباب النزول : قرآن حکیم کی مختلف صورتوں کے شان نزول پر علامہ سیوطی نے یہ کتاب لکھی جو علامہ واحدی کی کتاب اسباب النزول پر مبنی ہے اور اس میں کئی طرح سے اضافہ کیا گیا ہے۔ یہ کتاب تفسیر جلالین کے حاشیہ پر بھی طبع ہوتی رہی ہے۔

(۵) تفسیر الجلالین : یہ مقبول عام تفسیر جو عرصہ دراز سے مدارس اسلامیہ کے درس نظامی میں داخل نصاب ہے علامہ جلال الدین سیوطیؒ کے استاذ علامہ جلال الدین الحلی (متوفی ۸۶۴ھ) نے لکھنی شروع کی تھی مگر ان کی عمر نے وفات کی اور تفسیر مکمل نہ ہوئی تو ہونہار شاگرد علامہ سیوطیؒ نے ۸۷۰ھ میں صرف چالیس دن کے اندر اسے مکمل کیا۔ چونکہ استاد اور شاگرد دونوں کا نام جلال الدین تھا اس لئے تفسیر کا نام بھی ”تفسیر جلالین“ مشہور ہوا۔

(۶) مَجْمَعُ الْبَحْرَيْنِ وَ مَطْلَعُ الْبَدْرَيْنِ : یہ ایک عظیم اور مبسوط تفسیر تھی جسے علامہ سیوطیؒ نے لکھنا شروع کیا۔ ان کی کئی تصانیف میں اس بڑی تفسیر کا ذکر موجود ہے مگر یہ پتہ نہیں چل سکا کہ یہ کتاب ضائع ہو گئی یا پایہ تکمیل ہی کو نہیں پہنچی۔

(۷) التحبیر فی علوم التفسیر : یہ ان کی بڑی تفسیر ”مجمع البحرين و مطلع البدرین“ کا مقدمہ ہے جس میں ان تمام علوم و فنون کا جائزہ لیا گیا ہے جن کا تعلق قرآن پاک سے ہے۔ ”الاتقان“ کے دیباچہ میں بھی علامہ سیوطیؒ نے اس کتاب کا ذکر کیا ہے۔

(۸) الاتقان فی علوم القرآن : یہ کتاب ”التحیر“ کے بعد لکھی گئی اور اس میں ”التحیر“ کے جملہ مضامین کے علاوہ علامہ زرکشیؒ کی ”البرہان فی علوم القرآن“ اور علامہ بلقینیؒ کی ”مواقع العلوم“ کے منتخب مضامین کو حسن ترتیب کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ یہ کتاب خاص طور پر بہت مفید ثابت ہوئی اور کئی زبانوں میں اس کا ترجمہ کیا گیا۔ اسی کا اردو ترجمہ آپ کے سامنے ہے۔

(۹) مُعْتَرَكُ الْقُرْآنِ فِي إِعْجَازِ الْقُرْآنِ : اعجاز قرآنی کے موضوع پر عمدہ تصنیف ہے۔

وفات : علم و دانش کا یہ آفتاب ۱۸/ جمادی الاولیٰ ۹۱۱ھ بمطابق ۱۷/ اکتوبر ۱۵۰۵ء کو مصر میں غروب ہوا۔ رحمہ اللہ رحمة واسعة و ادخله فسیح جناته۔ آمین یا رب العلمین و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العلمین۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ. شیخ امام عالم علامہ محقق و مدقق۔

حافظ حدیث و مجتہد شیخ الاسلام والمسلمین ابوالفضل عبدالرحمن ابن شیخ کمال الدین عالم المسلمین ابوالمنقب ابوبکر السیوطی الشافعی فرماتے ہیں: ”تمام تعریفیں اُس خدا کے لئے سزاوار ہیں جس نے اپنے بندہ پر اہل دانش کی بینائی بڑھانے کے لئے کتاب نازل فرمائی اور اُس کتاب میں علوم و حکمت کی اقسام سے عجیب و غریب باتیں بھر دیں۔ عزت میں کوئی کتاب اس کے ساتھ ہمسری کرنا تو کیا اُس کے پاسنگ بھی نہیں ہے۔ علم کے لحاظ سے وہ سب طرح اعلیٰ درجہ رکھتی ہے۔ نظم عبارت کا خیال کیا جائے تو بے حد شیریں ہے اور لوگوں کو مخاطب بنانے میں اُس کی بلاغت بے مثل ہے۔ وہ کتاب کیا ہے؟ قرآن عربی جس میں کسی طرح کی خرابی کا وجود نہیں۔ نہ وہ مخلوق ہے اور نہ اُس میں شبہ اور شک کی گنجائش ہے۔ اور میں اس بات کی شہادت دیتا ہوں کہ اس خدا کے سوا کوئی معبود قابل پرستش نہیں وہ یکتا ہے اور اپنا کوئی شریک و مثل نہیں رکھتا وہ تمام مالکوں کا مالک ہے۔ اُس کے قیوم ہونے پر تمام مخلوق کا اقرار ہے اور اُس کی عظمت کے سامنے سب کی گردنیں جھک گئی ہیں اور میں اس بات کی بھی شہادت دیتا ہوں کہ ہمارے سردار محمد (ﷺ) اُس کے بندے اور رسول ہیں جن کو خدا نے بزرگ ترین قوم کے شریف ترین گھرانے میں سے مبعوث فرمایا اور بہترین قوم کی جانب افضل ترین کتاب دے کر بھیجا۔ خدا اُن پر اور اُن کی آل و اصحاب کرام پر ایسی رحمت و سلامتی نازل فرمائے جو روز قیامت تک دائم و قائم رہنے والی ہوں۔

حمد و نعت کے بعد معلوم کرنا چاہئے کہ علم ایک دریا ہے ناپید کنار ہے جس کی تھاہ معلوم نہیں کی جاسکتی۔ اور ایسا بلند سربفلک پہاڑ ہے جس کی چوٹیوں تک جاسکتا یا اس کے پایاں تک پہنچنا ممکن نہیں ہوتا بہترے لوگوں نے اس دریا کی تھاہ لینی چاہی لیکن وہ اپنی جدوجہد میں ناکام رہے اور ہزاروں نے اقسام علم کو حصر و شمار کرنے کی تمنا میں سر پہکا مگر تھک کر رہ گئے اور حق تو یہ ہے کہ اس بات کا امکان کیا تھا کیونکہ خود پروردگار عالم نے انسانوں کو مخاطب بنا کر فرمادیا ہے: ”وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا“ یعنی تم کو علم کا بہت تھوڑا حصہ دیا گیا ہے۔ ہماری آسمانی کتاب قرآن کریم تمام علوم کی سرچشمہ اور آفتاب علوم کا مطلع ہے خداوند پاک نے اُس میں ہر چیز کا علم فراہم کر دیا ہے۔ اور اُس کی ہدایت و گمراہی دونوں باتوں کے واضح بیانون سے بھر دیا ہے۔ یہی باعث ہے کہ ہر ایک فن کا ماہر اُسی سے مدد لیتا اور اپنے مسائل کی تحقیق میں اُسی پر اعتماد کیا کرتا ہے۔ فقیہ اُس سے احکام کا استنباط کرتا ہے۔ اور حلال و حرام کے حکم ڈھونڈ نکالتا ہے تو نحوی اُسی کی آیتوں پر اپنے قواعد اعراب کی بنیاد رکھتا اور غلط و صحیح کلام کا امتیاز کرتا ہے۔ اور علم بیان کا ماہر بھی خوبی بیان اور عبارت آرائی میں اُسی کی روش پر چلتا نظر آتا ہے۔ گزشتہ قوموں کی تواریخ اُس میں موجود ہے۔ اور پند و نصائح کا ذخیرہ وہ رکھتی ہے جس سے اہل دل اور صاحب نظر اشخاص عبرت و نصیحت حاصل کرتے ہیں اور مورخین اسلوب تاریخ کی تعلیم پاتے ہیں۔ اسی طرح بے شمار علوم اُس میں موجود ہیں جن کا اندازہ معلوم کرنا دشوار ہوتا ہے پھر اُس کے الفاظ کی شیرینی اور طرز بیان کی بے مثل خوبی ان سب باتوں پر طرہ ہے جس سے عقل چکر میں آ جاتی ہے اور دل خود بخود اُس کی طرف کھینچ جاتا ہے۔ اُس

کے ترتیب کلام کا اعجاز صاف صاف بتا رہا ہے کہ بجز علام الغیوب کے اور کوئی ایسا کلام کہنے پر قادر نہیں ہو سکتا۔
میں اپنے زمانہ طلب علم میں اس بات کو خیال کر کے سخت متحیر ہوا کرتا تھا کہ علمائے متقدمین نے سب کچھ کیا مگر انہوں نے قرآن کے علوم میں کوئی خاص کتاب مدون (ترتیب) نہیں کی حالانکہ علم حدیث کے متعلق ان کی اس وضع کی تصانیف موجود ہیں۔ ایک دن میں نے اپنے استاد اور شیخ علامہ زمان ابوالعبد اللہ محی الدین الکاظمی کو یہ فرماتے سنا کہ انہوں نے علوم تفسیر کے متعلق ایک بے مثل کتاب ترتیب دی ہے اور ویسی کتاب آج تک کبھی نہیں لکھی گئی ہے۔ مجھے شوق پیدا ہوا اور میں نے اس کتاب کی نقل ان سے حاصل کی یہ ایک بے حد مختصر رسالہ تھا اور اس کے تمام مضامین کا ماحصل یہ تھا کہ اس میں دو باب تھے پہلا باب تفسیر۔ تاویل۔ قرآن۔ سورۃ اور آیت کے معانی کے بیان میں۔ اور دوسرا باب تفسیر بالرائے کی شرائط کے ذکر میں۔ پھر ان دونوں ابواب کے بعد ایک خاتمہ تھا جس میں عالم اور متعلم کے آداب مذکور تھے۔ اس رسالہ سے میری تشنگی شوق کچھ بھی فرو نہ ہوئی اور اپنی منزل مقصود تک رسائی کا کوئی راستہ اس سے نہ مل سکا۔ اس کے بعد ہمارے شیخ اور مشائخ اسلام کے سرگروہ علم بردار دین مطلق علم الدین بلقینی قاضی القضاۃ نے اپنے بھائی قاضی القضاۃ جلال الدین کی تصنیف کی ہوئی ایک کتاب کا مجھے بتا دیا جس کا نام مواقع العلوم من مواقع النجوم تھا۔ اس میں کلام نہیں ہو سکتا کہ یہ کتاب مجھے ایک قابل قدر اور عمدہ تالیف ملی جس کی ترتیب و تقریر دلچسپ تھی اور اس کے اقسام و ابواب دل پسند۔ علامہ مؤلف اس کے دیباچہ میں حسب ذیل سبب تالیف لکھتے ہیں:

”امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا کسی عباسی خاندان کے خلیفہ سے ایک مکالمہ مشہور ہے اور اس مکالمہ میں قرآن کریم کی بعض انواع کا ذکر ہے اور اس سے ہم اپنے مقصد کا اقتباس کر سکتے ہیں۔ اگرچہ قدیم و جدید زمانوں کے علماء کی ایک جماعت نے علوم حدیث کے متعلق ایسی تصنیفیں کی ہیں مگر قرآن کی طرف کسی نے توجہ مبذول نہیں کی۔ امام شافعی کے مکالمہ میں جن انواع کا ذکر آیا ہے وہ بھی متن قرآن سے متعلق نہیں بلکہ اس کی سند سے تعلق رکھتی ہیں یا اس کی سند رکھنے والوں اور اس کے اہل فن سے لگاؤ رکھتی ہیں۔ حالانکہ قرآن کی نوعین خود ہی مکمل اور اس کے علوم آپ ہی کامل ہیں۔ اس لئے میرا ارادہ ہوا کہ اس تصنیف میں ان تمام باتوں کا جو مجھے قرآن شریف میں شامل معلوم ہوئی ہیں بیان کر دوں اور اس کے انواع علوم کا تذکرہ کروں میری یہ تالیف چند امور میں منحصر ہوگی۔ اول نزول کی جگہوں۔ اس کے اوقات اور مواقع کا بیان۔ اس میں بارہ نویں ہیں۔ مکی۔ مدنی۔ سفری۔ حضری۔ لیلیٰ۔ نہاری۔ صبی۔ شتائی۔ فراشی۔ اسباب نزول۔ جو پہلے نازل ہوئی۔ اور جو سب سے آخر میں نازل ہوئی۔ دوم سند کا بیان۔ اس کی چھ قسمیں ہیں۔ متواتر۔ آحاد۔ شاذ۔ نبی ﷺ کی قراءتیں۔ رواۃ۔ حفاظ۔ سوم اداء کے بیان میں۔ اس کی چھ انواع ہیں۔ وقف۔ ابتداء۔ امالہ۔ مد۔ تخفیف۔ ہمزہ اور ادغام۔ چہارم الفاظ کے بیان میں اس کی سات قسمیں ہیں۔ غریب۔ معرب۔ مجاز۔ مشترک۔ مترادف۔ استعارہ اور تشبیہ۔ پنجم احکام سے تعلق رکھنے والے معانی کا بیان۔ اور اس کی چودہ انواع ہیں۔ عام جو عمومیت پر باقی رہتا ہے۔ عام مخصوص وہ عام جس سے کوئی خصوص مراد ہو۔ وہ امر جس میں کتاب نے سنت کو خصوصیت دی ہے۔ وہ امر جس میں سنت نے کتاب کی تخصیص کی ہے۔ مجمل۔ مبین۔ موول۔ مفہوم۔ مطلق۔ مقید۔ ناسخ۔ منسوخ اور ناسخ و منسوخ کی ایک قسم یعنی ایسے احکام جن پر ایک معین مدت تک عمل کیا گیا ہو اور ان پر عمل کرنے والا کوئی مکلف شخص رہا ہو۔ ششم ان معانی کا بیان

جو الفاظ سے متعلق ہیں اور یہ پانچ نوع کے ہیں۔ فصل وصل۔ ایجاز۔ اطناب اور قصر اور یہ سب مل کر پچاس انواع مکمل ہوتی ہیں جن کے علاوہ ذیل کی انواع خارج از شمار ہیں یعنی اسماء۔ کنیتیں۔ القاب۔ اور مہمبایات اور یہ انواع قرآن کے شمار کی حد ہے۔ قاضی جلال الدین نے اپنی کتاب کے دیباچہ میں جو کچھ بیان کیا ہے وہ اسی قدر تھا اور اس کے بعد انہوں نے مذکورہ بالا انواع میں سے ہر ایک نوع کا کچھ مختصر سا بیان بھی کیا تھا مگر ان کا بیان اس قدر نا کافی تھا کہ اس پر ضروری اضافے کرنے کی حاجت اور مزید تشریح کی ضرورت تھی چنانچہ اسی وجہ سے میں نے اس موضوع پر ایک کتاب لکھی اور اس کا نام تحبیر فی علوم التفسیر رکھا اس کتاب میں میں نے علامہ بلقینی کی بیان کی ہوئی انواع کو ان پر اتنا ہی اور اضافہ کر کے درج کیا اور پھر اسی کے ساتھ بہت سے فائدے بھی بڑھائے جو میری دماغ سوزیوں کے نتیجے تھے اور میں نے اس کتاب کے دیباچے میں حمد و نعت کے بعد یہ لکھا تھا:

”علوم کی کثرت اور ان کی اشاعت ایسی خارج از شمار و قیاس ہے کہ ان کی بابت زیادہ سے زیادہ انسان یہ کہہ سکتا ہے کہ اس دریا کی تھاہ معلوم کرنا اور اس سر بفلک پہاڑ کی چوٹی پر جا سکنا غیر ممکن و محال ہے۔ اسی لئے ہر ایک ایسے عالم کو جو دوسرے علماء کے بعد آئے شہر علم کا کوئی نہ کوئی ایسا نیا دروازہ کھلا ملتا ہے جس میں متقدمین کا گزر بھی نہ ہوا ہو۔ انہی علوم میں سے جن کی ترتیب و تدوین کو متقدمین نے ترک کر دیا تھا اور اب اس اخیر زمانہ میں وہ بڑی زیب و زینت کے ساتھ جلوہ گر ہوئے ہیں ایک علم تفسیر بھی ہے جس کو بطور علم مصطلحات حدیث کے سمجھنا چاہئے۔ اس علم کو کیا اگلے زمانہ میں اور کیا زمانہ حال میں کسی نے بھی مدون نہیں کیا تھا۔ یہاں تک کہ اس عظیم الشان کام کی بنیاد ڈالنے کا قرعہ فال شیخ الاسلام علامہ جلال الدین بلقینی کے نام پڑا اور انہوں نے اپنی مفید کتاب مواقع العلوم من مواقع النجوم لکھ کر اور اسے چھان بین کے بعد تمام زوائد سے پاک بنا کر اس علم سے دنیا کو روشناس بنایا۔ لیکن گواں انہوں نے اپنی کتاب کی ترتیب اور اس کی انواع کی تقسیم میں بہت کچھ محنت اٹھائی تاہم بقول امام ابوالسعادت بن کثیرؒ کے جو اپنی کتاب نہایہ کے دیباچہ میں لکھتے ہیں: ”ہر ایک مبتدی جو کسی بالکل اچھوتی چیز کو ہاتھ لگاتا ہے اور ہر ایک مخترع جو کسی محض نئے کام کو چھیڑتا ہے جسے کہ اس سے پہلے کسی نے نہ کیا ہو۔ تو ضروری ہے کہ وہ پہلے تھوڑا اور چھوٹا ہو مگر بعد میں بڑھے اور پروان چڑھے۔“ قاضی جلال الدین کی کتاب بھی جواب تک ایک بالکل اُن چھیڑ موضوع پر لکھی گئی تھی نقص اور فرو گذاشت کی علتوں سے خالی نہ رہی تاہم اس میدان میں گوئے سبقت وہی لے گئے۔ والفضل المتقدم: بہر حال مجھ کو نسبتاً اس کام میں سہولت حاصل تھی۔ ایک سر مشق میرے سامنے موجود تھی اور راستہ دیکھنا نہ تھا تو سمجھا ہوا ضرور تھا میری طبیعت نے بہت سی ایسی انواع سمجھائیں جو اب تک کوری تھیں اور اس طرح کی ضروری زیادتیاں میرے خیال میں آئیں جن پر پہلے کسی نے خامہ فرسائی نہیں کی تھی چنانچہ میں نے اس علم میں ایک کتاب لکھنے پر کمر ہمت باندھی جس میں ان شاء اللہ اس فن کے پراگندہ مسئلوں کو جمع۔ جملہ فوائد کو قلمبند اور اس کے تابناک مضامین کے موتیوں کو سلک تحریر میں پرو کر رہوں۔ تاکہ گو اس علم کی ایجاد میں میرا نمبر دوم ہے لیکن اس کے بکھرے ہوئے جواہر آب دار کی فراہمی اور تفسیر و حدیث کے دو فنون کی تقسیم مکمل بنانے میں مجھے اولیت کا رتبہ ملے۔ پھر جب وہ مکمل و مدون ہو کر عالم ظہور میں جلوہ گر اور طالبین کے لئے فیض گستر ہوئی تو میں نے اس کا نام تحبیر فی علوم التفسیر رکھا اور دیباچہ کے بعد انواع کی حسب ذیل فہرست دی۔

نوع اول و دوم کی اور مدنی۔ نوع سوم و چہارم حضری اور سفری۔ نوع پنجم و ششم نہاری اور لیلی۔ نوع ہفتم و ہشتم صفی اور شتائی۔ نہم و دہم فراشی اور نومی۔ یازدہم اسباب نزول۔ دوازدہم جس کا سب سے اول نزول ہوا۔ سیزدہم جس کا سب سے آخر میں نزول ہوا۔ چہار دہم جس کے نزول کا وقت معلوم ہوا ہے۔ پانزدہم جو صرف قرآن میں نازل ہوا ہے اور کسی دوسرے نبی پر نازل نہیں ہوا۔ شانزدہم جو اس میں سے اور انبیاء پر بھی نازل ہو چکا ہے۔ ہفتدہم جس کا نزول مکرر ہوا۔ ہیزدہم جس کا نزول جدا جدا ہوا۔ نوزدہم جس کا نزول اکٹھا ہوا۔ بسیم۔ اس کے نازل کرنے کی کیفیت اور یہاں تک ہر ایک نوع نزول قرآن سے تعلق رکھتی ہے۔ بست و یکم۔ متواتر۔ بست و دوم۔ آحاد۔ بست و سوم۔ شاذ۔ (۲۴) نبی ﷺ کی قراءتیں۔ (۲۵ و ۲۶) رواۃ اور حفاظ۔ (۲۷) کیفیت تحل۔ (۲۸) عالی اور نازل۔ (۲۹) مسلسل اور یہاں تک انواع کا تعلق سند کے ساتھ تھا۔ (۳۰) ابتداء۔ (۳۱) وقف۔ (۳۲) اِمالہ۔ (۳۳) مد۔ (۳۴) تخفیف ہمزہ۔ (۳۵) ادغام۔ (۳۶) إخفاء۔ (۳۷) قلب کرنا۔ (۳۸) مخارج حروف اور ان سب انواع کا تعلق اداء کے ساتھ ہے۔ (۳۹) غریب۔ (۴۰) معرب۔ (۴۱) مجاز۔ (۴۲) مشترک۔ (۴۳) مترادف۔ (۴۴ و ۴۵) محکم اور متشابہ۔ (۴۶) مشکل۔ (۴۷ و ۴۸) مجمل اور مبین۔ (۴۹) استعارہ۔ (۵۰) تشبیہ۔ (۵۱ و ۵۲) کنایہ اور تعریض۔ (۵۳) وہ عام جو اپنے عموم پر باقی ہے۔ (۵۴) عام مخصوص۔ (۵۵) وہ عام جس سے خصوص مراد لیا گیا ہو۔ (۵۶) جس امر میں کتاب نے سنت کو خاص کیا ہو۔ (۵۷) جس امر میں سنت نے کتاب کی تخصیص کر دی ہو۔ (۵۸) مؤول۔ (۵۹) مفہوم۔ (۶۰ و ۶۱) مطلق اور مقید۔ (۶۲ و ۶۳) نسخ و منسوخ۔ (۶۴) جس پر ایک ہی شخص نے عمل کیا اور وہ حکم بعد میں منسوخ ہو گیا۔ (۶۵) جو صرف ایک ہی شخص پر واجب تھا۔ (۶۶ و ۶۷ و ۶۸) ایجاز۔ اطناب اور مساواة۔ (۶۹) اشباہ۔ (۷۰ و ۷۱) فصل اور وصل۔ (۷۲) قصر۔ (۷۳) احتباك۔ (۷۴) قول بالموجب۔ (۷۵ و ۷۶ و ۷۷) مطابقت۔ مناسبت اور مجانست۔ (۷۸ و ۷۹) توریۃ اور استخدام۔ (۸۰) لف و نشر۔ (۸۱) التفات۔ (۸۲) فواصل اور غایات۔ (۸۳ و ۸۴ و ۸۵) افضل القرآن۔ اس کا فاضل اور اس کا مفضول۔ (۸۶) مفردات القرآن۔ (۸۷) امثال۔ (۸۸ و ۸۹) آداب القاری والمقری۔ (۹۰) آداب المفسر۔ (۹۱) کس کی تفسیر قبول کی جاتی ہے اور کس کی تفسیر رد ہوتی ہے۔ (۹۲) غرائب التفسیر۔ (۹۳) مفسرین کی شناخت۔ (۹۴) کتابت قرآن۔ (۹۵) سورتوں کے نام رکھنے کی وجہ۔ (۹۶) آیتوں اور سورتوں کی ترتیب۔ (۹۷ و ۹۸ و ۹۹) اسماء۔ کنیتیں اور القاب۔ (۱۰۰) مہمات۔ (۱۰۱) اُن لوگوں کے نام جن کے بارہ میں قرآن نازل ہوا۔ (۱۰۲) تاریخ۔ یہاں پر کتاب تحبیر کا دیباچہ ختم ہو گیا اور یہ کتاب فضل خدا سے ۲۷ میں تمام ہوئی اور جن صاحب نے اس کو لکھا تھا وہ بڑے محقق اور میرے شیوخ کے طبقہ میں سے تھے۔ پھر اس کے بعد میرے دل میں خیال آیا کہ میں اور کتاب اس سے بھی زیادہ بسیط۔ مجموع اور مرتب تالیف کروں جس میں شمار و اعداد کا طریقہ اختیار کر کے جہاں تک ممکن ہو مزید انواع کی تلاش اور فوائد کی گردآوری میں جدوجہد سے کام لوں۔ اسی کے ساتھ مجھے یہ بھی خیال تھا کہ اس راہ میں مجھ سے پہلے کسی نے قدم نہیں رکھا ہے اور میں ہی اس میدان کا یکہ تاز ہوں۔ ابھی میں اپنی تالیف شروع کرنے کی فکر ہی میں تھا اور میرا دل ہنوز مذہب تھا کہ اسی اثناء میں مجھ کو یہ اطلاع ملی کہ شیخ امام بدر الدین محمد بن عبد اللہ

زرکشی جو ہمارے شافعی بھائیوں میں سے ایک پچھلے فاضل ہیں انہوں نے اس موضوع پر ایک مکمل اور مبسوط کتاب تالیف کر ڈالی ہے اور اُس کا نام برہان فی علوم القرآن رکھا ہے میں نے بہت جلد یہ کتاب اُن سے منگا کر دیکھی اور اُس کے مطالب پر عبور حاصل کیا میں نے دیکھا تو مؤلف مدوح نے اپنی کتاب کے دیباچہ میں تحریر کیا تھا:

”چونکہ علوم قرآن خارج از حصر و شمار اور اُس کے معانی انداز و قیاس سے باہر ہیں اس لئے اُن میں سے جتنا ہو سکے اُس پر توجہ کرنا واجب معلوم ہوا۔ متقدمین میں سے جو اُمور انجام دینے رہ گئے منجملہ اُن کے ایک امر یہ بھی ہے کہ انہوں نے انواع علوم قرآن کی کوئی کتاب تالیف نہیں کی اور جس طرح لوگوں نے فن حدیث کے مصطلحات وغیرہ لکھے تھے ویسے ہی قرآن کے مصطلحات اور اُس کے انواع پر کوئی مخصوص کتاب نہیں لکھی لہذا میں نے خدا سے مدد چاہی اور اُس کا ہزار ہزار شکر ہے کہ میری آرزو پوری ہوئی تاکہ میں ایک جامع کتاب اس موضوع پر لکھ سکوں اور اگلے لوگوں نے فنون قرآن اور اُس کے نکات و مطالب کی بابت جو کچھ کہا ہے اُن سب کو اُس میں جمع کر دوں میں نے اس کتاب میں دلچسپ و کارآمد معانی اور حکمتوں کو درج کر کے اسے اس قابل بنادیا کہ لوگوں کے دل اسے دیکھ کر حیرت سے دنگ رہ جائیں اور یہ ابواب قرآن کی کلید بن سکے اور یہ کتاب کتاب اللہ کا عنوان ہو سکے۔ مفسر کو اُس کے حقائق کا اکتشاف کرنے میں مدد دے سکے۔ اور اُسے کتاب اللہ کے بعض اسرار اور باریکیوں پر مطلع بنا دے۔ میں نے اس کتاب کا نام البرہان فی علوم القرآن رکھا اور اُس کے انواع فہرست حسب ذیل ہے:

نوع اول۔ سبب نزول کی شناخت میں۔ نوع دوم۔ آیات کے مابین جو مناسبت ہے اُس کا علم حاصل کرنے کے بارے میں۔ نوع سوم۔ فواصل کی شناخت میں۔ نوع چہارم۔ وجوہ اور نظائر کی معرفت میں۔ نوع پنجم۔ علم متناہ۔ نوع ششم۔ علم مبہمات۔ نوع ہفتم اسرار فواح۔ نوع ہشتم۔ سورتوں کے خاتمہ کے بیان میں۔ نوع نہم مکی اور مدنی کی معرفت میں۔ نوع دہم جو سب سے پہلے نازل ہوئی اُس کی شناخت میں۔ نوع یازدہم۔ اس بات کی معرفت کہ قرآن کتنی زبانوں (لغوتوں) میں نازل ہوا۔ نوع دوازدہم۔ قرآن کے نازل کرنے کی کیفیت۔ نوع سیزدہم۔ اُس کے جمع کرنے اور اس بات کا بیان کہ صحابہ میں سے کن کن لوگوں نے اُسے حفظ کیا تھا۔ نوع چہار دہم۔ تقسیم قرآن کی شناخت۔ نوع پانزدہم۔ اُس کے اسماء کی شناخت۔ نوع شانزدہم۔ اس بات کی شناخت کہ قرآن میں لغت حجاز کے علاوہ کیا واقع ہے۔ نوع ہفتم ہم اس بات کی معرفت کہ اُس میں لغت عرب کے سوا کیا آیا ہے۔ نوع ہیزدہم۔ غریب قرآن کی معرفت۔ نوع نوزدہم۔ تعریف کی شناخت۔ نوع بستم۔ معرفت احکام۔ نوع بست وکیم۔ اس بات کی شناخت کہ لفظ یا ترکیب بہترین و فصیح ترین ہے۔ نوع بست و دوم۔ کمی یا بیشی کی وجہ سے اختلاف الفاظ کی معرفت۔ نوع بست و سوم۔ توجیہ قرآن کی معرفت۔ نوع بست و چہارم۔ وقف کا بیان کہ وہ کیا ہے؟ نوع بست و پنجم۔ علوم رسوم الخط۔ نوع بست و ششم۔ فضائل قرآن کی شناخت میں نوع بست و ہفتم۔ خواص قرآن کی معرفت۔ نوع بست و ہشتم۔ اس بات کا بیان کہ آیا قرآن میں کوئی چیز بہ نسبت دوسری چیز کے افضل ہے؟ نوع بست و نہم۔ آداب تلاوت قرآن۔ نوع سی ام۔ اس بیان میں کہ آیا کسی تصنیف، تقریر اور تحریر میں اُس کی کچھ آیتیں استعمال کی جاسکتی ہیں یا نہیں؟ نوع سی وکیم۔ کلام مجید میں آئی ہوئی ضرب الامثال کا ذکر۔ نوع سی و دوم۔ احکام قرآن کی معرفت۔ نوع سی و سوم۔ اُس کے مباحثات (جدل) کا انداز۔ نوع سی و چہارم۔

ناسخ و منسوخ کی شناخت۔ نوع سی و پنجم۔ اُن آیتوں کی معرفت جو وہم دلائی اور اختلاف عیاں کرتی ہیں۔ نوع سی و ششم۔ محکم اور متشابہ کا امتیاز۔ نوع سی و ہفتم۔ صفات باری تعالیٰ میں وارد ہونے والی متشابہ آیات کا حکم۔ نوع سی و ہشتم۔ اعجاز کا بیان۔ نوع سی و نہم۔ وجوب متواتر کی معرفت۔ نوع چہلم۔ اس بات کا بیان کہ سنت نبوی کتاب اللہ کی پیروی کرتی ہے۔ نوع چہل و یکم۔ تفسیر قرآن کی معرفت۔ نوع چہل و دوم۔ وجوہ مخاطبات کی معرفت۔ نوع چہل و سوم۔ کتاب اللہ کی حقیقت و مجاز کا بیان۔ نوع چہل و چہارم۔ کنایات اور تعریض کا ذکر۔ نوع چہل و پنجم۔ معانی کلام کے اقسام کا بیان۔ نوع چہل و ششم۔ اُن امور کا ذکر جو اسالیب قرآن کے متعلق معلوم ہو سکے۔ نوع چہلم و ہفتم۔ ادوات کی معرفت۔ اور یہ بھی معلوم کرنا چاہئے کہ ان انواع میں سے ہر ایک نوع ایسی ہے جس کی تحقیق پر انسان متوجہ ہو تو اپنی تمام عمر اُس کے پیچھے صرف کر دینے کے باوجود بھی اُس سے پوری طرح نبٹ نہیں سکتا مگر ہم نے صرف ہر ایک نوع کے اصول کا بیان کر دینے اور اُس کی چند فصلوں کا ذکر کر دینے پر اکتفا کیا کیونکہ کام بے پایاں تھا اور عمر تھوڑی جس میں یہ امر سرانجام پانا دشوار تھا۔ علامہ زرکشی نے اپنے دیباچہ میں کتاب کی وجہ تالیف اسی قدر بیان کی ہے۔ میں نے اس کتاب کا مطالعہ کر لیا تو مجھے کمال مسرت ہوئی اور میں شکر خدا بجالایا کہ ہنوز میرے لئے بہت بڑا کام کرنے کا موقع ہے۔ میرا عزم روز بروز اپنا کام پورا کرنے کے لئے پختہ ہوتا گیا اور جس تصنیف کی تیاری کا خیال میرے دل و دماغ پر قابض تھا میں اُس کو بہت احتیاط کے ساتھ مرتب کرنے میں مصروف ہوا یہاں تک کہ آخر کار میں نے یہ عظیم الشان اور لائق کتاب تیار کر لی جو فوائد اور خوبی کے لحاظ سے اپنی نظیر آپ کہی جاسکتی ہے۔ میں نے اس کے انواع کی ترتیب کتاب برہان سے کہیں عمدہ اور انسب طریقہ پر کی۔ بعض انواع کو جو کسی دوسری نوع میں شامل کر دینے کے قابل تھیں باہم ملا دیا اور چند انواع کو مزید وضاحت طلب پا کر انہیں علیحدہ اور مستقل نوع کر دیا۔ فوائد اور قواعد کی زیادتی۔ اور پراگندہ مسائل کی فراہمی سے اس کی دلچسپی میں چار چاند لگا دیئے اور اُس کا نام ”اتقان فی علوم القرآن“ رکھا۔ اُمید ہے کہ ناظرین اس کتاب کی ہر ایک نوع کو مفرد تصنیف کے لائق پائیں گے اور اس کے شیریں چشموں سے اس طرح اپنی علمی تشنگی فرو کر سکیں گے کہ پھر اس کے بعد کبھی لب تشنہ ہی نہ ہونے پائیں۔ میں نے درحقیقت اس کتاب کو اپنی اُس بڑی اور مبسوط تفسیر کا مقدمہ بنایا ہے جس کو میں نے اب شروع کیا ہے اور اُس کا نام ”مجمع البحرین و مطلع البدرین۔ الجامع التحریر الروایۃ و تقریر الدراية“ رکھا ہے۔ میں خداوند کریم سے جو لاریب سمیع و مجیب ہے۔ توفیق و ہدایت اور امداد و رعایت کا طالب ہوں و مَا تَوْفِیْقُنِیْ اِلَّا بِاللّٰهِ عَلَیْہِ تَوَكَّلْتُ وَ اِلَیْہِ اُنِیْبُ۔

فہرست انواع کتاب

نوع	مضمون	نوع	مضمون
اول	ناموں کا بیان	مکی اور مدنی آیتوں کی شناخت	
دوم	قرآن کی جمع و ترتیب کا ذکر	حضری اور سفری کی معرفت	
سوم	قرآن کی سورتوں آیتوں کلموں اور حروف کی تعداد	نہاری اور لیلیٰ آیتوں کی شناخت	
چہارم	حفاظ اور رواۃ قرآن کا ذکر	صفیٰ اور شتائی آیتوں کی شناخت	
پنجم	عالی اور نازل کا بیان	فراشی اور نومی آیتوں کی شناخت	
ششم	متواتر کی شناخت کا حال	ارضی اور سماوی آیتوں کی شناخت	
ہفتم	مشہور کا بیان	جوسب سے پہلے نازل ہوئی	
ہشتم	آحاد کا ذکر	جوسب سے بعد میں نازل ہوئی	
نہم	شاذ کی تفصیل	اسباب نزول کا بیان	
دہم	موضوع کا بیان	جو آیات بعض صحابہ کی زبان پر نازل ہوئیں	
یازدہم	مدارج کا ذکر	جن آیتوں کا نزول مکرر ہوا	
دوازدہم	وقف اور ابتداء کا بیان	جن آیتوں کا حکم اُن کے نزول سے بعد نافذ ہوا اور جن کا نزول بعد میں ہوا مگر اُن کا حکم پہلے نافذ ہو گیا تھا	
سیزدہم	اُن آیات کا ذکر جو لفظاً باہم متصل مگر معنی ایک دوسرے سے جدا ہیں	قرآن کے اُن حصص کا بیان جو متفرق طور پر نازل ہوئے اور جن کا نزول ایک ساتھ ہوا۔	
چہار دہم	امالہ فتح اور اس کا بیان جو ان دونوں کے درمیان ہے	قرآن کا کتنا حصہ ملائکہ کی مشایعت کے ساتھ نازل ہوا اور کتنا حصہ تنہا حامل وحی فرشتہ کی معرفت	
پانزدہم	ادغام اظہار اخفاء اور قلب کرنے کا بیان	قرآن کے وہ ٹکڑے جو بعض انبیاء سابقین پر بھی نازل ہو چکے تھے اور وہ حصے جن کا نزول صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ہوا	
شانزدہم	مد اور قصر کا ذکر	کیفیت نزول کا بیان	
ہفت دہم	تخفیف ہمزہ کا بیان	اسماء قرآن اور اُس کی سورتوں کے	
	تحل قرآن کی کیفیت		
	آداب تلاوت قرآن		
	معرفت غریب القرآن		
	قرآن میں لغت حجاز سے باہر کا کون سا لفظ آیا ہے؟		

نوع	مضمون	نوع	مضمون
سی و ہشتم	قرآن میں لغت عرب سے باہر کون سا لفظ آیا ہے؟	پنجاہ و نہم	فواصل آیات کا حال
سی و نہم	وجوہ و نظائر کی شناخت	ہشتم	سورتوں کے ابتدائی حصوں کا ذکر
چہلم	ان ادوات (حروف و کلمات) کے معانی جن کی مفسر کو ضرورت لاحق ہوتی ہے	شت و یکم	سورتوں کے آخری حصوں کا ذکر
چہل و یکم	معرفت اعراب القرآن	شت و دوم	آیات اور سورتوں کی مناسبت کا بیان
چہل و دوم	ان ضروری قواعد کے بیان میں جن کا ایک مفسر محتاج ہوتا ہے	شت و سوم	متشابہ آیتوں کا ذکر
چہل و سوم	محکم و متشابہ کا ذکر	شت و چہارم	اعجاز القرآن
چہل و چہارم	مقدم و مؤخر قرآن کا بیان	شت و پنجم	ان علوم کا ذکر جو قرآن سے مستنبط ہوئے ہیں
چہل و پنجم	اس کے خاص و عام کا ذکر	شت و ششم	امثال قرآن کا ذکر
چہل و ششم	اس کے مجمل اور بسین کا حال	شت و ہفتم	اقسام قرآن کا بیان
چہل و ہفتم	ناسخ و منسوخ کا بیان	شت و ہشتم	قرآن کے جدل (مناظرہ) کا ذکر
چہل و ہشتم	مشکل اور اختلاف کا وہم دلانے والے	شت و نہم	اسماء کنیتیں اور القاب
چہل و نہم	اور متناقض حصوں کا ذکر	ہفتاد و یکم	مہمات قرآن کا ذکر
پنجاہ و یکم	مطلق اور مقید کا بیان	ہفتاد و دوم	ان لوگوں کے نام جن کے بارے میں قرآن نازل ہوا
پنجاہ و دوم	منطوق اور مفہوم کا ذکر	ہفتاد و سوم	فضائل قرآن کا ذکر
پنجاہ و سوم	قرآن کے وجوہ مخاطبات کا بیان	ہفتاد و چہارم	قرآن کے افضل اور فاضل حصے
پنجاہ و چہارم	اس کی حقیقت اور مجاز کا ذکر	ہفتاد و پنجم	مفردات قرآن
پنجاہ و پنجم	تشبیہ اور استعارات کا بیان	ہفتاد و ششم	خواص قرآن
پنجاہ و ششم	کنایات اور تعریض کا ذکر	ہفتاد و ہفتم	رسوم الخط اور کتاب قرآن کے آداب
پنجاہ و ہفتم	حصر اور اختصاص کا بیان	ہفتاد و ہشتم	تاویل اور تفسیر قرآن کی معرفت اور اس کے شرف اور اس کی ضرورت کا بیان
پنجاہ و ہشتم	ایجاز اور اطناب کا بیان	ہفتاد و نہم	مفسر کی شرطیں اور اس کے آداب کا بیان
	خبر اور انشاء کا ذکر	ہشتاد و یکم	غرائب التفسیر
	بدائع قرآن کا بیان	ہشتاد و دوم	طبقات مفسرین

اور یہ اتنی انواع اس طرح ہوئی ہیں کہ کئی کئی انواع کو باہم شامل کر کے ایک نوع بنا دیا گیا ہے ورنہ اگر سب کو جدا جدا کیا جاتا تو غالباً تین سو سے زیادہ انواع بن جاتیں۔ اور جن انواع کا میں نے ذکر کیا ہے ان میں سے بیشتر انواع ایسی

ہیں کہ ان پر جدا جدا مستقل تصانیف موجود ہیں اور ان میں سے بہت سی کتابیں میں نے خود بھی مطالعہ کی ہیں۔ ایسی کتابیں جو میری کتاب اتقان کے موضوع پر تصنیف ہوئی ہیں علاوہ اس کے کہ وہ اس کتاب کے مقابلہ میں کوئی حقیقت نہیں رکھتیں اور اس کی پاسنگ بھی نہیں ہو سکتیں ان کی تعداد بھی چند سے زائد نہیں اور وہ حسب ذیل ہیں۔

فنون الافنان فی علوم القرآن مصنفہ ابن جوزی۔ جمال القراء مصنفہ شیخ علم الدین سخاوی۔ المرشد الوجیز فی علوم تعلق بالقرآن العزیز مصنفہ ابی شامہ۔ البرہان فی مشکلات القرآن مصنفہ ابی المعالی عزیزی بن عبد الملک معروف بہ ”شیدلہ“۔ اور یہ سب کتابیں میری کتاب کی ایک نوع کے مقابلہ میں بھی وہی ہستی رکھتی ہیں جو ناپید کنار ریگزار کے روبرو ایک مشت خاک اور بحر زار کے سامنے ایک قطرہ آب کی ہو سکتی ہے۔

جن کتابوں سے میں نے اپنی اس کتاب کی ترتیب و تالیف میں مدد لی ہے ان کی فہرست ذیل میں درج کرتا ہوں:

تفسیر ابن جریر۔ تفسیر ابن ابی حاتم۔ تفسیر ابن مردویہ۔ تفسیر ابی الشیخ۔ تفسیر ابن حبان۔ تفسیر فریابی۔ تفسیر عبدالرزاق۔ تفسیر ابن المنذر۔ تفسیر سعید بن منصور جو اس کی کتاب سنن کا ایک جزو ہے۔ تفسیر حاکم جو اس کی کتاب مستدرک کا ایک جزو ہے۔ تفسیر حافظ عماد الدین بن کثیر۔ فضائل القرآن مصنفہ ابن الضریس۔ فضائل القرآن مصنفہ ابن ابی شیبہ۔ المصاحف مصنفہ ابن ابی داؤد۔ المصاحف مصنفہ ابن اشتبہ۔ الرد علی من خالف مصحف عثمان مصنفہ ابن ابی بکر انباری۔ اخلاق حملۃ القرآن مؤلفہ آجری۔ التبیان فی آداب حملۃ القرآن مصنفہ نووی۔ شرح بخاری مصنفہ ابن حجر۔ ان کے علاوہ حدیث کی بے شمار جامع کتابوں پر نظر ڈالی اور سینکڑوں مسند مطالعہ کئے۔ قراءات اور تعلقات ادا کی کتابوں میں سے سخاوی کی کتاب جمال القراء۔ ابن جرزی کی کتاب نشر و تقریب۔ ہذلی کی کتاب الکامل۔ واسطی کی کتاب الارشاد فی القراءات العشر۔ ابن غلبون کی کتاب الشواذ۔ ابن انباری سجاوندی۔ نحاس۔ الدانی۔ عمانی اور ابن الککراوی کی تصنیف کردہ کتابیں موسوم بہ الوقف والابتداء۔ اور ابن القاصح کی تصنیف کتاب قرۃ العین الفتح والامالہ و بین اللفظین وغیرہ پر نظر ڈالی۔ لغات۔ غریب۔ عربیت اور اعراب کی کتابوں میں سے مفردات لقرآن مصنفہ امام راغب اصفہانی۔ غریب القرآن مصنفہ ابن قتیبہ اور مصنفہ العزیزی (ہردو) وجوہ و نظائر مصنفہ نیشاپوری و ابن الصمد (ہردو) الواحد والجمع فی القرآن مصنفہ ابن ابی الحسن اخفش۔ الاوسط الزاویہ مصنفہ ابن الانباری یشرح التسهيل والارشاف مصنفہ ابی حیان۔ المغنی مصنفہ ابن ہشام الحلی۔ الدانی فی حروف المعانی مصنفہ ابن أم قاسم۔ اعراب القرآن مصنفہ ابی البقاء والسمین و سفاسی و منتخب الدین (ہر چار) ابن جنی کی کتابیں۔ المحتسب فی توجیہ الشواذ۔ الخصائص۔ الخاطریات اور ذالقدامالی۔ مؤلفہ ابن حاجب۔ المعرب مؤلفہ جوالیقی۔ مشکل القرآن مصنفہ ابن قتیبہ اور اللغات التي نزل بها القرآن مصنفہ ابی القاسم محمد بن عبد اللہ۔

احکام اور ان کے تعلقات کی کتابوں میں سے کتاب احکام القرآن مصنفہ قاضی اسماعیل و بکر بن علاء و ابی بکر رازی و الکلیا الہر اسی و ابن العربی و ابن الغرس اور ابن خونیز منداد (ساتویں کتابیں) کتاب النسخ و المنسوخ مصنفہ مکی و ابن الحصار و سعیدی و ابی جعفر النحاس و ابن العربی و ابی داؤد سجستانی و ابی عبید القاسم بن سلان اور عبد القاہر بن طاہر تہمی (ہر نہ کتب) اور کتاب الامام فی ادلۃ الاحکام مصنفہ شیخ عز الدین بن عبد السلام کا مطالعہ کیا۔

اعجاز اور فنون بلاغت کے متعلق کتابوں میں خطابی، زبانی، ابن سراقہ، قاضی ابی بکر باقلانی، عبد القادر جرجانی اور امام فخر

الدین کی تصنیف کردہ کتابوں موسوم بہ اعجاز القرآن کا مطالعہ کیا۔ ابن ابی الاصبغ کی کتاب البرہان اور زملکانی کی کتاب البرہان کو مع اس کے مختصر رسالہ المجید کے دیکھا۔ ابن عبد السلام کی کتاب مجاز القرآن پر نظر ڈالی۔ ابن قیم کی کتاب الایجاز فی المجاز پر نظر ڈالی۔ پھر زملکانی کی کتابوں نہایت التامیل فی اسرار التنزیل۔ التبیان فی البیان اور المنہج المفید فی احکام التوکید کی سیر کی۔ ابن ابی الاصبغ کی دو کتابیں تحبیر اور الخواطر السوانح فی اسرار الفوائج مطالعہ کیں۔ شرف البارزی کی کتاب اسرار التنزیل دیکھی۔ کتاب قصی القریب مصنفہ تنوخی۔ منہاج البلغاء مصنفہ حازم۔ الحمدہ مصنفہ ابن رشیق۔ الصناعتین مصنفہ عسکری۔ المصباح مصنفہ بدرالدین بن مالک۔ التبیان مصنفہ طبری۔ الکلیات مصنفہ جرجانی۔ الاغریض فی الفرق بین الکلیات والتعریض مصنفہ شیخ تقی الدین سبکی اور انہی کی دوسری کتاب الاقتناص فی الفرق بین الحصر والاختصاص بھی زیو مطالعہ رکھی۔ کتاب عروس الافراح شیخ تقی الدین کے فرزند علامہ بہاؤ الدین کی مصنفہ بھی دیکھی۔ مزید بریں کتاب روض الافہام فی اقسام الاستفہام مصنفہ شیخ شمس الدین بن الصانع۔ انہی کی دوسری تصنیف نشر البعیر فی اقامۃ الظاہر مقام الضمیر اور دو کتابیں اور بھی ان کی ہی دیکھیں جن کے نام بالمقدمۃ فی سرالفاظ المتقدمہ اور احکام الرائے فی احکام الآئے تھے اور غیر ازیں کتاب مناسبات ترتیب السور مصنفہ ابی جعفر بن الزبیر۔ کتاب فواصل الآیات مصنفہ طوقی۔ کتاب الشل السار مصنفہ ابن اثیر۔ کتاب کنز البراعۃ مصنفہ ابن اثیر اور شرح بدیع قدامۃ مصنفہ موفق عبداللطیف کی سیر سے بھی فوائد حاصل کئے۔

اور مذکورہ بالا خاص فنون و مباحث کی کتابوں کو چھوڑ کر جن متفرق اور انواع قرآن کی کتابوں کا مطالعہ کیا وہ یہ ہیں۔ البرہان فی تشابہ القرآن مصنفہ کرمانی۔ درۃ التنزیل وغرۃ التادیل فی الممتشابہ مصنفہ ابی عبداللہ الرازی۔ کشف المعانی فی الممتشابہ والمثانی مصنفہ قاضی بدرالدین بن جماعۃ۔ امثال القرآن مصنفہ ماوردی۔ اقسام القرآن مصنفہ ابن قیم۔ جواہر القرآن مصنفہ غزالی۔ التعریف والاعلام فیما وقع فی القرآن من الاسماء والاعلام مصنفہ سہیلی اور اس کا حاشیہ مصنفہ ابن عساکر۔ التبیان فی مبہمات القرآن مصنفہ قاضی بدرالدین بن جماعۃ۔ اسماء من نزل فیہم القرآن مصنفہ اسماعیل ضریر۔ ذات الرشید فی عدد الآئے وشرحہا مصنفہ موصلی۔ شرح آیات الصفات مصنفہ ابن اللبان اور الدر المنظم فی منافع القرآن العظیم مصنفہ یافعی۔ رسم الخط کی کتابوں میں سے المقنع مصنفہ الدانی۔ شرح الرامیۃ مصنفہ سخاوی اور اسی کی شرح مصنفہ ابن جبارہ کا مطالعہ کیا۔

اور جامع کتابوں میں سے بدائع الفوائد مصنفہ ابن قیم۔ کنز الفوائد مصنفہ شیخ عزالدین عبدالسلام الغرر۔ والدرر مصنفہ شریف مرتضیٰ۔ تذکرہ مصنفہ بدر بن صاحب۔ جامع الفنون مصنفہ ابن شہیب حنبلی النفیس مصنفہ ابن جوزی اور البستان مصنفہ ابی الیث سمرقندی وغیرہ کو دیکھا۔

اور جو مفسر محدث نہ تھے ان کی حسب ذیل تفسیروں پر نظر ڈالی۔ کشاف اور اس کا حاشیہ مصنفہ طبری۔ تفسیر امام فخر الدین اصفہانی 'حونی' ابی حیان 'ابن عطیہ' القشیری 'المرسی' ابن الجوزی 'ابن عقیل' ابن رزین 'الواحدی' الکواشی 'الماوردی' سلیم رازی 'امام الحرمین' ابن یرجان 'ابن بریرۃ' اور ابن المنیر کی تفسیریں امالی رافعی علی الفاتحہ مقدمہ تفسیر ابن النقیب الغرائب والعجائب مصنفہ کرمانی اور قواعد فی التفسیر مصنفہ ابن تیمیہ۔

اور اب خدائے لایزال کی امداد سے اصل مقصود کو آغاز کرنے کا وقت آ گیا۔

آغاز کتاب

نوع اول۔ مکی اور مدنی کی شناخت کا بیان: ایک جماعت نے اس عنوان پر مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں کہ منجملہ ان کے مکی اور عزدیرینی بھی دو اشخاص ہیں۔ مکی اور مدنی کی شناخت کا ایک فائدہ یہ ہے کہ متاخر آیتوں کا علم حاصل ہوتا ہے اور جو بعد میں نازل ہونے کے باعث یا کسی سابق حکم کی ناسخ ہوں گی اور یا اس حکم کے عموم کی تخصیص کر دیں گی لیکن یہ دوسری شق ان لوگوں کے خیال کے مطابق نکلتی ہے جو شخص کی تاخیر مناسب تصور کرتے اور رومانے ہیں۔

ابوالقاسم حسن بن محمد بن حبیب غیشا پوری اپنی کتاب التنبیہ علی فضل علوم القرآن میں لکھتے ہیں کہ ”علوم قرآن میں سب سے اشرف علم نزول قرآن اُس کی جہات اور مکہ اور مدینہ میں نازل ہونے والی سورتوں کی ترتیب کا علم ہے اور اس بات کا جاننا کہ کون سی سورت مکہ میں نازل ہوئی مگر اُس کا حکم مدنی ہے اور کون سی سورت مدینہ میں نازل ہوئی جس کا حکم مکی ہے اور یہ کہ مکہ میں اہل مدینہ کی بابت کیا حکم نازل ہوا اور مدینہ میں اہل مکہ کی نسبت کیا بات اُتری۔ نیز جو اس امر کے مشابہ ہے کہ مکی آیت مدنی کے حق میں اور مدنی آیت مکی کے بارے میں نازل ہوئی ہو۔ حجۃ بیت المقدس طائف اور حدیبیہ میں نازل ہونے والی سورتوں کا علم رکھنا اور اس بات سے واقف ہونا کہ کون سی سورت رات کے وقت اُتری تھی اور کون سی دن کے وقت یا کون سی سورۃ فرشتوں کی جماعت کی مشایعت کے ساتھ اُتری اور کس سورت کا نزول تنہا جبریل امین ہی کی معرفت ہوا۔ پھر مکی سورتوں میں مدنی آیتوں کا علم رکھنا اور مدنی سورتوں کی مکی آیتوں سے واقف ہونا اور اس بات کو جاننا کہ مکہ سے مدینہ میں کس قدر قرآن لایا گیا اور مدینہ سے مکہ کو کتنا حصہ قرآن کا لے جایا گیا اور کتنا حصہ قرآن کا مدینہ سے ملک حبشہ کو لے گئے تھے اور کون سی آیت مجمل اُتری۔ اور کس آیت کا نزول اُس کی تفسیر کے ساتھ ہوا اور کس سورتوں میں اس بات کا اختلاف ہے کہ بعض اشخاص اُنہیں مکی بتاتے ہیں اور بعض اُن کو مدنی کہتے ہیں۔ غرضیکہ یہ پچیس وجہیں ایسی ہیں کہ جو شخص ان کو بخوبی نہ جانتا ہو اور ان میں باہم امتیاز نہ کر سکے اُس کے لئے ہرگز جائز نہ ہوگا کہ وہ کتاب اللہ کے متعلق کچھ کلام کر سکے۔“ میں کہتا ہوں کہ میں نے ان سب وجوہ کو نہایت تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے اور ان میں سے بعض باتوں کی مستقل ایک نوع قرار دی ہے اور چند باتوں کو اور انواع کے شمول میں ذکر کر دیا ہے۔ ابن عربی اپنی کتاب النسخ والسنوخ میں لکھتے ہیں: ”قرآن کی بابت اجمالی طور پر ہم کو یہ علم حاصل ہوا ہے کہ اُس میں مختلف مکی مدنی سفری حضری لیلیٰ نہاری سماوی اور ارضی حصے ہیں ان کے علاوہ بعض حصے آسمان و زمین کے مابین معلق نازل ہوئے ہیں اور کچھ زیر زمین غار کے اندر بھی اُترے ہیں۔“ اور ابن النقیب اپنی تفسیر کے مقدمہ میں لکھتا ہے: ”قرآن منزل کی چار قسمیں ہیں محض مکی محض مدنی وہ کہ اُس کا بعض حصہ مکی ہے اور کچھ حصہ مدنی اور وہ حصہ جو نہ مکی ہے اور نہ مدنی۔“

مکی اور مدنی آیات اور سورتوں کے بارے میں لوگوں کی تین اصطلاحیں ہیں جن میں سے زیادہ مشہور اصطلاح یہ ہے کہ جو حصہ قرآن کا ہجرت سے پہلے نازل ہوا وہ مکی ہے اور بعد ہجرت کے جس قدر قرآن کا نزل ہوا وہ مدنی۔ بعد از ہجرت نازل ہونے والے حصہ میں اُن تمام سورتوں کی حالت یکساں مانی جاتی ہے جو عام الفتح اور عام حجة الوداع میں بمقام مکہ یا اور کسی سفر میں نازل ہوئیں۔ عثمان بن سعید رازی نے یحییٰ بن سلام کی سند سے اس حدیث کی تخریج کی ہے کہ

”خاص مکہ میں اور سفر حجرت کے اثناء میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ پہنچنے سے قبل جس قدر حصہ کلام اللہ کا ابراوہ تو لکی ہے اور رسالتکاب کے مدینہ میں آ جانے کے بعد آپ کے سفروں کی حالت میں جس حصہ کا نزول ہوا وہ مدنی کے ساتھ شامل ہے۔ اور یہ ایک عمدہ اثر ہے کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ از روئے اصطلاح سفر ہجرت کے اثناء میں جو حصہ قرآن کا نازل ہوا وہ مکی شمار ہوتا ہے دوسری اصطلاح میں مکی اسی کو کہتے ہیں جس کا نزول مکہ میں ہوا خواہ بعد ہجرت ہی کیوں نہ ہوا اور مدنی وہ ہے جس کا نزول مدینہ میں ہوا۔ اس اصطلاح کے اعتبار سے دونوں باتوں میں واسطہ کا ثبوت بہم پہنچتا ہے اور سفر کی حالتوں میں نازل ہونے والا ٹکڑا مکی اور مدنی کچھ بھی نہیں کہلا سکتا۔ طبرانی اپنی کتاب کبیر میں ولید بن مسلم کے طریق سے بواسطہ عقیق بن معدان از سلیم بن عامر از ابی امامہ اس حدیث کی تخریج کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”قرآن تین جگہوں میں نازل کیا گیا ہے مکہ مدینہ اور شام میں۔“ ولید کہتا ہے کہ ”شام“ سے بیت المقدس مراد ہے مگر شیخ عماد الدین بن کثیر کہتے ہیں کہ لفظ شام کی تفسیر ”تبوک“ کے ساتھ کرنا زیادہ مناسب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مکہ میں اُس کے قرب و جوار کے مقامات مثلاً منیٰ عرفات اور حدیبیہ بھی داخل ہیں اور مدینہ میں اُس کے نزدیک واقع ہونے والے مضافات جیسے بدر اُحد اور سلع اور تیسری اصطلاح یہ ہے کہ مکی وہ حصہ ہے جو اہل مکہ کی جانب خطاب کرنے کے لئے نازل ہوا اور مدنی وہ جس کا روئے خن اہل مدینہ کی طرف ہے اور یہ خیال ابن مسعود کے اُس قول سے پیدا ہوا ہے جس کا ذکر آگے چل کر آئے گا۔ قاضی ابوبکر اپنی کتاب اخبار میں لکھتے ہیں ”مکی اور مدنی کی شناخت میں صرف صحابہ اور تابعین کی یاد سے رجوع لایا جاسکتا ہے خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں کوئی قول نہیں وارد ہوا ہے کیونکہ اُن کو منجانب اللہ اس کی بابت کچھ حکم نہیں ہوا تھا اور نہ خدا نے اس بابت کا علم اُمت کے فرائض میں داخل کیا تھا اور اگر بعض حصص قرآن کے بارے میں اہل علم پر ناخ و منسوخ کی تاریخ سے باخبر ہونا واجب نظر آتا ہے تو اس کی شناخت کے لئے قول نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسرے ذرائع بھی کارآمد ہو سکتے ہیں۔“

امام بخاری نے باسناد ابن مسعود سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا: ”اس ذات پاک کی قسم جس کے سوا کوئی معبود قابل پرستش نہیں کہ کتاب اللہ کی کوئی آیت ایسی نازل نہیں ہوئی جس کی نسبت میں یہ نہ جانتا ہوں کہ وہ کس کے بارے میں اور کہاں نازل ہوئی ہے۔“ ایوب کا قول ہے کہ کسی شخص نے عکرمہ سے ایک آیت قرآن کی بابت سوال کیا تو عکرمہ نے کہا: ”یہ آیت اس پہاڑ کے دامن میں نازل ہوئی تھی“ اور کوہ سلع کی جانب اشارہ کیا۔ ابو نعیم نے اس حدیث کی تخریج اپنی کتاب حلیہ میں کی ہے اور ابن عباسؓ وغیرہ سے بھی مکی اور مدنی کا شمار دینا وارد ہوا ہے اور میں اُن تمام باتوں کو بیان کروں گا جو اس کے متعلق مجھے معلوم ہوئی ہیں پھر اس کے بعد مختلف فیہ سورتوں کی بھی تفصیل دوں گا۔ ابن سعد اپنی کتاب طبقات میں لکھتے ہیں: ”مجھے واقف ہے کہ اُن سے قد امۃ بن موسیٰ نے بواسطہ ابی سلمۃ الحضرمی یہ روایت کی کہ ابی سلمہ نے ابن عباسؓ کو یوں کہتے سنا: ”ابن عباسؓ نے فرمایا میں نے ابی بن کعبؓ سے اُس حصہ قرآن کی بابت سوال کیا جس کا نزول مدینہ میں ہوا تھا تو اُنہوں نے یہ جواب دیا: ”مدینہ میں صرف ستائیس سورتیں نازل ہوئی ہیں اور باقی تمام قرآن مکہ میں اُترا۔“ ابو جعفر لنحاس اپنی کتاب النسخ و المنسوخ میں تحریر کرتے ہیں: ”مجھ سے یحوت بن المزروع نے اور اُس سے ابو حاتم سہل بن محمد سجستانی نے بواسطہ ابو عبیدہ معمر بن ایشی اور ابو عبیدہ نے بروایت یونس بن حبیب بیان کیا ہے کہ یونسؓ نے

کہا: ”میں نے ابا عمرو بن العلاء کو یہ کہتے سنا کہ اُس نے مجاہد سے قرآن کی مکی اور مدنی آیتوں کی تلخیص کی درخواست کی تو مجاہد نے فرمایا: ”میں نے اس بات کو ابن عباسؓ سے دریافت کیا تھا تو انہوں نے فرمایا سورۃ انعام جملہ ایک ہی بار مکہ میں نازل ہوئی ہے اس لئے وہ مکہ ہے مگر اُس کی تین آیتیں مدینہ میں نازل ہوئیں یعنی ”قُلْ تَعَالَوْا اتْلُ سَعْتِیْنَ آیتوں کے خاتمہ تک اور سورۃ انعام سے قبل کی سورتیں سب مدنی ہیں اور مکہ میں حسب ذیل سورتوں کا نزول ہوا۔ اَعْرَافُ، یُونُسُ، هُودُ، یُوسُفُ، رَعْدُ، اِبْرَہِیْمُ، الْحَجَرُ، النَّخْلُ لیکن اس کی تین آخری آیتیں مکہ اور مدینہ کے مابین اُس وقت اتری تھیں جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُحد سے واپس آرہے تھے۔ بنی اسرائیل، الکھف، مریم، طہ، انبیاء، الحج مگر اس کی تین ”آیتیں“ هٰذَا خُصْمَانِ سے تین آیتوں کے خاتمہ تک مدینہ میں اتری ہیں۔ المؤمنون، الفرقان، الشعراء بجز پانچ آخری آیتوں کے جن کا نزول مدینہ میں ہوا یعنی ”وَالشَّعْرَاءُ یَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ“ سے آخری سورۃ کی پانچ آیتوں تک۔ النمل، القصص، العنکبوت، الروم، لقمان سوائے تین آیتوں کے کہ وہ مدینہ میں نازل ہوئیں یعنی اَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا کَمَنْ کَانَ فَاسِقًا“ سے تین آیتوں کے خاتمہ تک۔ سَبَا، فَاطِرُ، یَسَ، الصَّافَات، ص، الزمر بجز ان تین آیتوں کے جو وحشی قاتل حمزہؓ کی بابت مدینہ میں نازل ہوئیں۔ ”یَا عِبَادِی الذِّیْنَ اَسْرَفُوْا“ سے آخری آیات ثلاث تک۔ ساتوں حم کی سورتیں۔ ق، الذاریات، الطور، النجم، القمر، الرحمن، الواقعة، الصف، التغابن باستثنائے چند آخری آیتوں کے جو مدینہ میں نازل ہوئیں۔ الْمُلْک، ن، الْحَاقَّة، سَأَلَ سَائِلٌ، نوح، الجن، المزمل باستثنائے دو آیتوں کے یعنی ”لَیْسَ اِنَّ رَبَّکَ یَعْلَمُ اِنَّکَ تَقُوْمُ“ سے آخر تک اور پھر سورۃ المدثر سے آخر قرآن تک۔ باستثنائے سورت ہائے اذا زلزلت، اذا جاء نصر اللہ، قُلْ هُوَ اللہُ اَحَدٌ، قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَق اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاس کے کہ یہ سب مدنی سورتیں ہیں۔ باقی کل حصہ مکہ ہی میں نازل ہوا اور مدینہ میں ذیل کی سورتیں نازل ہوئی ہیں۔ الانفال، براءۃ، النور، الاحزاب، محمد، الفتح، الحجرات، الحديد اور اس کے بعد کی کل سورتیں سورۃ تحریم تک۔ اس طویل حدیث کی تخریج اسی طرح پر کی گئی ہے اور اس کے اسناد جید ہیں اور اس کے راوی سب ثقہ اور عربی زبان دانی کے مشہور علماء ہیں۔

اور بیہقی نے اپنی کتاب دلائل النبوة میں بیان کیا ہے: ”ہم کو ابو عبد اللہ الحافظ نے خبر دی اور اُن کو ابو محمد زیاد العدل نے بروایت محمد بن اسحاق اور اُس نے بروایت یعقوب بن ابراہیم الدورقی بیان کیا کہ اُس سے احمد بن نصر بن مالک الخزاعی نے بواسطہ علی بن الحسین بن واقد بیان کیا ہے کہ علی نے اپنے باپ حسین بن واقد سے بروایت یزید نحوی از عکرمہ و حسین بن ابی الحسن بیان کیا تھا کہ عکرمہ اور حسین بن ابی الحسن نے کہا: ”خداوند کریم نے مکہ میں قرآن کا جس قدر حصہ نازل فرمایا وہ حسب ذیل ہے: اقرا باسم ربک سورۃ ن، سورۃ مزمل، مدثر، تبت ید ابی لہب، اذا الشمس کورت، سبح اسم ربک الاعلیٰ، واللیل اذا یغشی، والفجر، والضحیٰ، الم نشرح، العصر، العادیات، الکوثر، الهاکم التکائر، ارایت، قُلْ یَا اَیُّهَا الْکَافِرُوْنَ، اصحاب الفیل، الفلق، قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاس، قُلْ هُوَ اللہُ اَحَدٌ، النجم، عبس، انا انزلناہ، والشمس وضحاها، والسماء ذات البروج، والتین والزیتون، لایلاف قریش، القارعة، لا اقسیم بیوم القیامۃ، الہمزۃ، المرسلات، ق، لا اقسیم بهذا البلد، والسماء والطارق، اقتربت الساعة، ص، الجن، یس، الفرقان، الملائکہ، طہ، الواقعة، طسم، طس، بنی اسرائیل، التاسعة، ہود“

یوسف، اصحاب الحجر، الأنعام، الصافات، لقمان، سبا، الزمر، المؤمن، حم الدخان، حم السجدة، حمعسق، حم الزحرف، الجاثیة، الاحقاف، الذاریات، الغاشیة، اصحاب الکھف، النحل، نوح، ابراهیم، الانبیاء، المؤمنون، الم السجدة، الطور، تبارک، الحاقة، سأل، عم یتسألون، النازعات، اذا السماء انشقت، اذا السماء انفطرت، الروم اور العنکبوت کی سورتیں۔

اور مدینہ میں مندرجہ تحت سورتیں نازل کی گئیں: وینل للمطففین، البقرة، آل عمران، الانفال، الاحزاب، المائدہ، الممتحنہ، النساء، اذا زلزلت، الحديد، محمد، الرعد، الرحمن، هل اتی علی الانسان، الطلاق، لم یکن، الحشر، اذا جاء نصر اللہ، النور، الحج، المنافقون، المجادلۃ، الحجرات، یا ایہا النبی لم تحرم، الصف، الجمعة، التغابن، الفتح اور براءۃ کی سورتیں۔ بیہقی کہتے ہیں کہ ”التاسعة“ سے سورۃ یونس مراد ہے اور وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ مذکورہ فوق روایت میں سورۃ فاتحہ سورۃ الاعراف اور کھیعص مکہ میں نازل ہونے والی سورتیں ساقط ہو گئی ہیں یعنی ذکر کرنے سے رہ گئی ہیں۔

بیہقی کہتے ہیں: ”مجھ سے علی بن احمد بن عبدان نے“ اور اس نے احمد بن عبید الصفار سے بروایت محمد بن الفضل از اسماعیل بن عبد اللہ بن زرارۃ الرقی حسب روایت عبد العزیز بن عبد الرحمن القرشی از خسیف از مجاہد از عباس روایت کی ہے کہ ابن عباس نے کہا: ”سب سے پہلے خداوند کریم نے اپنے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن کا ٹکڑا ”اقراء باسم ربک“ نازل فرمایا ہے“ پھر اسی مذکورہ فوق حدیث کے معنی اور ان سورتوں کا ذکر کیا جو پہلی روایت سے مکہ میں نازل ہونے والی سورتوں کا ذکر کرتے ہوئے ساقط ہو گئی تھیں۔ بیہقی بیان کرتے ہیں کہ اس حدیث کا شاہد تفسیر مقاتل وغیرہ میں بھی پایا جاتا ہے اور اسی کے ساتھ مذکورہ فوق صحیح و مرسل حدیث کا شاہد بھی ملتا ہے۔

ابن الضریس اپنی کتاب فضائل القرآن میں لکھتے ہیں مجھ سے محمد بن عبد اللہ بن ابی جعفر رازی نے اور اس سے عمرو بن ہرون نے بروایت عثمان بن عطاء خراسانی جو اپنے باپ سے راوی ہے اور اس کا باپ ابن عباس سے روایت کرتا ہے یہ بیان کیا کہ ابن عباس نے فرمایا صورت یہ تھی کہ جس وقت مکہ میں کسی سورۃ کا نزول آغاز ہوتا تھا تو وہ مکہ ہی میں لکھی جاتی تھی اور پھر خداوند کریم کو اس سورت میں جس قدر زیادتی کرنی منظور ہوتی اُسے بڑھاتا جاتا اور سب سے پہلے قرآن کا جو حصہ نازل ہوا وہ ”اقراء باسم ربک“ تھا۔ اس کے بعد سورۃ ن بعد از ان یا ایہا المزمحل از ان بعد یا ایہا المدثر پھر تبت یدا ہی لہب بعد اذا الشمس کورت اس کے بعد سبح اسم ربک الاعلیٰ بعد والیل اذا یغشی از ان بعد والفجر کس والضحیٰ بعد از ان الم نشرح پھر العصر بعدہ والعادیت از ان بعد انا اعطیناک اس کے بعد الهاکم التکاثر پھر ارایت الذی بعد از ان قل یا ایہا الکافرون۔ پس اَلَمْ تَرَ کَیْفَ فَعَلَ رَبُّکَ اور اسی طرح بہ ترتیب یکے بعد دیگرے سورتہائے قل اعوذ برب الفلق، قل اعوذ برب الناس، قل هو اللہ احد، النجم، عبس، انا انزلناہ فی لیلۃ القدر، والشمس وضحاها، والسماء ذات البروج، والتین والزیتون، لایلاف قریش، القارعة، لا اقسام بیوم القیامۃ، ویل لکل ہمزة، والمرسلات، ق، لا اقسام بهذا البلد، والسماء والطارق، اقتربت الساعة، ص، الاعراف، قل اوحی، یسن، الفرقان، الملائکۃ، کھیعص، طہ، الواقعة، طسم، الشعراء، طس، القصص، بنی

اسرائیل، یونس، ہود، یوسف، الحجر، الانعام، الصافات، لقمان، سبا، الزمر، حم المؤمن، حم السجدة، حمعسق، حم، الزخرف، الدخان، الجاثیة، الاحقاف، الذاریات، الغاشیة، الکہف، النحل، انا ارسلناک فرحاً، سورة ابراهیم، الانبیاء، المؤمنین، تنزیل السجدة، الطور، تبارک الملک، الحاقة، سال، عم یتساء لون، النازعات، اذا السماء انفطرت، اذا السماء انشقت، الروم، العنکبوت، اورویل للمطففین نازل ہوئیں اور یہ وہ سورتیں ہیں جنہیں خداوند کریم نے مکہ میں نازل فرمایا پھر ان کے بعد مدنی سورتوں کا نزول اس ترتیب سے ہوا۔ سورة البقرة، الانفال، آل عمران، الاحزاب، الممتحنة، النساء، اذا زلزلت، الحديد، القتال، الرعد، الرحمن، الانسان، الطلاق، لم یکن، الحشر، اذا جاء نصر الله، النور، الحج، المنافقون، المجادلة، الحجرات، التحريم، الجمعة، التغابن، الصف، الفتح، المائدة اور سب سے آخر میں سورة براءة۔ ترتیب مذکورہ کے ساتھ ایک دوسرے کے بعد نازل ہوئیں۔ ابو عبیدہ اپنی کتاب فضائل القرآن میں لکھتا ہے کہ مجھ سے عبد اللہ بن صالح نے بواسطہ معاویہ ابن صالح علی ابن ابی طلحہ سے روایت کی ہے علی بن ابی طلحہ نے کہا ”مدینہ میں سنو سورة البقرة، آل عمران، النساء، المائدة، الانفال، التوبة، الحج، النور، الاحزاب، الذین کفرو، الفتح، الحديد، المجادلة، الحشر، الممتحنة، الحواریین (اس سے سورة ”صف“ مراد ہے) التغابن، یا ایہا النبی اذا طلقتم النساء، یا ایہا النبی لم تحرم الفجر، اللیل، انا انزلناه فی لیلۃ القدر، لم یکن، اذا زلزلت اور اذا جاء نصر الله کی سورتیں نازل ہوئیں اور ان کے علاوہ باقی تمام سورتوں کا نزول مکہ میں ہوا تھا اور ابو بکر الانباری بیان کرتا ہے: ”مجھ سے اسماعیل بن اسحاق قاضی نے اور اس سے حجاج بن منہال نے بواسطہ ہمام قتادہ سے روایت کی ہے کہ قتادہ نے کہا: ”مدینہ میں قرآن کے حسب ذیل حصے نازل ہوئے: البقرة، آل عمران، النساء، المائدة، براءة، رعد، النحل، الحج، النور، الاحزاب، محمد، الفتح، الحجرات، الحديد، الرحمن، المجادلة، الحشر، الممتحنة، الصف، الجمعة، المنافقون، التغابن، الطلاق، یا ایہا النبی لم تحرم رسول آیت کے آغاز تک۔ اذا زلزلت اور اذا جاء اور باقی تمام قرآن مکہ میں نازل ہوا اور ابو الحسن بن الحصار اپنی کتاب النسخ والمسنوخ میں لکھتے ہیں کہ مدنی باتفاق رائے بیس سورتیں ہیں اور بارہ سورتوں کے مدنی ہونے میں اختلاف ہے اور ان کے سوا جس قدر قرآن ہے وہ باتفاق رائے مکی ہے۔ پھر انہوں نے اسی بارے میں چند اشعار نظم کئے ہیں جو حسب ذیل ہیں:

شعر	ترجمہ
۱. یا سائلی عن کتاب اللہ مجتہدا و عن ترتیب ما یتلی من السور	اے شخص! تو مجھ سے جدوجہد کر کے کتاب اللہ اور تلاوت کی جانے والی سورتوں کے متعلق جو سوال کرتا ہے۔
۲. و کیف جاء بها المختار من مضر صلی الاله علی المختار من مضر	اور یہ دریافت کرتا ہے کہ قوم مضر کے برگزیدہ ان پر خدا کی برکت و رحمت ہو اس کس طرح پر لائے؟
۳. و ما تقدم منها قبل هجرته و ما تأخر فی بدو فی حضر	اور اس میں سے ہجرت رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام کے قبل کتنا حصہ نازل ہوا اور کس قدر حصہ بعد ہجرت سفر اور اقامت کی حالتوں میں اُترا

ترجمہ	شعر
تاکہ جو مجتہد تاریخ اور نظر کے ساتھ اپنے حکم کی تائید کرنا چاہتا ہے اُس کو نسخ اور تخصیص کی معلومات حاصل ہو۔	۴. لِيَعْلَمَ النسخ والتخصيص مجتهد يُوَيِّدُ الْحَلْمَ بِالتَّارِيخِ وَالنَّظَرِ
تو سن! ام الکتاب (سورۃ الفاتحہ) کے بارے میں متعارض حدیثیں آئی ہیں اور اس کی تاویل سورۃ الحجر سے اہل اعتبار کی تنبیہ کے لئے کر دی گئی ہے	۵. تعارض النقل فی أم الكتاب وقد تؤولت الحجر تنبيها المعبر
سورۃ الفاتحہ ام القرئی (مکہ) میں نازل ہوئی کیونکہ نماز پنجگانہ کا قبل ازاں الحمد کہیں نشان نہیں ملتا	۶. أم القرآن وفي أم القرى نزلت ما كان للخمس قبل الحمد من أثر
اور خیر الناس کی ہجرت کے بعد تیس سورتیں قرآن کی نازل ہوئیں۔	۷. وبعد هجرة خير الناس قد نزلت عشرون من سور القرآن في عشر
سات بڑی سورتوں میں کی پہلی چار اور پانچویں سورۃ انفال	۸. فاربعة من طوال السبع أو لها وخامس الخمس في الانفال ذي العبر
چھٹی سورۃ توبہ اور سورۃ نور اور سورۃ الاحزاب	۹. وتوبة الله أن عُدَّتْ فسادة وسورة النور والاحزاب ذي الذكر
سورۃ محمد سورۃ الفتح اور سورۃ الحجرات	۱۰. وسورة نبي الله محكمة والفتح والحجرات الغر في غرر
بعد ازاں سورۃ الحديد اور پھر سورۃ المجادلۃ اور سورۃ الحشر اور سورۃ الممتحنہ	۱۱. ثم الحديد ويتلوها مجادلة والحشر ثم امتحان الله للبشر
سورۃ المنافقون اور سورۃ الجمعۃ یادگار خداوندی کے طور پر۔	۱۲. وسورة فضح الله النفاق بها وسورة الجمع تذكارا المذكر
طلاق اور تحریم کے حکم اور نصر عمر پر متنبہ کرنے کے لئے۔	۱۳. وللطلاق وللتحريم حُكُهُمَا والنصر والفتح تنبيها على العمر
یہ وہ سورتیں ہیں جن کے مدنی ہونے میں راویوں کا اتفاق ہے اور ان کے ماسوا سورتوں میں معارض حدیثیں اور اقوال آئے ہیں	۱۴. هَذَا الَّذِي اتَّفَقَتْ فِيهِ الرِوَاةُ لَهُ وقد تعارضت الاخبار في آخر
سورۃ الرعد کے جائے نزول میں اختلاف ہے اور اکثر لوگ کہتے ہیں کہ اُس کی حالت سورۃ القمر کے ساتھ یکساں ہے۔	۱۵. فالرعد مختلف فيها متى نزلت واكثر الناس قالوا الرعد كالقمر
اس کی مانند سورۃ الرحمن بھی ہے جس کا شاہد حدیث میں قول ابن کے ساتھ آیا ہے	۱۶. ومثلها سورة الرحمن شاهدها مما تضمن قول الجن في الخبر

شعر	ترجمہ
۱۷. وسورة للحوارینین قد علمت ثم التغابن والتطفیف ذو النذر	سورة الحوارینین (صف) التغابن اور التطفیف
۱۸. وليلة القدر قد خُصت بِمِلَّتِنَا ولم یکن بعدها الزلزال فاعتبر	اور سورة ليلة القدر جو ہمارے مذہب کے لئے مخصوص ہے اور پھر لم یکن اور اس کے بعد سورة زلزال
۱۹. وقل هو الله من اوصاف خالقنا وعوذتان ترد الباس بالقدر	ہمارے خالق کے اوصاف میں قل هو الله اور معوذتین جو بحکم الہی آفتوں کو مٹالتی ہیں
۲۰. وذالذی اختلفت فیہ الرواة لہ وربما استثیت آی من السور	ان سورتوں میں راویوں کا اختلاف ہے اور ان کے علاوہ اور سورتوں سے بھی کوئی کوئی آیت مستثنیٰ کی جاتی ہے اس کے علاوہ
۲۱. وما سوی ذاک مکی تنزلہ فلا تکن من خلاف الناس فی حصر	تمام قرآن کا نزول مکہ میں ہوا ہے اس لئے تو لوگوں کے اختلاف سے اثر پذیر نہ ہو۔
۲۲. فلیس کل خلاف جاء معتبرا الا خلاف لہ حظ من النظر	کیونکہ ہر ایک خلاف قابل اعتبار ہی نہیں بلکہ جو اختلاف قابل غور ہے اسی کی جانب توجہ کرنا مناسب ہو سکتا ہے۔

فصل

مختلف فیہ سورتوں کا بیان

سورة الفاتحہ: اکثر لوگوں کی رائے میں یہ سورة مکیہ ہے بلکہ ایک قول کی رو سے اس کا سب سے پہلے نازل ہونے والی سورة ہونا معلوم ہوتا ہے جیسا کہ نوع ثانی میں بیان ہوگا۔ سورة الفاتحہ کے سب سے اول نازل ہونے پر خداوند کریم کے قول ”وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي“ سے استدلال کیا گیا ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”سبع مثانی“ کی تفسیر فاتحہ الکتاب کے ساتھ فرمائی ہے اور یہ بات حدیث صحیح میں وارد ہے اور سورة الحجر باتفاق سب لوگوں کے نزدیک لکیہ ہے۔ سورة الحجر میں خداوند کریم نے سورة الفاتحہ کے ذریعے سے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی شرف و عظمت کا تذکرہ فرمایا ہے اور یہ امر بھی فاتحہ کا نزول مقدم ہونے پر دلالت کرتا ہے کیونکہ جو چیز ہنوز نازل نہ ہوئی ہو اس کے ساتھ اعزاز و شرف دینے کا ذکر بعید از قیاس معلوم ہوتا ہے اور چونکہ اس بات میں کسی کا اختلاف نہیں کہ نماز مکہ ہی میں فرض ہوئی تھی اور یہ بات یاد نہیں پڑتی کہ اسلام میں کبھی نماز بغیر فاتحہ کے بھی پڑھی گئی ہو اس لئے سورة الفاتحہ کا مکی ہونا دل کو لگتی ہوئی بات ہے۔ ابن عطیہ اور کئی دیگر علما نے اس کا ذکر کیا ہے۔ واحدی اور ثعلبی نے علاء بن المسیب کے طریق سے بواسطہ فضل بن عمرو علی بن ابی طالب سے روایت کی ہے کہ علیؑ نے فرمایا ”سورة الفاتحہ مکہ میں زیر عرش کے ایک خزانہ سے نازل ہوئی

تھی۔ مگر مجاہد کا مشہور قول یہ ہے کہ سورۃ الفاتحہ مدنی ہے اس قول کو فریابی نے اپنی تفسیر میں اور ابو عبید نے کتاب فضائل میں مجاہد سے صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے۔ حسین بن الفضل کہتا ہے کہ مجاہد کا یہ قول اُس کی لغزشوں میں سے ایک لغزش ہے کیونکہ اور تمام علماء اس کے قول کے خلاف ہیں۔ ماسوائے اس کے ابن عطیہ نے زہری، عطاء، سوادہ بن زیاد اور عبد اللہ بن عبید بن عمیر سے بھی ایسا ہی قول نقل کیا ہے۔ ابی ہریرہؓ سے اسناد کے ساتھ اس بارے میں حدیث روایت کی گئی ہے۔ طبرانی اپنی کتاب الاوسط میں لکھتے ہیں ”مجھ سے عبید بن خنم نے اور اس سے ابو بکر بن ابی شیبہ نے بواسطہ ابوالاحوص از منصور از مجاہد از ابی ہریرہؓ روایت کی ہے کہ ”جس وقت فاتحہ الکتاب کا نزول ہوا تھا اُس وقت شیطان صدمہ ورنج کے باعث چیخ اٹھا تھا اور اس سورۃ کا نزول مدینہ میں ہوا تھا“۔ مگر اس میں احتمال ہے کہ حدیث کا آخری جملہ مجاہد کے قول سے لے کر یہاں دلت کر دیا گیا ہو۔ بعض علماء اس طرف گئے ہیں کہ سورۃ الفاتحہ کا نزول دو مرتبہ ہوا پہلی مرتبہ مکہ میں اور دوسری مرتبہ مدینہ میں اور اس تکرار اول نزول سے اُس کی عظمت و بزرگی میں مبالغہ کرنا مقصود تھا اور سورۃ الفاتحہ کے بارے میں ایک چوتھا قول اور بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ اُس کا نزول آدھی آدھی کر کے دو مرتبہ میں ہوا تھا۔ نصف اول مکہ میں اور نصف اخیر مدینہ میں نازل ہوئی۔ اس قول کو ابواللیث سمرقندی نے بیان کیا ہے۔

سورۃ النساء: نحاس نے کہا ہے کہ یہ سورۃ مکیہ ہے۔ نحاس اپنے اس قول کی سند میں آیت کریمہ ”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ“ کو پیش کرتا ہے جو باتفاق سب کے نزدیک خاص مکہ میں کلید خانہ کعبہ کی بابت نازل ہوئی تھی۔ مگر نحاس کی یہ دلیل سخت بودی اور پھس پھسی ہے کیونکہ کسی ایک یا چند آیتوں کے مکہ میں نازل ہونے سے یہ کب لازم آتا ہے کہ ایک لمبی چوڑی سورۃ جس کا بڑا بلکہ بیشتر حصہ مدینہ میں نازل ہوا ہے مکیہ بن جائے پھر خصوصاً اس حالت میں جب کہ قول راجح سے ہجرت کے بعد نازل ہونے والے حصہ قرآن کا مدنی ہونا تسلیم کر لیا گیا ہے۔ غرضیکہ جو شخص سورۃ النساء کی آیتوں کے اسباب نزول پر نظر ڈالے گا اُسے خود بخود نحاس کے قول کی تردید معلوم ہو جائے گی اور علاوہ ازیں اُس کی تردید اُس حدیث سے بھی ہوتی ہے جسے بخاری نے بی بی عائشہؓ سے روایت کیا ہے۔ بی بی عائشہؓ نے فرمایا: ”سورۃ البقرہ اور سورۃ النساء اُس وقت نازل ہوئی تھیں جب کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تھی“ اور یہ بات باتفاق ثابت ہے کہ بی بی صاحبہ رسول پاک (ﷺ) کے گھر ہجرت کے بعد ہی آئی تھیں۔ پھر ایک ضعیف قول یہ بھی ہے کہ سورۃ النساء کا نزول ہجرت کے قریب یا بوقت ہجرت ہوا تھا۔

سورۃ یونس: مشہور قول تو یہ ہے کہ وہ مکیہ ہے اور ابن عباسؓ سے اس کے بارے میں دو روایتیں آئی ہیں۔ اس لئے اس کی نسبت سابق میں وارد ہونے والے آثار سے تو اس کے مکیہ ہونے ہی کا ثبوت ملتا ہے اور اس اثر کو ابن مردویہ نے عوفی کے طریق سے ابن عباسؓ ہی سے اور بطریق ابن جریج بواسطہ عطاء ابن عباسؓ سے پھر خصیف کے طریق پر بواسطہ مجاہد ابن ذبیرؓ سے روایت کیا ہے اور عثمان بن عطاء کے طریق پر بواسطہ عطاء ابن عباسؓ سے یہ روایت کی ہے کہ ”سورۃ یونس“ مدنیہ ہے۔ لیکن مشہور قول کی تائید اُس حدیث سے ہوتی ہے جسے ابن ابی حاتم نے ضحاک کے طریقہ پر ابن عباسؓ سے یہ روایت کیا ہے کہ ”ابن عباسؓ نے فرمایا: ”جس وقت خداوند کریم نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو رسول بنا کر ہدایت خلق کا حکم دیا اور اہل عرب نے اس بات کو ماننے سے انکار کیا یا جن لوگوں نے اہل عرب میں سے اس بات کو نہیں مانا تھا تو انہوں نے کہا ”اللہ کا

مرتبہ اس سے کہیں بڑا ہے کہ اُس کا رسول ایک انسان ہو۔ تو اُس وقت خدا نے یہ آیت ”اَکَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا“ نازل فرمائی۔

سورة الرعد: پہلے مجاہد کے طریق سے بروایت ابن عباسؓ اور بروایت علی بن ابی طلحہؓ یہ بات ثابت ہوئی ہے کہ یہ سورة مکیہ ہے۔ مگر اور باقی آثار اس کے مدنی ہونے کا اظہار کرتے ہیں۔ ابن مردویہ دوسرے شق کو یعنی اس کے مدنی ہونے کو عوفی کے طریق پر ابن عباسؓ سے ابن جریج کے طریق پر عثمان بن عطاءؓ سے بواسطہ عطاء از بن عباسؓ اور مجاہد کے طریق پر ابن الزبیرؓ سے روایت کرتا ہے اور ابوالشیخ بھی ابن مردویہ ہی کی طرح قتادہ سے اس کی روایت کرتا ہے اور پہلی شق یعنی اس سورة کا مکی ہونا سعید بن جبیر سے مروی ہے۔ اور سعید بن منصور اپنے سنن میں لکھتا ہے: ”مجھ سے ابو عوانہ نے بواسطہ ابی بشر روایت کی ہے کہ ابی بشر نے سعید بن جبیرؓ سے باری تعالیٰ کے قول ”وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ“ کی نسبت یہ دریافت کیا کہ آیا اس سے عبد اللہ بن سلام مراد ہے تو ابن جبیرؓ نے اُس کو جواب دیا یہ کیونکر ہو سکتا ہے؟ کیونکہ یہ سورت تو مکیہ ہے۔“ ابی رہی اس قول کی تائید کہ یہ سورة مدنیہ ہے تو اس کے بارے میں وہ حدیث پیش کی جاتی ہے جسے طبرانی وغیرہ نے انسؓ سے روایت کیا ہے کہ ”خداوند کریم کا قول ”اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ“ ارد بن قیس اور عامر بن الطفیل کے قصہ میں اُس وقت نازل ہوا تھا جب کہ وہ دونوں مدینہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوئے تھے“ اور جس قول سے یہ اختلاف دور ہو سکتا ہے وہ یہ ہے کہ سورة الرعد بجز اُس کی چند آیتوں کے اور باقی مکیہ ہے۔

سورة الحج: پیشتر طریق مجاہد سے بروایت ابن عباسؓ سے یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ یہ سورة مکیہ ہے مگر اس کی چند آیتیں جن کو اُسی روایت میں راوی نے مستثنیٰ کر دیا تھا اور اُس حدیث کے علاوہ باقی آثار اس کو مدنیہ بتاتے ہیں۔ ابن مردویہ بطریق عوفی ابن عباسؓ سے بہ طریق ابن جریج و عثمان بواسطہ عطاء ابن عباسؓ ہی سے اور بہ طریق مجاہد ابن زبیرؓ سے روایت کرتا ہے کہ یہ سورة مدنیہ ہے۔ ابن الغرس اپنی کتاب احکام القرآن میں بیان کرتا ہے ”ایک ضعیف قول یہ ہے کہ سورة الحج مکیہ ہے مگر ”هَذَانِ خَصْمَانِ“ سے آخر آیات تک مدنیہ میں نازل ہوئیں اور ایک قول یہ ہے کہ اُس کی دس آیتیں مدنی ہیں اور بقول دیگر یہ پوری سورة مدنی ہے باستثنائے چار آیتوں ”وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُولٍ سَعِیمٍ“ تک۔ یہ قول قتادہؓ اور چند دوسرے لوگوں کا بھی ہے۔ پھر ایک قول میں کل سورة کا مدنی ہونا آیا ہے اور اس کا قائل ضحاکؓ ہے یا اور لوگ بھی۔ مگر جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ یہ سورت ملی جلی ہوئی ہے کچھ آیتیں اس کی مکی ہیں اور بعض آیتیں مدنی۔“ ابن الغرس نے جس قول کی نسبت جمہور کی طرف ہے اس کی تائید یوں بھی بہم پہنچتی ہے کہ سورة الحج کی بہت سی آیتوں کے بارے میں اُن کا مدینہ میں نازل ہونا وارد ہوا ہے اور اس کا بیان ہم اسباب نزول کی بحث میں کریں گے۔

سورة الفرقان: ابن الغرس کہتا ہے: ”جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ یہ سورة مکیہ ہے“ اور ضحاک اس کو مدینہ بتاتا ہے۔ سورة یسین: ابوسلیمان دمشقی نے ایک ایسا قول بیان کیا ہے جو اس سورة کے مدینہ ہونے کا مثبت ہے لیکن وہ کوئی مشہور قول نہیں۔

سورة ص: جبری ایک ایسا قول بیان کرتا ہے جو اس سورة کو مدنیہ قرار دیتا ہے لیکن وہ قول گروہ اجماع کے قول سے بالکل مختلف ہے کیونکہ اُن کے نزدیک اس سورة کا مکی ہونا مسلم ہے۔

سورة محمد: نسفی نے اس کے متعلق ایک غریب قول بیان کیا ہے جو اس کے مکینہ ہونے کا مثبت ہے۔

سورة الحجرات: بقول شاذ مکینہ ہے ورنہ مدینہ۔

سورة الرحمن: جمہور کی رائے میں یہ سورة مکینہ ہے اور یہی بات ٹھیک بھی ہے کیونکہ اس کی دلیل ترمذی اور حاکم کی وہ روایت ہے جو انہوں نے جابر سے بیان کی ہے: ”جابر نے کہا جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحاب کے روبرو سورة الرحمن کی تلاوت فرمائی تو اس کی تلاوت سے فارغ ہو کر صحابہ سے ارشاد کیا کیا وجہ ہے کہ تم لوگ بالکل ساکت رہے؟ بے شک قوم جن جواب دینے میں تم سے بہتر تھی کیونکہ میں نے ان کے سامنے کسی مرتبہ قَبَائِیْ الْاِءِ رَبِّکُمْ تَکْذِبَانِ ” پھر تم اپنے پروردگار کی کس نعمت کو جھٹلاتے ہو؟“ نہیں پڑھی مگر یہ کہ انہوں نے اس بات کے جواب میں کہا ”وَلَا بِنَشْئِیْ فِیْنِ نَعْمَکَ رَبَّنَا نَکْذِبُ فَلَکَ الْحَمْدُ“۔ ”اے ہمارے پروردگار ہم تیری کسی نعمت کو نہیں جھٹلاتے اور تیرا شکر ادا کرتے ہیں“ حاکم کہتا ہے ”یہ حدیث صحیح ہے شیخین کی شرط پر“ اور یہ ظاہر ہے کہ قوم جن کا قصہ مکہ میں واقع ہوا تھا۔ پھر اس سے بھی بڑھ کر صریح دلیل اس روایت سے بہم پہنچتی ہے جسے احمد نے اپنے مسند میں جید سند کے ساتھ اسماء بنت ابی بکر سے بیان کیا ہے۔ اسماء نے کہا: ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب کہ آپ اعلان نبوت کے حکم سے سرفراز نہیں ہوئے تھے رُکْنِ (یمانی) کی طرف نماز پڑھنے کی حالت میں ”قَبَائِیْ الْاِءِ رَبِّکُمْ تَکْذِبَانِ“ کی تلاوت کرتے سنا تھا اور دیکھا تھا کہ مشرکین بھی اس کو سنتے تھے“۔ اس حدیث سے یہ دلیل نکلتی ہے کہ سورة الرحمن کا نزول سورة الحجر سے بھی پہلے ہوا ہے۔

سورة الحديد: ابن الغرس کہتا ہے: ”جمہور تو اس سورة کو مدنیہ بتاتے ہیں مگر ایک جماعت اس کے مکینہ ہونے کی مدعی ہے۔ لیکن اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہو سکتا کہ اس سورة میں قرآن تو مدنی ہے تاہم اس کا آغاز مکہ ہونے سے بہت کچھ ملتا ہے۔“ میرے نزدیک ابن الغرس نے جو خیال ظاہر کیا ہے یہ واقعی درست اور ٹھیک ہے کیونکہ بزار اور دیگر محدثین کے مسند میں عمر بن الخطاب سے مروی ہے کہ ”وہ اسلام لانے سے قبل اپنی بہن کے گھر گئے تو یکا یک اُن کی نظر ایک لکھے ہوئے ورق پر پڑی جس میں سورة الحديد کا آغاز لکھا تھا اور انہوں نے اس کو پڑھا اور یہی امر اُن کے اسلام لانے کا سبب ہو گیا۔“ اس کے علاوہ حاکم اور دیگر لوگوں نے ابن مسعود سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: ”عمر کے اسلام لانے اور اس آیت ”وَلَا تَکُونُوا کَالَّذِیْنَ اٰتُوْا الْکِتٰبَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَیْهِمْ الْاَمَدُ اَلَا یَہ“ کے نزول میں صرف چار سال کا زمانہ بچ پڑا ہے۔ اور یہ آیت خداوند پاک نے مشرکین مکہ کو سرزنش کرنے کے لئے نازل فرمائی تھی۔

سورة الصدف: قول مختار یہ ہے کہ یہ سورة مدنیہ ہے ابن الغرس نے اس قول کو جمہور کی جانب منسوب کیا ہے اور اسے مرجح بتاتا ہے۔ ابن الغرس کے قول کی دلیل اس قول سے بھی باہم پہنچتی ہے جسے حاکم وغیرہ نے عبد اللہ بن سلام سے نقل کیا ہے کہ عبد اللہ بن سلام نے کہا: ”ہم چند لوگ اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم باہم مل کر بیٹھے اور آپس میں باتیں کرنے لگے اثنائے کلام میں ہماری زبان سے نکلا کہ اگر ہمیں یہ معلوم ہو سکتا کہ خدا کو کون سا کام زیادہ پسند ہے تو ہم اُسی کو کیا کرتے۔ ہماری اس گفتگو کے بعد خداوند پاک نے یہ سورة نازل فرمائی: ”سَبِّحْ لِلّٰہِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ وَہُوَ الْعَزِیْزُ الْحَکِیْمُ“ ۝ یٰۤاَیُّہَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لِمَ تَقُوْلُوْنَ مَا لَا تَفْعَلُوْنَ“ یہاں تک کہ یہ پوری سورت ایک ہی مرتبہ میں ختم کر دی۔ عبد اللہ بن سلام نے کہا ”پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو یہ سورة ختم کر کے پڑھ کے سنا دی۔“

سورة الجمعة: صحیح قول یہ ہے کہ یہ سورة مدنیہ ہے۔ بخاری نے ابی ہریرہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: ”ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ اسی اثناء میں آپ پر سورة الجمعة نازل ہوئی اور یہ آیت ”وَأَخْرَجَ مِنْهُمْ لِمَا يُلْحِقُوا بِهِمْ“ من کر میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا: ”یا رسول اللہ! وہ کون لوگ ہیں؟“ آخر حدیث تک۔ اور یہ بات معلوم کی ہے کہ ابو ہریرہ ہجرت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک مدت بعد مشرف باسلام ہوئے تھے۔ اور اس حدیث کی آیت ”قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا“ میں یہودیوں کی جانب خطاب ہے جو مدینہ میں آباد تھے اور سورة کا پچھلا حصہ ان لوگوں کے بارے میں نازل ہوا ہے جو حسب تشریح صحیح حدیثوں کے حالت خطبہ میں قافلہ کی آمد دیکھ کر مسجد سے چلے گئے تھے۔ بہر حال اس سب وجہ سے سورة الجمعة کا ازسرتا پامدنیہ ہونا ثابت ہو رہا ہے۔

سورة التغابن: اس کے بارے میں دو قول ہیں ایک مدنی ہونے کا اور دوسرے مکی ہونے کا مگر اس کا پچھلا حصہ مکی ہونے سے مستثنیٰ اور باتفاق مدنی ہے۔

سورة الملک: اس کے بارے میں ایک بالکل انوکھا قول مدنیہ ہونے کا وارد ہوا ہے۔

سورة الانسان: ایک قول میں مدنیہ اور دوسرا غریب قول کے رو سے نکیہ ہے مگر ایک آیت اس میں سے مستثنیٰ کی جاتی ہے یعنی ”وَلَا تَطْعَمِنْهُمْ اِثْمًا اَوْ كُفُورًا“ (اس کو سورة الذہر بھی کہتے ہیں)

سورة المطففين: ابن الغرس کہتا ہے ”ایک قول یہ ہے کہ سورة المطففين مکیہ ہے اور اس کی وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ اس سورة میں اساطیر کا ذکر آیا ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ وہ مدنیہ ہے کیونکہ مدینہ کے رہنے والے سب سے بڑھ کر تول ناپ میں کمی کیا کرتے تھے اور تیسرا قول یہ ہے کہ بجز قصہ تطفیف کے باقی سورة مکہ میں نازل ہوئی تھی۔ پھر چوتھا قول ایک جماعت کا یوں ہے کہ یہ سورة مکہ اور مدینہ کے مابین نازل ہوئی ہے۔“ میرے نزدیک نسائی وغیرہ کی وہ حدیث جسے انہوں نے سند صحیح کے ساتھ ابن عباس سے روایت کیا ہے۔ اس بات کی زبردست دلیل ہو سکتی ہے کہ سورة المطففين کا نزول مدینہ ہی میں ہوا اور حدیث حسب ذیل ہے۔ ابن عباس نے کہا ”جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ میں تشریف لائے تو یہاں کے رہنے والے تول اور ناپ کے بارے میں بڑے بڑے لوگ تھے اس لیے اللہ پاک نے ”وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ“ نازل فرمائی اور اس سے مدینہ والوں کی خراب عادت جاتی رہی۔“

سورة الاعلى: جمہور اس کو مکیہ مانتے ہیں اور ابن الغرس کہتا ہے کہ ”اس میں نماز عید اور صدقہ فطر کا ذکر آنے کے باعث ایک قول اس کے مدنیہ ہونے کا آیا ہے“ مگر اس کی تردید اس حدیث سے ہو جاتی ہے جسے بخاری نے براء بن عازب سے روایت کیا ہے کہ براء نے کہا ”سب سے پہلے ہمارے یہاں اصحاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں سے مصعب بن عمیر اور ابن ام مکتوم آئے اور ہم کو قرآن پڑھانے لگے۔ پھر ان کے بعد عمار اور بلال اور سعد آئے بعد ازاں عمر بن الخطاب بیس ساتھیوں سمیت آئے اور ان کے بعد خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تشریف لا کر ہمیں عزت بخشی۔ میں نے کبھی اہل مدینہ کو ایسی خوشی مناتے نہیں دیکھا جیسی خوشی انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد کے وقت ظاہر کی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آنے ہی سے سبح اسم ربک الاعلیٰ ایسی ہی دیگر چند سورتوں کے ساتھ پڑھی گئی۔“

سورة الفجر: اس کے بارے میں دو قول ہیں جن کو ابن الغرس نے بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے۔ ابو حیان اور جمہور نے اس کو مکہ بتایا ہے۔

سورة البلد: ابن الغرس اس کی بابت بھی دو قول آنے کا ذکر کرتا ہوا کہتا ہے کہ خداوند کریم کا ”بِهَذَا الْبَلَدِ“ کہنا اس سورت کے مدنی ہونے کی تردید کرتا ہے۔

سورة الليل: مشہور تر قول اس کے مکہ ہونے پر دلالت کرتا ہے مگر اس کے سبب نزول میں ”نخلہ کا قصہ آنے سے بعض لوگ اسے مدنیہ کہنے لگے۔ قصہ ”نخلہ“ کا ذکر ہم اسباب نزول کے ذیل میں کریں گے اور ایک قول اس کی بابت یہ بھی ہے کہ اس میں مکی اور مدنی دونوں قسم کی آیتیں شامل ہیں۔

سورة القدر: اس کی بابت دو قول آئے ہیں مگر اکثر لوگ اس کے مکہ ہونے کے قائل ہیں۔ اس کے مدنیہ ہونے کا استدلال اس حدیث سے ہوتا ہے جسے ترمذی اور حاکم نے حسن بن علیؒ سے روایت کیا ہے کہ ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی امیہ کو اپنے منبر پر (خواب میں) دیکھا تو آپ کو یہ بات ناگوار ہوئی پھر اس کے بعد انا اعطیناک الکوثر اور انا انزلناہ فی لیلۃ القدر کی سورتیں نازل ہوئیں۔ تا آخر حدیث“۔ المزنی کہتا ہے کہ یہ حدیث منکر ہے۔

سورة لَمْ يَكُنْ: بقول ابن الغرس مشہور ترین حیثیت سے یہ سورة مکہ ہے مگر میں کہتا ہوں کہ جس وقت اس قول کے مقابلہ میں احمد کی وہ روایت لائی جائے جسے اس نے ابی حنیہ البدری سے روایت کیا ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس وقت سورة ”لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا“ آخر تک نازل ہوئی تو جبریلؑ نے مجھ سے کہا۔ (یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) آپ کا پروردگار آپ کو حکم دیتا ہے کہ آپ اسے ابی کے رو برو پڑھئے آخر حدیث تک“۔ اور ابن کثیر نے اس بات کو یقینی مانا ہے کہ یہ سورة مدنیہ ہے اور اسی مذکورہ بالا حدیث سے اس بارے میں استدلال کیا ہے۔

سورة زلزله: اس کے بارے میں دو قول آئے ہیں اور اس کے مدنیہ ہونے پر اس حدیث کے ساتھ استدلال کیا جاتا ہے جس کو ابن ابی حاتم نے ابی سعید خدریؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا: ”جس وقت آیہ کریمہ ”فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ“ الآیہ نازل ہوئی تو میں نے عرض کیا: ”یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! بے شک میں اپنے عمل کو دیکھنے والا ہوں گے۔“ آخر حدیث تک اور یہ ظاہر ہے کہ ابوسعیدؓ مدینہ ہی میں تھے اور وہ جب احد کے بعد سن بلوغ کو پہنچے تھے۔

سورة العاديات: اس کے بارے میں دو قول ہیں اور اس کے مدنیہ ہونے پر اس حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے جسے حاکم وغیرہ نے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک فوجی جماعت کہیں ارسال کی تھی اور ایک مہینہ تک اس گروہ کی کوئی خبر نہیں آئی چنانچہ اس وقت ”وَالْعَادِيَات“ کا نزول ہوا۔ آخر حدیث تک“۔

سورة الهاکم: مشہور تر بات تو یہ ہے کہ یہ سورة مکہ ہے اور اس کے مدنیہ ہونے پر جو قول مختار ہے وہ حدیث دلالت کرتی ہے جسے ابن ابی حاتم نے بریدہؓ سے روایت کیا ہے کہ ”یہ سورة دو انصاری قبیلوں کے بارے میں نازل ہوئی جنہوں نے باہم ایک دوسرے پر فخر جتایا تھا“۔ آخری حدیث تک“ اور قتادہؓ سے مروی ہے کہ یہ سورة یہودیوں کے بارے میں نازل

ہوئی ہے۔ بخاری نے ابی بن کعبؓ سے روایت کی ہے کہ ”ہم اُس وقت تک ”لو كَانَ لِابْنِ اٰدَمَ وَاٰدٍ مِنْ ذَهَبٍ“ کو قرآن ہی کا حصہ خیال کیا کرتے تھے جب تک کہ سورۃ الہاکم التکاثر“ نازل نہیں ہوئی تھی۔ اور ترمذی نے علیؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”جب تک یہ سورۃ نازل نہیں ہوئی تھی اُس وقت تک ہم لوگوں کو عذابِ قبر کے بارہ میں برابر شک ہی رہا کرتا تھا“ اور عذابِ قبر کا ذکر مدینہ ہی میں ہوا تھا جیسا کہ صحیح حدیث میں یہودیہ عورت کے قصہ کے ساتھ وارد ہوا ہے۔

سورۃ ارایت: اس کی بابت بھی دو قول آئے ہیں جن کو ابن الغرس نے بیان کیا ہے۔

سورۃ الکوثر: درست یہ ہے کہ یہ سورۃ مدنیہ ہے اور نووی نے شرح مسلم میں بذریعہ اُس حدیث کے اسی امر کو ترجیح دی ہے جس حدیث کو مسلم نے انسؓ سے روایت کیا ہے۔ انسؓ نے کہا: ”اسی اثناء میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے مابین تشریف فرما تھے یا ایک آپ پر ایک نیند کی جھپکی طاری ہوئی اور اس کے بعد آپ نے تبسم فرماتے ہوئے سر اٹھا کر ارشاد کیا: ”مجھ پر اسی وقت از سر نو ایک سورۃ نازل ہوئی ہے پھر آپ نے پڑھا ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ اِنَّا عَطَيْنَاكَ الْکُوثَرَ“ یہاں تک کہ اس سورۃ کو ختم کر دیا۔“ آخر حدیث تک۔

سورۃ الاخلاص: اس کی بابت دو قول ہیں جن کے باعث وہ دو متعارض حدیثیں ہیں جو اس سورۃ کے سبب نزول میں وارد ہوئی ہیں۔ اور بعض لوگوں نے اُن دونوں حدیثوں کا اختلاف اس طرح پر دور کرنا چاہا ہے کہ وہ اس سورۃ کے دوبارہ نازل ہونے کے قائل بنے ہیں۔ پھر بعد میں مجھ پر اس سورۃ کے مدنیہ ہونے کی ترجیح عیاں ہو گئی جسے میں اسبابِ نزول کے بیان میں تحریر کروں گا۔

معوذتین: قول مختار یہ ہے کہ یہ دونوں سورتیں مدنیہ ہیں کیونکہ ان کا نزول لبید بن اعصم کے قصہ سحر میں ہوا تھا جیسا کہ بیہقی نے کتاب الدلائل میں اُس حدیث کی روایت کی ہے۔

فصل

مکی سورتوں میں شامل مدنی آیات کا بیان

بیہقی کتاب الدلائل میں لکھتے ہیں کہ ”بعض اُن سورتوں میں جن کا نزول مکہ میں ہوا تھا چند آیتیں ایسی بھی ہیں جو مدینہ میں نازل ہوئیں پھر اُن کو مکی سورتوں کے ساتھ ملحق کر دیا گیا۔“ ابن الحصار کہتا ہے کہ مکی اور مدنی سورتوں میں سے ہر ایک قسم کی سورتوں میں کچھ آیتیں مستثنیٰ بھی ہیں۔ وہ کہتا ہے ”لیکن بعض آدمی ایسے بھی ہیں جنہوں نے آیات کے مستثنیٰ کرنے میں نقل کو ترک کر کے اجتہاد پر اعتماد کیا ہے۔“ ابن حجرؒ شرح بخاری میں بیان کرتے ہیں کہ بعض اماموں نے اُن آیتوں کے بیان کرنے کی معقول کوشش کی ہے جو مکی سورتوں میں مدینہ کی نازل شدہ واقعہ ہیں مگر اس کے برعکس یعنی یہ کہ کوئی سورۃ مکہ میں نازل ہوئی آغاز ہوئی ہو اور پھر اُس کے نزول میں دیر واقع ہو کر اُس کا خاتمہ مدینہ میں ہوا ہو۔ تو یہ

بات شاذ و نادر ہے اور میں ذیل میں دونوں اقسام کی سورتوں سے جس قدر مستثنیٰ آیتوں کا مجھے علم حاصل ہوا انہیں بالاستیعاب درج کروں گا لیکن اس بارے میں میرا مسلک پہلی اصطلاح کے مطابق ہوگا یعنی اُن ملحق مدنی آیات کا بیان کرنا جو سورتوں میں شامل کر دی گئی ہیں اور اصطلاح ثانی سے مجھے کوئی تعلق نہ ہوگا اور بوجہ ابن الحصار کے سابق قول کے میں دلائل استثناء کی طرف بھی اجمالی طور پر اشارہ کرتا جاؤں گا مگر اُن کے بلفظہ بیان کرنے سے بخيال اختصار پر ہیز رکھوں گا اور اُن کی تفصیل اپنی کتاب اسباب النزول کے لئے رہنے دوں گا۔

سورة الفاتحة: پہلے ہم ایک قول بیان کر آئے ہیں کہ اس سورة کا نصف حصہ مدینہ میں نازل ہوا تھا اور بظاہر وہ پچھلا نصف حصہ معلوم ہوتا ہے لیکن اس قول کی کوئی دلیل دستیاب نہیں ہوتی۔

سورة البقرة: اس میں سے صرف دو آیتیں مستثنیٰ کی گئی ہیں (۱) ”فَاعْفُوا وَصَفَحُوا“ اور (۲) ”لَيْسَ عَلَيْكَ هَذَاهُم“۔
سورة الانعام: ابن الحصار کہتا ہے ”اس سورة میں نو آیتیں مستثنیٰ کی گئی ہیں مگر اس قول کی تائید کسی صحیح نقل سے نہیں ہوتی خصوصاً اُس حدیث کے موجود ہوتے جو اس سورة کے ایک بارگی نازل ہونے کا ثبوت دیتی ہے اور بھی کوئی بات مانی نہیں جاسکتی میں کہتا ہوں ابن عباسؓ سے صحیح نقل میں ”قُلْ تَعَالَوْا“ سے تین آیتوں کے آخر تک استثناء کا ثبوت ملتا ہے جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا اور باقی آیتوں کی نسبت یہ معلوم ہوا ہے کہ ”وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ“ بروایت اُس حدیث کے جسے ابن ابی حاتم نے روایت کیا ہے مالک ابن الصیف کے بارے میں نازل ہوئی تھی اور آیت ”وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا“ دو آیتوں تک سیلۃ کذاب کی بابت نازل ہوئیں اور یہ آیات کریمات بھی ”الَّذِينَ اتَّيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ.....“ اور ”وَالَّذِينَ اتَّيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنْزَلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ“ اور ابوالشیخ نے کلبی سے روایت کی ہے کہ ”سورة الانعام کل مکہ میں نازل ہوئی بجز دو آیتوں کے کہ وہ مدینہ میں ایک یہودی شخص کی بابت نازل ہوئی تھیں اور وہ ایسا شخص تھا جس نے کہا تھا ”مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ“ اور فریابی کہتا ہے کہ مجھ سے سفیان نے بواسطہ لیث بشر سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: ”سورة الانعام مکہ ہے مگر اُس کی دو آیتیں یعنی ”قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ“ اور ایک اس کے بعد کی آیت کہ یہ دونوں مدنی ہیں۔

سورة الاعراف: ابوالشیخ اور ابن حبان قتادہ سے راوی ہیں کہ انہوں نے کہا سورة الاعراف مکہ ہے مگر اُس کی ایک آیت ”وَأَسْأَلُهُمْ فِي الْقَرْيَةِ.....“ اور دیگر لوگوں میں سے کسی نے کہا ہے کہ اس آیت سے ”وَإِذَا أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ“ آلائیہ تک مدنی ہے۔

سورة الانفال: اس میں صرف ایک آیت ”وَإِذَا يُمَكِّرُكَ الَّذِينَ كَفَرُوا.....“ آلائیہ مستثنیٰ کی گئی ہے۔ مقاتل کہتا ہے کہ یہ مکہ میں نازل ہوئی تھی۔ میں کہتا ہوں مقاتل کے اس قول کی تردید اُس حدیث سے ہوتی ہے جس کی روایت ابن عباسؓ سے صحیح ہوئی ہے کہ یہی آیت بعینہا مدینہ میں نازل ہوئی جیسا کہ ہم نے اسباب النزول میں روایت کیا ہے اور بعض لوگوں نے آیت کریمہ ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ.....“ کو مستثنیٰ کیا ہے اور ابن العزبی وغیرہ نے اس کی تصحیح بھی کی ہے میں کہتا ہوں کہ اس کی تائید اُس حدیث سے بھی ہوتی ہے جس کی روایت بزار نے ابن عباسؓ سے کی ہے کہ یہ آیت اُس وقت نازل ہوئی جب کہ عمرؓ اسلام لائے تھے۔

سورة براءة: ابن الغرس کہتا ہے یہ سورة مدنیہ ہے مگر دو آیتیں ”لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ اِلٰى اَخْرَابِ اس سے مستثنیٰ ہیں۔ میں کہتا ہوں یہ قول عجیب و غریب ہے بھلا جب کہ ایک طرف اس سورة کا سب سے آخر میں نازل ہونا ثابت ہو چکا ہے تو یہ کیونکر صحیح ہو سکتا ہے کہ اس کی دو آیتیں مکی ہوں؟ اور بعض علماء نے ”مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ.....“ الایہ کو اس میں سے مستثنیٰ کیا ہے بدیں وجہ کہ اس کے شان نزول کی بابت وارد ہوا ہے کہ یہ آیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول پر نازل ہوئی تھی جو آپ نے اپنے چچا ابی طالب کی نسبت فرمایا تھا کہ ”جب تک میں منع نہ کیا جاؤں اس وقت تک تمہارے لئے طلب مغفرت کرتا رہوں گا۔“

سورة یونس: اس میں سے ”فَاِنْ كُنْتَ فِيْ شَكٍّ“ دو آیتوں تک مستثنیٰ کی گئی ہیں اور آیہ کریمہ ”وَمِنْهُمْ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ.....“ بھی کہا گیا ہے کہ یہ آیت یہودیوں کے بارے میں نازل ہوئی تھی اور ایک قول ہے کہ یہ سورة ابتدا سے لے کر چالیس آیتوں کے آغاز تک مکی ہے اور باقی مدنی اس قول کو ابن الغرس اور سخاوی نے کتاب جمال القراء میں نازل کیا ہے۔

سورة هود: اس میں سے تین آیتیں (۱) فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ (۲) اَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ (۳) اِقِمْ الصَّلٰوةَ طَرَفِي النَّهَارِ“ مستثنیٰ کی گئی ہیں۔ میں کہتا ہوں تیسری آیت کے مدنی ہونے کی دلیل وہ روایت ہے جو کئی طریقوں سے صحیح ہوئی ہے اور بتاتی ہے کہ یہ آیت مدینہ میں ابی الیسر کے حق میں نازل ہوئی تھی۔

سورة يوسف: بقول ابو حیان اس کے شروع سے تین آیتیں مستثنیٰ کی گئی ہیں مگر ابو حیان کا یہ قول سخت کمزور اور ناقابل التفات ہے۔

سورة الرعد: ابوالشیخ نے قنادہ سے روایت کی ہے کہ قنادہ نے کہا ”سورة الرعد مدینہ ہے مگر ایک آیت ”وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصِیْهُم بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةً.....“ اور اس قول کے لحاظ سے کہ یہ سورة مکیہ ہے قول باری تعالیٰ ”اللَّهُ يَعْلَمُ.....“ لغایت..... وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ“ مستثنیٰ کیا جائے گا جیسا کہ سابق میں بیان ہو چکا ہے اور یہ آیت سورة میں سب سے آخر ہے۔ کیونکہ ابن مردویہ نے جندب سے روایت کی ہے کہ جندب نے کہا ”عبداللہ بن سلام آیا اور دروازہ مسجد کے دونوں بازوؤں کو تھام کر کہنے لگا۔ ”لوگو میں تم کو خدا کی قسم دے کر دریافت کرتا ہوں کہ آیا تم اس بات کو جانتے ہو کہ جس شخص کے بارے میں آیت ”وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ“ نازل ہوئی وہ کہاں ہے؟“ لوگوں نے جواب دیا کہ ہاں بے شک۔“

سورة ابراهيم: ابوالشیخ نے قنادہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”سورة ابراهيم مکیہ ہے بجز دو آیتوں کے کہ وہ مدنی ہیں: ”الَمْ تَرَ اِلٰى الَّذِيْنَ بَدَّلُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ كُفْرًا..... فَبُئْسَ الْقَرَارُ“ تک۔

سورة الحجر: بعض لوگوں نے اس میں سے ایک آیت ”وَلَقَدْ اَتَيْنَاكَ سَبْعًا.....“ کو مستثنیٰ کیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ سزاوار تو یہ تھا کہ قول باری تعالیٰ ”وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُتَفَقِّهِيْنَ“ الایہ اس سے مستثنیٰ کیا جاتا کیونکہ ترمذی وغیرہ نے اس کے سبب نزول میں جو حدیث روایت کی وہ اسی امر کو چاہتی ہے اور یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ اس آیت کا نزول نماز کی صف

بندی کے بارے میں ہوا ہے۔

سورة النحل: پہلے بروایت ابن عباسؓ یہ بیان ہو چکا ہے کہ انہوں نے اُس کے آخری حصہ کو مستثنیٰ کیا ہے اور آگے چل کر سفر کے بیان میں وہ روایت بھی آئے گی جو اس قول کی تائید کر دے اور ابوالشیخ نے شعبی سے روایت کی ہے کہ سورة النحل سب کی سب مکہ میں نازل ہوئی مگر یہ آیتیں ”وَإِنْ عَابَقْتُمْ“ الآية سے آخر سورة تک اور قتادہ سے روایت کی گئی ہے انہوں نے کہا ”سورة النحل قول باری تعالیٰ ”وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا.....“ الآية سے آخر تک مدنی ہے اور اس سے پہلے کا حصہ آغاز سورة سے یہاں تک مکی ہے اور اس کا مفصل بیان اول منزل کی نوع میں آئے گا کہ جابر بن زید سے مروی ہے ”سورة النحل کی مکہ میں چالیس آیتیں نازل ہوئیں اور باقی سورة کا نزول مدینہ میں ہوا۔ مگر اس کی ترویید اُس حدیث سے ہو جاتی ہے جسے احمد نے عثمان بن ابی العاص سے آیت ”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ“ کے شان نزول میں روایت کیا ہے اور اُس کا ذکر ترتیب کی نوع میں آئے گا۔

سورة الاسراء: اس میں سے ”يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ“ الآية: بوجہ اُس روایت کے جسے بخاری نے ابن مسعود سے بیان کیا ہے مستثنیٰ ہوتی ہے اور وہ روایت یہ ہے کہ ”یہ آیت مدینہ میں بجواب سوال اُن یہودیوں کے نازل ہوئی تھی جنہوں نے حقیقت روح کی بابت استفہار کیا تھا اور آیت کریمہ ”وَإِنْ كُنَادُوا لِيَفْتِنُونَا.....“ الآية سے تا قول باری تعالیٰ ”إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا“ بھی مع قول باری تعالیٰ ”لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ“ الآية اور ”وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا.....“ اور ”إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ“ الآية کے اس سورة سے مستثنیٰ کی گئی ہیں جن کے وجوہ ہم نے کتاب اسباب النزول میں بیان کئے ہیں۔

سورة الكهف: اس کے اول سے ”جُزُرًا“ تک۔ پھر قول باری تعالیٰ ”وَاصْبِرْ نَفْسَكَ.....“ اور ”إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا“ سے آخر سورة تک مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

سورة مريم: اس میں آیت سجدہ اور ”وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا“ الآية مستثنیٰ ہے۔

سورة طه: اس میں صرف ”فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ.....“ مستثنیٰ کی گئی ہے میں کہتا ہوں مناسب یہ تھا کہ اس سے ایک آیت اور بھی مستثنیٰ کی جاتی کیونکہ بزار اور ابو یعلیٰ نے ابی رافع سے روایت کی ہے کہ ابو رافع نے کہا ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے یہاں ایک مہمان آیا اور آپ نے مجھ کو یہ ایک یہودی کے پاس اس غرض سے بھیجا کہ وہ ماہِ رجب کی چاند رات تک کے لئے آپ کو کچھ آٹا اُدھا کر دے۔ یہودی نے انکار کیا اور کہا نہیں مگر کسی چیز کو رہن رکھ کر لے جاؤ۔ میں نے واپس آ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس بات کی اطلاع دی تو آپ نے فرمایا: ”قسم ہے خدا کی بے شک میں امین ہوں آسمان پر اور امین ہوں زمین پر۔ پھر ہنوز میں آپ کے پاس سے باہر نکلا بھی نہ تھا کہ یہ آیت نازل ہوئی ”وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ.....“

سورة الانبياء: اس میں سے ایک آیت ”الْفَلَايَرُونَ أَنَّىٰ نَأْتِي الْأَرْضَ.....“ مستثنیٰ کی گئی ہے۔

سورة الحج: اس کے مستثنیات کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ (دیکھو مختلف فیہ سورتوں کا بیان۔ مترجم)

سورة المؤمنون: اس سے ”حَتَّىٰ إِذَا أَخَذْنَا مُتْرَفِيهِمْ“ سے۔ قول باری تعالیٰ مُبْلِسُونَ کیا گیا ہے۔

سورة الفرقان: اس میں ”وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ سِوَاكَ“ تک مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

سورة الشعراء: ابن عباسؓ نے اس میں سے ”وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ“ سے آخر سورة تک مستثنیٰ کیا ہے جیسا کہ سابق میں بیان ہوا اور ان کے علاوہ اور لوگوں نے آیہ کریمہ اُولَٰئِكَ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَٰئِيلَ کا بھی مستثنیات میں اضافہ کیا ہے۔ یہ ابن الغرس کا بیان ہے۔

سورة القصص: منجملہ اس کے ”الَّذِينَ اتَّيْنَهُمُ الْكِتَابُ“ سے قولہ تعالیٰ الْجَاهِلِينَ تک مکہ ہونے سے مستثنیٰ کیا گیا ہے اور اس کی وجہ طبرانی کی وہ روایت ہے جسے انہوں نے ابن عباسؓ سے بیان کیا ہے کہ ”سورة القصص کی یہ آیت اور سورة الحديد کا خاتمہ ان نجاشی کے ساتھیوں کے بارے میں نازل ہوا تھا جو ملک حبش سے آ کر واقعہ احد میں شریک ہوئے تھے۔“ اس کے علاوہ سورة القصص میں سے قول باری تعالیٰ ”إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ“ بھی مستثنیٰ کیا گیا ہے جس کی علت آگے بیان ہوگی۔

سورة العنكبوت: اس کے شروع سے ”وَلْيَعْلَمَنَّ الْمُنَافِقِينَ“ تک باعث اُس روایت کے جسے ابن جریر نے اس کے سبب نزول میں بیان کیا ہے۔ مستثنیٰ کیا گیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ابن ابی حاتم کی روایت سبب نزول کے اعتبار سے ”وَتَكَايَنَ مَنْ ذَابَتْهُ“ آلائیہ کو بھی اس سورة سے مستثنیٰ کرنا چاہئے۔

سورة لقمان: اس میں سے ابن عباسؓ نے ”وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ“ سے تینوں آیتوں کے آخر تک مستثنیٰ کیا ہے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔

سورة السجدة: اس میں سے جیسا پہلے بیان ہو چکا ہے ابن عباسؓ نے آیات ”أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا“ تین آیتوں کے خاتمہ تک مستثنیٰ کی ہیں اور ان کے سوا اور لوگوں نے ”تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ“ کو بھی بوجہ اُس روایت کے مستثنیٰ کیا ہے جس کے راوی بزار اُسے بلالؓ سے روایت کرتے ہیں کہ بلالؓ نے کہا: ”ہم مع چند دیگر صحابہ کے مسجد میں بیٹھ کر مغرب کے بعد سے عشاء کے وقت تک نفل نمازیں پڑھا کرتے تھے پھر یہ آیت نازل ہوئی۔“

سورة سباء: اس میں سے ایک آیت ”وَيَسْرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ“ مستثنیٰ کی گئی ہے اور ترمذی نے فروة بن نسیک مرادی سے روایت کی ہے کہ فروة نے کہا میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا تو میں نے عرض کیا کہ ”یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! کیا میں اپنی قوم کے اُن لوگوں سے نہ لڑوں جنہوں نے اسلام کی طرف سے پشت پھیر لی ہے۔ آخر حدیث تک“ اور اسی حدیث میں آیا ہے کہ ”وَأُنْزِلَ فِي سَبَا مَا نُزِّلَ“ یعنی اس کی بابت جو کچھ حکم اُترنا تھا وہ سورة سباء میں نازل ہو چکا پھر اس بات کو سن کر استفسار کرنے والے شخص نے دریافت کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! سبأ کیا چیز ہے؟“ آخر حدیث تک۔ ابن الحصار کہتا ہے یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ قصہ مدینہ میں واقع ہوا ہے کیونکہ فروة بن نسیک کا ہجرت کر آنا قوم ثقیف کے مشرف باسلام ہونے کے بعد ۹ھ میں وقوع پذیر ہوا۔ مگر یہ احتمال بھی ہو سکتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ”وَأُنْزِلَ الْخ“ اس سورة کے آپ کی ہجرت سے پہلے نازل ہو چکنے

کا بیان ہو۔

سورۃ یسین: اس میں سے صرف ”إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى“ کا استثناء کیا گیا ہے اور اس کی دلیل ترمذی اور حاکم کی وہ روایت ہے جسے انہوں نے ابی سعید خدریؓ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا ”بنو سلمۃ مدینہ کے ایک کنارہ پر آباد تھے پھر انہوں نے ارادہ کیا کہ وہ وہاں سے ترک ہو دو باش کر کے مسجد نبوی کے نزدیک اقامت اختیار کریں اس وقت یہ آیت نازل ہوئی نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”بے شک تم لوگوں کے نقش قدم نامہ اعمال میں لکھے جائیں گے“ اس لئے انہوں نے نقل مکان کا خیال چھوڑ دیا اور بعض دیگر علماء نے آیت کریمہ ”وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ انْفِقُوا“ کو مستثنیٰ قرار دیا ہے کیونکہ اس کی نسبت منافق لوگوں کے بارے میں نازل ہونا بیان کیا گیا ہے۔

سورۃ الزمر: پہلے بروایت ابن عباسؓ اس میں سے آیت ”قُلْ يَا عِبَادِيَ“ سے تین آیتوں کے آخر تک مستثنیٰ ہونے کا بیان کیا جا چکا ہے۔ اور طبرانی نے ابن عباسؓ ہی سے دوسری وجہ پر یہ روایت بھی کی ہے کہ ان آیتوں کا نزول وحشی قاتل حمزہؓ کے بارے میں ہوا تھا اور بعض دیگر راویوں نے ”قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا رَبَّكُمْ“ کا بھی اس میں سے استثناء کیا ہے۔ اس قول کو سخاوی نے اپنی کتاب جمال القراء میں درج کیا ہے اور کسی دوسرے راوی نے ”اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ“ کا بھی اس کے مستثنیات میں اضافہ کر دیا ہے اور اس قول کا ذکر ابن جزری نے کیا ہے۔

سورۃ غافر: منجملہ اس کے ”إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ“..... الی قولہ تعالیٰ لَا يَعْلَمُونَ“ کا استثناء کیا گیا ہے کیونکہ ابن ابی حاتم نے ابی العالیہ سے روایت کی ہے کہ اس آیت کا نزول یہودیوں کے بارے میں اس وقت ہوا تھا جب کہ انہوں نے دجال کا ذکر بیان کیا اور میں نے اس امر کی توضیح اسباب نزول میں کی ہے۔

سورۃ شوریٰ: اس میں سے آیت کریمہ ”أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَى“..... سے قول باری تعالیٰ بِصِير“ تک لکھی ہونے سے مستثنیٰ کیا گیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ استثناء اس حدیث کی دلالت سے ہوا ہے جسے طبرانی اور حاکم نے اس کے سبب نزول میں بیان کیا ہے اور وہ حدیث اس کے دوبارہ انصار نازل ہونے کا ثبوت بہم پہنچاتی ہے اور قول باری تعالیٰ ”وَلَوْ بَسَطَ“..... اصحاب صفہ کے حق میں نازل ہوا اور بعض لوگوں نے ”وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ“..... مِنْ سَبِيلٍ“ کو مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ اور اس بات کو ابن الغرس نے بیان کیا ہے۔

سورۃ الزخرف: اس میں آیت کریمہ ”وَأَسْأَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا“..... کا استثناء کیا گیا ہے۔ اس کے بارے میں دو قول آئے ہیں۔ ایک مدینہ میں نازل ہونے کا اور دوسرا آسمان پر نازل ہونے کی بابت۔

سورۃ الجاثیہ: اس میں سے ”قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا“..... کو مستثنیٰ کیا گیا ہے۔ کتاب جمال القراء میں قتادہ سے اس کی روایت آئی ہے۔

سورۃ الاحقاف: اس میں سے ”قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ“..... کو بوجہ اس روایت کے مستثنیٰ کیا گیا ہے جسے طبرانی نے صحیح سند کے ساتھ عوف بن مالک الانجمی سے روایت کیا ہے کہ یہ آیت مدینہ میں عبداللہ بن سلام کے مشرف باسلام ہونے کے واقعہ میں نازل ہوئی تھی اور اس کی روایت کے اور طریقے بھی ہیں۔ مگر ابن ابی حاتم مسروقؓ سے روایت کرتا

ہے کہ اس آیت کا نزول مکہ میں ہوا ہے اور عبداللہ بن سلام مدینہ میں مسلمان ہوئے تھے اور آیت کا نزول ایک ایسے جھگڑے میں ہوا تھا جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کفار کی طرف سے پڑ گئے تھے پھر ان پر ور آنے کے لئے یہ آیت نازل ہوئی اور شععی سے روایت کی گئی ہے کہ اس آیت کو عبداللہ بن سلام سے کوئی تعلق نہیں بلکہ یہ مکیہ ہے اور بعض راویوں نے ”وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ.....“ کو چار آیتوں تک اور قولہ تعالیٰ ”فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعِزْمِ مِنَ الرُّسُلِ.....“ کو اس سورۃ میں مستثنیٰ قرار دیا ہے اور اس کا ذکر جمال القراء میں آیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس میں سے آیت ”وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ..... مِنْ لُغُوبٍ“ کو بھی مستثنیٰ قرار دیا جاتا ہے کیونکہ حاکم وغیرہ نے اس کے یہودیوں کے بارے میں نازل ہونے کی روایت کی ہے۔

سورۃ النجم: اس میں سے ”الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ..... اتَّقَى“ تک مستثنیٰ کیا گیا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ ”أَفَرَأَيْتَ الَّذِي تَوَلَّى.....“ سے نو آیتوں کے خاتمہ تک مستثنیٰ ہیں۔

سورۃ القمر: اس میں سے ”سَيَهْزِمُ الْجَمْعُ.....“ کا استثناء کیا گیا ہے مگر یہ قول رد بھی کر دیا گیا ہے جس کی وجہ نوع ثانی عشر میں بیان ہوگی۔ اور ایک قول کے اعتبار سے دو آیتیں ”إِنَّ الْمُتَّقِينَ.....“ سے دو آیتوں کے اختتام تک اس میں سے مستثنیٰ ہیں۔

سورۃ الرحمن: اس میں سے ”يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ.....“ مستثنیٰ کی گئی ہے اور اس کا بیان جمال القراء میں آیا ہے۔

سورۃ الواقعة: اس میں سے ”ثُلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَثُلَّةٌ مِنَ الْآخِرِينَ.....“ اور قول باری تعالیٰ ”فَلَا أُقْسِمُ بِسَمَوَاتِ النَّجُومِ..... يَكْذِبُونَ“ تک بوجہ اس حدیث کے جو اس کے سبب نزول میں مروی ہے۔ مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

سورۃ الحديد: اس قول کے اعتبار سے کہ یہ سورۃ مکیہ ہے اس کا آخری حصہ مستثنیٰ قرار دیا جاتا ہے۔

سورۃ المجادلة: ”مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى“ تین آیتیں اس میں سے مستثنیٰ کی جاتی ہیں اور اس بات کو ابن الغرس اور دیگر لوگوں نے بھی بیان کیا ہے۔

سورۃ التغابن: اس اعتبار پر کہ یہ سورۃ مکیہ ہے بوجہ اس روایت کے جس کی تخریج ترمذی اور حاکم نے اس کے سبب نزول میں کی ہے اس کا آخری حصہ مستثنیٰ قرار دیا جاتا ہے۔ ورنہ نہیں۔

سورۃ التحريم: پہلے قنادہ سے یہ روایت درج کر دی گئی ہے کہ اس سورۃ میں دسویں آیت کے آغاز تک مدنی آیتیں ہیں اور باقی سورۃ مکیہ ہے۔

سورۃ تبارک (الملک): جبیر نے اپنی تفسیر میں بواسطہ ضحاک ابن عباس سے روایت کی ہے کہ سورۃ ”تَبَارَكَ الْمَلِكُ“ اہل مکہ کے بارے میں نازل کی گئی ہے مگر اس کی تین آیتیں مکی ہونے سے مستثنیٰ ہیں۔

سورۃ الن: مجملہ اس کے ”أَنَا بَلَوْنَاهُمْ..... يَعْلَمُونَ“ تک اور ”فَاصْبِرْ..... الصَّالِحِينَ“ تک مکی ہونے سے مستثنیٰ کیا گیا ہے کیونکہ یہ حصہ مدنی ہے اور اس بات کو سخاوی نے جمال القراء میں بیان کیا ہے۔

سورۃ المزمل: اس میں سے ”وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ.....“ دو آیتوں تک حسب بیان اصفہانی اور قول باری تعالیٰ ”إِنَّ

رَبِّكَ يَعْلَمُ“ سے آخر سورۃ تک بقول ابن الغرس مستثنیٰ کیا گیا ہے مگر ابن الغرس کے قول کی تردید حاکم کی اس روایت سے ہو جاتی ہے جس کی راویہ بی بی عائشہؓ ام المؤمنین ہیں کہ ”سورۃ المزمل کا یہ حصہ آغاز سورۃ کے نزول سے ایک سال کے بعد اس وقت نازل ہوا تھا جب کہ ابتدائے اسلام میں نماز پنجگانہ فرض ہونے سے قبل رات کی عبادت فرض ہوئی تھی۔“

سورۃ الانسان: یعنی سورۃ الدھر۔ اس میں سے محض ایک آیت ”فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ“ مستثنیٰ ہے۔

سورۃ المرسلات: منجملہ اس کے ایک آیت ”وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ“ مستثنیٰ ہے اور اس بات کو ابن الغرس اور دیگر لوگوں نے بھی روایت کیا ہے۔

سورۃ المطففين: ایک قول کی رو سے یہ سورۃ بجز ابتدائی چھ آیتوں کے مکمل ہے۔

سورۃ البلد: ایک قول میں آیا ہے کہ یہ سورۃ مدنیہ ہے مگر باستثنائے پہلی چار آیتوں کے کہ وہ مکی ہیں۔

سورۃ الليل: اس کی نسبت بھی یہی کہا گیا ہے کہ بجز اگلے حصہ کے باقی سورۃ مکہ ہے۔

سورۃ ارايت: کہا گیا ہے کہ اس کی اول کی تین آیتیں مکہ میں نازل ہوئی تھیں اور باقی سورۃ مدینہ میں اُتری۔

ضابطے: یعنی مکی اور مدنی سورتوں اور آیتوں کی شناخت کے کلیہ قاعدے ذیل کی روایتوں کے ضمن میں معلوم ہو سکتے ہیں: حاکم نے اپنی کتاب مستدرک میں بیہقی نے اپنی کتاب الدلائل میں اور بزار نے اپنی کتاب مسند میں اعمش کے طریق پر بواسطہ ابراہیم از علقمۃ عبد اللہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”جس حصہ قرآن میں ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا“ کے ساتھ خطاب کیا گیا ہے اس کا نزول مدینہ میں ہوا اور جس حصہ میں ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ“ کے ساتھ خطاب ہوا ہے وہ مکہ میں اُترا تھا۔ اس حدیث کو ابو عبید نے بھی اپنی کتاب الفصائل میں علقمۃ سے حدیث مرسل کے طرز پر روایت کیا ہے اور میمون بن مہران سے مروی ہے کہ جہاں جہاں قرآن میں ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ“ یا ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا“ آیا ہے وہ مکی ہے اور جس جگہ ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا“ آیا ہے وہ مدنی ہے ابن عطیہ اور ابن الغرس اور دیگر لوگوں کا یہ قول ہے کہ ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا“ کے بارے میں تو ایسا کہنا صحیح ہے مگر ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ“ کبھی مدنی سورۃ میں بھی آ جاتا ہے ابن الحصار کہتا ہے کہ جن لوگوں نے نسخ (ناسخ و منسوخ کی تدقیق) کی طرف زیادہ توجہ کی ہے انہوں نے اس حدیث کو باوجود اس کے ضعیف ہونے کے بھی قابل اعتماد مانا ہے۔ حالانکہ اگر دیکھا جائے تو بادی تامل معلوم ہو سکتا ہے کہ سورۃ النساء باتفاق سب کے نزدیک مدنیہ ہے اور اس کا آغاز ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ“ ہی سے معلوم ہوا ہے۔ اسی طرح سورۃ الحج کے مکہ ہونے پر سب کا اتفاق ہے تاہم اس میں ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا“ موجود ہے اور ابن الحصار کے سوا کسی اور شخص کا قول یہ ہے کہ اگر مذکورہ بالا قول کو عام طور پر اور مطلقاً صحیح مانا جائے تو اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ سورۃ البقرہ مدنیہ ہے اور اس میں ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ“ اور ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ“ موجود ہے اسی طرح سورۃ النساء مدنیہ ہے اور اس کا آغاز ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ“ سے ہوتا ہے۔ مگر علامہ مکی نے اس کا جواب یوں دے دیا ہے کہ یہ قاعدہ کثرت کی بنا پر قائم کیا گیا ہے نہ کہ عموم کے لحاظ سے ورنہ اکثر مکیہ سورتوں میں ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا“ بھی وارد ہوا ہے۔ کسی اور شخص کا قول ہے کہ اس بات کو یوں سمجھ لینا اسے

قریب الفہم بنا دے گا کہ خطاب کے یہ کلمات ایسے ہیں جن سے عام طور پر یا بالکل مکہ یا مدینہ ہی کے لوگ مقصود ہیں اور قاضی کہتا ہے کہ ”اگر اس بارے میں نقل کی طرف رجوع کیا گیا ہے تو یہ بات یقیناً مان لی جاسکتی ہے ورنہ جبکہ اس کا سبب یہ قرار دیا جائے کہ مکہ کی نسبت مدینہ میں اہل ایمان کی کثرت تھی تو پھر یہ بات کمزور ٹھہرتی ہے کیونکہ مؤمنین کو ان کی صفت نام اور جنس کے ساتھ بھی مخاطب بنا سکتا تھا اور جس طرح مؤمنین کو عبادت کے استمرار اور زیادتی کا حکم دیا گیا ہے اسی طرح غیر مؤمنین کو بھی عبادت کا حکم دیا جاسکتا تھا۔“ اس قول کو امام فخر الدین نے اپنی تفسیر میں نقل کیا ہے۔ بیہقی نے کتاب الدلائل میں یونس بن بکر کے طریق پر بواسطہ ہشام بن عروہ اُس کے باپ عروہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”قرآن کے جس منزل حصہ میں قوموں اور قرون (زمانوں) کا ذکر ہے وہ بلاشبہ مکہ میں نازل ہوا ہے اور جس حصہ قرآن میں فرائض اور سنتوں کا بیان ہے وہ یقیناً مدینہ میں اُترا ہے“ اور جبری کہتا ہے ”مکی اور مدنی کی شناخت کے لئے دو طریقے ہیں اول سماعی اور دوم قیاسی۔ سماعی طریقہ تو یہ ہے کہ کسی سورۃ کا ان دونوں مقامات میں سے کسی جگہ نازل ہونا روایتاً ہم تک پہنچا ہوا اور قیاسی طریقہ یہ ہے کہ جس سورۃ میں صرف ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ“ یا ”كَلَّا“ آیا ہے یا ”هَرَّوْا“ اور ”رَّعَدُ“ کو چھوڑ کر اُس کے ابتدا میں کوئی حرف بھی ہے یا سورۃ البقرہ کے علاوہ اُس میں آدم اور ابلیس کا قصہ آیا ہے۔ تو وہ سورۃ مکہ ہوگی اور ہر ایک ایسی سورۃ جس میں گزشتہ انبیاء اور قوموں کے قصے مذکور ہوں وہ بھی مکہ ہوگی اور جن سورتوں میں کسی فرض یا حد (سزا) کا ذکر ہوگا وہ مدینہ قرار پائے گی۔“ علامہ مکی کہتا ہے کہ جن سورتوں میں منافقین کا ذکر آیا ہے وہ سب مدنی ہیں۔ مگر کسی اور شخص نے مکی کے اس قول میں اتنی زیادتی کر دی ہے کہ ”باستثناء سورۃ عنکبوت“ ہذلی کی کتاب کامل میں آیا ہے کہ جس سورۃ میں سجدہ ہوگا وہ ضرور مکہ ہوگی اور علامہ دیرینی کہتے ہیں:

وَمَا نَزَلَتْ كَلَّا بِشَرْبٍ فَأَعْلَمُنْ..... وَلَمْ تَأْتِ فِي الْقُرْآنِ فِي نِصْفِ الْأَعْلَى

شرب (مدینہ) میں کبھی کلا کا لفظ نہیں نازل ہوا اور قرآن کے پہلے نصف حصہ میں یہ لفظ ہرگز نہیں آیا ہے۔

اور اس کی حکمت یہ ہے کہ قرآن کا پچھلا حصہ مکہ میں اُترا جہاں کے اکثر لوگ سرکش اور مغرور تھے اس لئے اُس حصہ قرآن میں یہ کلمہ تاکیداً انہیں دھمکانے اور ملامت کرنے کے طور پر کئی بار آیا ہے۔ بخلاف پہلے نصف حصہ کے کہ اُس میں یہ کلمہ پایا نہیں جاسکتا کیونکہ اس میں جتنا حصہ یہودیوں کی بابت نازل ہوا ہے اُس میں اُن کی خواری اور کمزوری کے باعث ایسے زوردار الفاظ لانے کی حاجت ہی نہ تھی۔ اور اس بات کا ذکر عثمانی نے کیا ہے۔

فائدہ: طبرانی ابن مسعود سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا: ”مفصل“ کا نزول مکہ میں ہوا اور ہم کئی سال تک اُسی کی قراءت کرتے رہے۔ اس عرصہ میں اُس کے سوا قرآن کا کوئی اور حصہ نازل ہی نہیں ہوتا تھا۔“

تنبیہ: ہم نے ابن حبیب کی بیان کی ہوئی جن وجہوں کو درج کیا ہے اُن سے مکی مدنی مختلف فیہ ترتیب نزول اور اس بات کا علم بخوبی ہو گیا ہوگا کہ مکی سورتوں میں مدنی آیتیں کون کون سی ہیں اور مدنی سورتوں میں کون سی مکی آیتیں شریک ہیں اور اب اس نوع کے متعلق جو وجہیں باقی رہ گئی ہیں اُن کا مع اُن کی مثالوں کے ذیل میں بیان کرتے ہیں۔

۱۔ آل عمران اور سورۃ البقرہ کو صحیح مسلم میں ”زحر اوین“ کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔ مترجم

۲۔ مفصل۔ قرآن کی ساتویں منزل کو کہتے ہیں جس کی تقسیم و تنسیخ کی جہاں اپنے موقع پر بیان ہوگی۔ مترجم

جو آیتیں مکہ میں نازل ہوئیں مگر ان کا حکم مدنی ہے ان کی مثال یہ ہے: ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى.....“ اس کا نزول فتح مکہ کے دن مکہ میں ہوا تھا مگر یہ مدنی آیت کیونکہ ہجرت کے بعد نازل ہوئی ہے اور آیت کریمہ ”الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ.....“ کی بھی یہی حالت ہے۔ میں کہتا ہوں کہ آیت کریمہ ”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا.....“ میں اور ایسی ہی دیگر آیتوں میں بھی یہ حکم جاری ہوگا۔

اور وہ آیتیں جن کا نزول مدینہ میں ہوا مگر ان کا حکم مکی ہے منجملہ ان کے ایک سورۃ الممتحنہ ہے کیونکہ یہ سورت مدینہ میں اہل مکہ کی جانب خطاب کرتی ہوئی اُتری اور سورۃ النحل کی آیت ”وَالَّذِينَ هَاجَرُوا.....“ بھی مدینہ میں نازل ہوئی مگر اس کا روئے سخن اہل مکہ کی طرف ہے اور سورۃ براءۃ کا آغاز مدینہ میں نازل ہوا مگر اس کا خطاب مشرکین مکہ کی جانب ہے۔ اب رہی اس کی نظیر کہ مکی سورتوں میں مدنی آیت کی تنزیل کا نمونہ دکھایا جائے تو اس کے لئے ”سورۃ النجم“ کی آیت ”الَّذِينَ يَجْتَبِئُونَ الْأَلِئِمَّ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّيْمَ“ پیش کی جاتی ہے کیونکہ فواحش ایسے گناہوں کو کہتے ہیں جن میں حد (دنیاوی سزا) ہو اور کبار ان گناہوں کا نام ہے جن کا انجام آتش دوزخ میں جلنا ہے اور ”لَئِمَّ“ وہ خطائیں جو دونوں مذکورہ بالا اقسام کے بین بین ہوتی ہیں۔ لہذا یہ بات قابل غور ہے کہ مکہ میں حد (شرعی سزا) یا اس کے قریب قریب کسی سزا کا وجود تک نہ تھا اس لئے وہاں ایسے حکم کی ضرورت کیا تھی؟ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس آیت کا حکم مدنی تھا اور مدنی سورتوں میں مکہ کی تنزیل سے ملتی جلتی ہوئی آیتوں کی مثال میں ”وَالْعَدِيَّاتِ ضَبْحًا“ اور سورۃ الانفال کی آیت ”وَإِذَا قَالُوا اللَّهُمَّ إِنَّ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ.....“ کا پیش کر دینا کافی ہے۔

قرآن کا وہ حصہ جو مکہ سے مدینہ میں لایا گیا ہے اس کی مثال سورۃ یوسف اور سورۃ الاخلاص ہیں اور میں کہتا ہوں کہ پہلے مذکور ہو چکی ہو بخاری کی روایت کے اعتبار سے ”سَبَّحَ“ کو بھی اسی کے ذیل میں لانا مناسب ہے اور جو حصہ مدینہ سے مکہ کو لے گئے اس کی مثالیں آیات ”يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ.....“ رہا۔ سورۃ براءۃ کا آغاز اور ”إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْنَاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ.....“ ہیں۔

اور حبش کے ملک کی طرف قرآن کا جو حصہ گیا تھا وہ ”قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ.....“ تھا مگر میں کہتا ہوں کہ اس حصہ کا ملک روم کی طرف محمول ہونا صحیح ہوا ہے اور حبش کی طرف محمول ہونے والے حصہ کی مثال میں سورۃ مریم کو پیش کرنا زیادہ موزوں ہے کیونکہ احمد نے اپنی مسند میں جو روایت کی ہے اس سے یہی بات صحیح ثابت ہوتی ہے کہ جعفر بن ابی طالب نے اسی سورۃ کو نجاشی شاہ حبش کے روبرو پڑھا تھا۔

اب رہیں وہ سورتیں یا آیتیں جن کا نزول جہت طائف بیت المقدس اور حدیبیہ میں ہوا۔ ان کا بیان اس نوع سے بعد والی نوع میں آئے گا اور انہی کے ساتھ مقامات منی عرفات عسفان تبوک بدر احد حراء اور حراء الاسد میں نازل ہونے والی آیتوں کا بھی اضافہ کیا جائے گا۔

دوسری نوع

حضری اور سفری کی شناخت میں

حضری آیتیں وہ کہلاتی ہیں جو اقامت مکہ یا مدینہ کی حالت میں نازل ہوئیں اور ان کی مثالیں بکثرت اور خارج از شمار ہیں۔ لیکن سفری یعنی وہ آیات اور سورتیں جن کا نزول مکہ اور مدینہ کے علاوہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی سفر پر ہونے کی حالت میں ہوا ہے مجھے ان کی ہی مثالیں تلاش کرنا ضروری معلوم ہوا اور وہ حسب ذیل ہیں:

”وَآتِجْذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى“ یہ آیت مکہ میں حجۃ الوداع کے سال نازل ہوئی۔ ابن ابی حاتم اور ابن مردویہ جابر سے روایت کرتے ہیں کہ جابر نے کہا ”جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خانہ کعبہ کا طواف کیا تو عمرؓ نے آپ سے عرض کیا ”یہ ہمارے جد اعلیٰ ابراہیم خلیل کا مقام ہے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”ہاں“ عمرؓ نے دریافت کیا ”تو پھر کیا ہم اسے مصلیٰ نہ بنالیں؟“ پس اسی وقت یہ آیت نازل ہوئی اور ابن مردویہ ہی نے عمرو بن میمون کے طریقہ پر عمر بن الخطابؓ سے روایت کی ہے کہ جس وقت وہ مقام ابراہیم پر گزرے تو انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا ”یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! کیا ہم اپنے خدا کے خلیل کی جگہ پر نہ کھڑے ہوں؟“ رسول پاکؐ نے فرمایا ”بیشک کیوں نہیں“ عمرؓ نے کہا ”تو کیا ہم اس کو مصلیٰ نہ بنائیں؟“ بس اسی وقت بے درنگ یہ آیت نازل ہوئی اور ابن الخطابؓ کہتا ہے کہ یہ آیت تین وقتوں میں سے کسی ایک وقت میں نازل ہوئی ہے عمرۃ القضاء غزوة الفتح یا حجۃ الوداع کے موقع پر۔

لَيْسَ الْبِرِّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا..... ابن جریر نے زہری سے روایت کی ہے کہ اس آیت کا نزول عمرۃ الحدیبیہ میں ہوا تھا اور السدی سے مروی ہے کہ یہ آیت حجۃ الوداع کے زمانہ میں نازل ہوئی۔

”وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ.....“ ابن ابی حاتم نے صفوان بن امیہ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا جس نے تمام جسم پر زعفران مل رکھا تھا اور ایک جبہ پہنے تھا اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا ”آپ میرے عمرہ کے بارے میں مجھے کیا حکم دیتے ہیں؟“ اس وقت یہ آیت نازل ہوئی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”وہ عمرہ کی نسبت سوال کرنے والا کہاں ہے؟“ تو اپنے کپڑے اتار کر رکھ دے اور پھر غسل کر۔ آخر حدیث تک۔

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيْعًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ..... حدیبیہ میں اتری تھی جیسا کہ احمد نے کعب بن عجرۃ سے جس کے بارے میں یہ آیت نازل ہوئی تھی روایت کی ہے اور واحدی نے ابن عباسؓ سے بھی اسی امر کی روایت کی۔

أَمِنْ الرُّسُولِ..... کہا جاتا ہے کہ اس آیت کا نزول فتح مکہ کے دن ہوا اور میں اس کی کسی دلیل پر مطلق نہیں ہوا ہوں۔

وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ..... یہی نے کتاب الدلائل میں جو روایت کی ہے اس کے لحاظ سے اس آیت کا نزول حجۃ الوداع کے سال مقام منیٰ میں ثابت ہوتا ہے۔

الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ طبرانی نے صحیح سند کے ساتھ ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ یہ آیت حمراء الاسد میں نازل ہوئی۔

آیۃ تيمم: جو سورة النساء میں ہے اُس کی نسبت ابن مردويه نے اسلع بن شريك سے روایت کی ہے یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی سفر میں نازل ہوئی تھی۔

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا: فتح مکہ کے دن خانہ کعبہ کے اندر نازل ہوئی تھی اور اس کی روایت سید نے اپنی تفسیر میں ابن جریج سے کی ہے نیز ابن مردويه نے ابن عباسؓ سے اس کو روایت کیا ہے۔

وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ مقام عسفان میں ظہر اور عصر کے مابین نازل ہوئی جیسا کہ احمد نے ابی عیاش الزرقی سے روایت کیا ہے۔

يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ: بزار وغیرہ نے حدیفہؓ سے روایت کی ہے کہ یہ آیت نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر آپ کے ایک سفر میں نازل ہوئی تھی۔

سورة المائدة کا آغاز: بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اسماء بنت یزیدؓ سے روایت کی ہے یہ آیت منیٰ میں نازل ہوئی اور کتاب الدلائل میں ام عمرو اور اُس کے چچا سے روایت کی گئی ہے کہ اس آیت کا نزول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک سفر میں ہوا تھا اور ابو عبیدہؓ نے محمد بن کعب سے روایت کی ہے کہ سورة المائدة کا نزول حجة الوداع کے موقع پر مکہ اور مدینہ کے مابین ہوا۔

الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ: صحیح حدیث میں عمروؓ سے مروی ہے کہ یہ آیت حجة الوداع کے سال میں جمعہ کے دن عرفہ کی شب کو نازل ہوئی تھی اور اس روایت کے طریقے بکثرت ہیں مگر ابن مردويه نے ابی سعید خدریؓ سے روایت کی ہے اور اس آیت کا نزول غدیر خم کے دن ہوا تھا اور اسی طرح پر حدیث ابی ہریرہؓ سے بھی مروی ہے اور اس حدیث میں آیا ہے اُس دن ذی الحجہ کی اٹھارہویں تاریخ تھی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حجة الوداع سے واپس آنے کا زمانہ تھا۔ لیکن یہ دونوں مذکورہ بالا روایتیں صحیح نہیں ہیں۔

آیت تيمم: اس کے بارے میں صحیح روایت عائشہؓ ام المؤمنین سے یہ آئی ہے کہ اس کا نزول بیداء میں ہوا تھا جب کہ وہ لوگ مدینہ میں آرہے تھے اور ایک لفظ میں ”بِالْبَيْدَاءِ“ او ”بِذَاتِ الْجَبِشِ“ آیا ہے۔ ابن عبد البر نے تمہید میں کہا ہے ”روایت کے الفاظ: بیان کیا جاتا ہے کہ اس آیت کا نزول غزوة بنی المصطلق میں ہوا تھا“ اور کتاب الاستذکار میں بھی اس بات کا وثوق ظاہر کیا گیا ہے۔ ابن سعد اور ابن حبان نے اس بات میں ابن عبد البر پر سبقت کی ہے۔ غزوة بنی المصطلق اور غزوة المرسیع ایک ہی چیز ہیں مگر بعض پچھلے لوگوں نے اس بات کو بعید از فہم تصور کیا ہے کیونکہ اُن کے نزدیک شہر مکہ کا ایک ناحیہ قدید اور ساحل کے مابین واقع ہے اور یہ قصہ ناحیہ و خیبر کی سمت کا ہے اس لئے کہ بی بی عائشہؓ نے ”بِالْبَيْدَاءِ“ او ”بِذَاتِ الْجَبِشِ“ کہہ کر اسے اسی سمت سے منسوب کر دیا ہے اور یہ دونوں مقامات مدینہ اور خیبر کے مابین واقع ہیں جیسا کہ نووی نے اس بات کا یقین دلایا ہے۔ لیکن ابن التین اس بات کا وثوق دلاتا ہے کہ البیداء اور ذوالحلیفہ دونوں ایک ہی شے ہے اور ابو عبیدہ البکری کا قول ہے کہ بیداء اُس بلند قطعہ زمین کا نام ہے جو ذی الحلیفہ کے روبرو مکہ کے راستہ سے آتے ہوئے

پڑتا ہے اور ذاتِ انجیش مدینہ سے بارہ میل کے فاصلہ پر واقع ہے۔
 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ هُمْ قَوْمٌ..... ابن جریر نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے
 کہا ”یہ آیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اس وقت اُتری تھی جب کہ آپ ساتویں جنگ کے موقع پر بطنِ نخل میں تشریف
 رکھتے تھے اور اُس وقت بنو ثعلبہ اور بنو محارب کے لوگوں نے آپ پر اچانک حملہ کرنے کا قصد کیا تھا۔ خدا نے اس آیت کے
 ذریعہ اپنے پیغمبر (ﷺ) کو دشمنوں کے فریب سے مطلع بنا دیا۔“

وَيَعْصِمُكَ اللَّهُ مِنَ النَّاسِ..... صحیح ابن حبان میں ابی ہریرہ سے مروی ہے کہ اس آیت کا نزول حالتِ سفر میں ہوا
 تھا اور ابن ابی حاتم اور ابن مردویہ نے جابر سے روایت کی ہے کہ اس آیت کا نزول ذات الرقاع میں جو بالائے نخل
 واقع ہے غزوہ بنی انمار کے دوران میں ہوا تھا۔

آغاز سورۃ الانفال: اس کا نزول جنگِ بدر میں لڑائی کے بعد ہوا تھا جیسا کہ احمد نے سعد بن ابی وقاص سے روایت
 کیا ہے۔

إِذَا تَسْتَعِيثُونَ رَبَّكُمْ..... یہ بھی بدر میں ہی نازل ہوئی تھی جیسا کہ ترمذی نے عمر سے روایت کیا ہے۔
 وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ..... اس کا نزول بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی سفر میں ہوا تھا جیسا کہ
 احمد نے ثوبان سے روایت کیا ہے۔

وَلَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا..... کا نزول غزوہ تبوک میں ہوا تھا۔ اس کی روایت ابن جریر نے ابن عباس سے کی ہے۔
 وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ غَزْوَةَ تَبُوكَ میں نازل ہوئی تھی۔ اس کی روایت ابن ابی حاتم نے
 ابن عمر سے کی ہے۔

مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا..... طبرانی اور ابن مردویہ نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ اس آیت کا نزول اُس
 وقت ہوا تھا جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم عمرہ لانے کی غرض سے نکلے تھے اور انہوں نے ثنیۃ عسفان سے اترتے ہوئے اپنی
 والدہ کی قبر کی زیارت کر کے اُن کے لئے مغفرت کرنے کی خدا سے اجازت طلب کی تھی۔

سورۃ النحل کا خاتمہ: بیہقی نے الدلائل میں اور بزار نے ابی ہریرہ سے روایت کی ہے کہ اس کا نزول احد کی جنگ میں
 اُس وقت ہوا تھا جب کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم حمزہ کی شہادت کے بعد اُن کی لاش کے قریب کھڑے ہوئے تھے اور ترمذی اور
 حاکم نے ابی بن کعب سے روایت کی ہے کہ اُس کا نزول فتح مکہ کے دن ہوا۔

وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّوكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا ابوالشیخ نے اور بیہقی نے کتاب الدلائل میں بطریق شہر
 بن حوشب، عبدالرحمن بن غنم سے روایت کی ہے کہ یہ آیت تبوک میں نازل ہوئی تھی۔

آغاز سورۃ الحج: ترمذی اور حاکم نے عمران بن حصین سے روایت کی ہے کہ جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر ”يَا أَيُّهَا
 النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ“ تا قول باری تعالیٰ وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ کا نزول ہوا تھا اسی وقت
 اس کا بھی نزول ہوا اور آپ اُس وقت سفر میں تھے۔ آخر حدیث تک اور ابن مردویہ کے نزدیک کلبی کے طریقہ سے
 بواسطہ ابی صالح ابن عباس سے یہ روایت درست ہے کہ آغاز سورۃ الحج کا نزول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روانگی کے

وقت ہوا تھا جب کہ آپ غزوہ بنی المصطلق کے لئے جارہے تھے۔

هَذَا انْ خَصْمَانِ..... الْآيَاتِ قَاضِي جَلال الدین بلقینی کا قول ہے کہ بظاہر ان آیتوں کے نزول کا موقع میدان بدر کی معرکہ آرائی کے وقت تھا کیونکہ اس میں لفظ هَذَا کے ساتھ مبارز طلبی کی طرف اشارہ ہے۔

أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ..... ترمذی نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم مکہ سے نکالے گئے تو اُس وقت ابوبکرؓ نے کہا ”ان لوگوں نے اپنی نبی کو نکال دیا ہے اس لئے یہ ضرور ہلاک ہو جائیں گے“۔ بس اُسی وقت یہ آیت نازل ہوئی۔ ابن الحصار کہتا ہے کہ بعض علماء نے اس حدیث سے یہ بھی استنباط کیا ہے کہ مذکورہ بالا آیت کا نزول سفر ہجرت کے اثناء میں ہوا تھا۔

أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ..... ابن حبیب نے اس کا طائف میں نازل ہونا بیان کیا ہے اور مجھ کو اس کی بابت کسی قابل سند قول کا پتہ نہیں ملتا۔

إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ..... سفر ہجرت کے اثناء میں بمقام جھٹہ نازل ہوئی جیسا کہ ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے۔

آغاز سورة الروم: ترمذی نے ابی سعید سے روایت کی ہے کہ ابوسعیدؓ نے کہا: جس دن معرکہ بدر تھا اُسی دن رومیوں کو اہل فارس پر فتح یا بی نصیب ہوئی اور مسلمانوں کو یہ بات بہت پسند آئی۔ اُس وقت اَلَمْ غَلِبَتِ الرُّومُ تا قولہ تعالیٰ بِنَصْرِ اللَّهِ نازل ہوا۔ ترمذی کہتا ہے غَلِبَتْ: (یعنی بالفتح) ہے۔

وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا..... ابن حبیب کہتا ہے کہ اس کا نزول شب اسراء (معراج) میں بمقام بیت المقدس میں ہوا تھا۔

وَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ هِيَ أَشَدُّ قُوَّةً..... سخاوی نے جمال القراء میں بیان کیا ہے اور کہا جاتا ہے کہ جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت کر کے مدینہ کی طرف تشریف لے چلے تو آپ (ﷺ) نے کھڑے ہو کر مکہ کی طرف نظر فرمائی اور اشکبار ہوئے۔ اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی۔

سورة الفتح: حاکم وغیرہ نے مسور بن مخرمہ اور مروان بن الحکم سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”سورة الفتح کا نزول مکہ اور مدینہ کے مابین اول سے آخر تک حدیبیہ کی شان میں ہوا اور مستدرک میں مجمع بن جاریہ کی حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ اس سورة کا آغاز نزول مقام کراع النعیم میں ہوا تھا۔

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى..... واحدی۔ ابن ابی ملیکہ سے راوی ہے کہ اس آیت کا نزول مکہ میں فتح مکہ کے دن ہوا تھا اور اس کی شان نزول یہ ہے کہ جس وقت بلالؓ نے خانہ کعبہ کی پشت پر چڑھ کر اذان کہی تو بعض لوگوں نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ”کیا یہ سیاہ فام غلام پشت خانہ کعبہ پر چڑھ کر اذان دے گا؟“

سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ..... کہا گیا ہے کہ اس کا نزول معرکہ بدر کے روز ہوا تھا۔ یہ بات ابن الغرس نے بیان کی ہے مگر یہ قول مردود ہے جس کی تفصیل نوع دوازہم میں آئے گی۔ پھر اس کے ماسوا میں نے ابن عباسؓ کی بھی ایک روایت اُس کی تائید میں دیکھی ہے۔

نفسی نے بیان کیا ہے کہ قول باری تعالیٰ ”ثَلَاثَةٌ مِنَ الْاَوَّلَيْنِ“ اور ”اَفْبَهَذَا الْحَدِيثِ اَنْتُمْ مُذْهَبُونَ“ ان دونوں آیتوں کا نزول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ کی جانب سفر کرنے کی حالت میں ہوا تھا۔ مگر مجھ کو اُس کے اسناد کی کوئی دلیل نہیں ملی ہے۔

وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ اَنْتُمْ تُكْذِبُونَ ابن ابی حاتم نے طریق یعقوب پر بواسطہ مجاہد ابی حرزہ سے روایت کی ہے کہ ابو حرزہ نے کہا ”یہ آیت ایک انصاری شخص کے بارے میں غزوہ تبوک میں نازل ہوئی تھی جس وقت مسلمان لوگ حجر میں ٹھہرے تو انہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ اس جگہ کے پانی کو اپنے ساتھ بالکل نہ لیں اور پھر آگے کوچ کر دیا۔ اس کے بعد جب آپ دوسری منزل پر مقیم ہوئے تو لوگوں کے پاس پانی بالکل نہ تھا اور ان لوگوں نے اس بات کی شکایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کی اور آپ نے خدا سے دعا فرمائی چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا کے ساتھ ہی خداوند کریم نے ایک لکھ ابر بھیجا اور اُس سے خوب پانی برس گیا۔ لوگوں نے اچھی طرح پانی پیا بھی اور ذخیرہ بھی ساتھ رکھ لیا۔ یہ کیفیت دیکھ کر ایک منافق شخص نے کہا ”یہ پانی تو فلاں موسیٰ ہوا کے سبب سے برسا ہے“۔ پھر یہ آیت نازل ہوئی۔

آیۃ امتحان: یعنی قول باری تعالیٰ یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اِذَا جَاءَ کُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَاْتَمَحِنُوْهُنَّ..... کی نسبت ابن جریر نے زہری سے روایت کی ہے کہ اس کا نزول حدیبیہ کے نشیبی حصہ میں ہوا تھا۔

سورۃ المنافقین: اس کی بابت ترمذی نے زید بن ارقم سے روایت کی ہے کہ اس کا نزول غزوہ تبوک میں رات کے وقت ہوا تھا اور سفیان سے یہ روایت آئی ہے کہ ”اُس کا نزول غزوۃ بنی المصطلق میں ہوا تھا“ اور ابن اسحاق نے بھی اسی دوسری روایت پر وثوق کیا ہے۔

سورۃ البرسلات: شیخین نے ابن مسعود سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”جس اثناء میں ہم لوگ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مقام منیٰ میں ایک غار کے اندر موجود تھے اُسی وقت سورۃ البرسلات نازل ہوئی“۔ آخر حدیث تک۔

سورۃ المطففین: یا اُس کا کچھ حصہ حسب بیان نفسی وغیرہ کے سفر ہجرت کے اثناء میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے داخل مدینہ ہونے سے قبل نازل ہوئی۔

آغاز سورۃ اقرء: حسب روایت صحیحین غار حراء کے اندر نازل ہوا تھا۔

سورۃ الکوش: ابن جریر نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ اس کا نزول معرکہ حدیبیہ کے دن ہوا تھا مگر اس قول میں کچھ کلام ہے۔

سورۃ النصر: بزار اور بیہقی نے کتاب الدلائل میں ابن عمر سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”یہ سورۃ اذا جاء نصر اللہ والفتح“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایام تشریق کے وسط میں اُتری اور آپ سمجھ گئے کہ یہ پیام رخصت ہے پھر آپ نے اپنی اونٹنی ”قصواء“ کے تیار کئے جانے کا حکم دیا اور وہ کس کر تیار کر دی گئی تو آپ نے اٹھ کر لوگوں کے سامنے خطبہ پڑھا۔ پھر ابن عباس نے رسول پاک کا وہ مشہور خطبہ بیان کیا جسے آپ نے حجۃ الوداع میں پڑھا تھا۔

تیسری نوع

نہاری اور لیلیٰ کی شناخت میں

نہاری یعنی قرآن کا وہ حصہ جس کا نزول دن کے وقت ہوا اس کی نظیریں اس کثرت سے ہیں کہ سب بیان بھی نہیں کی جاسکتیں۔ ابن حبیب کہتا ہے کہ ”قرآن کا اکثر حصہ دن کے وقت نازل ہوا ہے۔“ مگر لیلیٰ یعنی رات کے وقت نازل ہونے والے حصوں کی جس قدر مثالیں جستجو کرنے سے ملی ہیں ان کو اس نوع میں بیان کیا جاتا ہے۔

تحویل قبلہ کی آیت کی بابت صحیحین میں ابن عمرؓ کی حدیث یہ آئی ہے کہ جس حالت میں لوگ مسجد قباء میں نماز فجر پڑھ رہے تھے اسی وقت یکا یک کسی شخص نے ان کو آ کر اس بات کی اطلاع دی کہ آج رات میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر کچھ قرآن نازل ہوا ہے اور ان کو قبلہ (کعبہ) کی جانب رخ کرنے کا حکم ملا ہے اور مسلم نے انسؓ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ابتداء میں بیت المقدس کی جانب رخ کر کے نماز ادا کیا کرتے تھے پھر آیہ کریمہ ”قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ“ نازل ہوئی۔ اس کے بعد جب کہ اہل قباء نماز فجر کے رکوع کی حالت میں تھے اور ایک رکعت چکے تھے اتفاقاً بنی سلمہ کا کوئی شخص ان کی طرف نکل گیا اور اس نے انہیں سابقہ قبلہ کی طرف نماز پڑھتے دیکھ کر باوازا بلند کہا ”قبلہ کا رخ بدل گیا ہے۔“ بس یہ سن کر سب لوگ نماز ہی کی حالت میں قبلہ کی طرف پھر گئے۔ لیکن صحیحین میں براء بن عازبؓ سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت المقدس کی جانب صرف سولہ یا سترہ مہینوں تک نماز پڑھی اور ان کا دل یہی چاہتا تھا کہ ان کا قبلہ بیت اللہ کی طرف ہو۔ کہا گیا ہے کہ تحویل قبلہ کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سب سے پہلے جو نماز ادا کی وہ عصر کی نماز تھی اور آپ کے ساتھ بہت سے لوگ شریک تھے اتفاقاً انہی لوگوں میں سے ایک شخص مسجد قباء کی طرف اس وقت جا نکلا جب کہ وہاں کے لوگ نماز پڑھتے ہوئے حالت رکوع میں تھے۔ چنانچہ اس شخص نے کہا ”میں خدا کو گواہ کر کے کہتا ہوں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کعبہ کی جانب منہ کر کے نماز ادا کی ہے۔“ بس یہ سن کر سب لوگ نماز ہی کی حالت میں بیت اللہ کی سمت پھر گئے۔ اور یہ بات چاہتی ہے کہ اس آیت کا نزول دن کے وقت ظہر اور عصر کے مابین ہوا ہو۔ قاضی جلال الدین کہتا ہے ”استدلال کے متقاضی سے تو یہی بات ارجح ہے کہ اس آیت کا نزول رات کے وقت ہوا تھا کیونکہ اہل قباء کا معاملہ صبح کے وقت پیش آیا اور قباء مدینہ سے نہایت نزدیک ہے اس لئے بات بعید از عقل معلوم ہوتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے اس بات کا بیان کرنا وقت عصر سے آئندہ صبح تک ملتوی رکھا ہو اور ابن حجر کا قول ہے کہ اس آیت کا دن ہی میں نازل ہونا زیادہ قوی ہے اور یہ بات کہ پھر ابن عمرؓ کی حدیث کا کیا جواب ہوگا؟ تو اس کے لئے کہا جاتا ہے کہ جو لوگ شہر مدینہ کے اندر تھے ان کو تحویل قبلہ کی خبر عصر ہی کے وقت مل گئی (یعنی ہنوحارثہ کو) اور جو لوگ شہر کے باہر تھے (یعنی بنی عمرو بن عوف باشندگان قباء) ان کو آئندہ صبح کے وقت اس بات کی اطلاع پہنچی اور کہنے والے نے ”اللیلۃ“ (آج کی شب) کا لفظ مجازاً کہا جس میں اس نے گزشتہ دن کا کچھ آخری حصہ بھی شامل کر لیا تھا جو رات ہی سے متصل تھا۔ میں کہتا ہوں نسائی نے ابی سعید بن المعلیٰ سے روایت کی ہے۔ اس نے کہا:

ایک دن ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف گزرے جب کہ آپ منبر پر بیٹھے تھے۔ میں نے دل میں کہا کوئی نئی بات ہوئی ہے پھر میں بیٹھ گیا۔ اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت پڑھی ”قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ عَيْنِكَ“ یہاں تک کہ اسے پڑھ کر فارغ ہو گئے تو منبر سے اتر کر نماز ظہر ادا کی۔

آل عمران کا آخری حصہ۔ اس کی نسبت ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور ابن المندثر ابن مردویہ اور ابن ابی الدنیا نے کتاب الفکر میں ام المؤمنین عائشہ سے روایت کی ہے کہ ”بلال نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آپ کو نماز فجر کی اذان سنانے آئے تو بلال نے دیکھا کہ حضور انورؐ رو رہے ہیں۔ بلال نے کہا ”یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! آپ کے رونے کی کیا وجہ ہے؟ رسول پاک نے ارشاد کیا ”کیوں نہ روؤں جب کہ آج رات مجھ پر ”إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ“ کا نزول ہوا ہے۔ پھر فرمایا ”بدبختی ہے اس شخص کی جو اس آیت کو پڑھے اور پھر بھی (صنعت خالق پر) غور نہ کرے۔“

وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ترمذی اور حاکم نے عائشہ سے روایت کی ہے کہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حفاظت کے لئے (اصحاب) پہرہ دیتے تھے اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی اور آپؐ نے قبہ (خیمہ) کے اندر سے اپنا سر نکال کر فرمایا ”لوگو! تم واپس جاؤ کہ خداوند کریم نے خود مجھے اپنی حفاظت میں لے لیا ہے“ اور طبرانی نے عصمتہ بن مالک اخطمی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”ہم لوگ رات کے وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نگہبانی کیا کرتے تھے یہاں تک کہ یہ آیت نازل ہوئی اور پہرہ توڑ دیا گیا۔“

سورة الانعام: طبرانی اور ابو عبیدہ نے اس کے فضائل میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”سورة الانعام مکہ میں رات کے وقت یکبارگی اس طرح پر نازل ہوئی کہ اس کے گرد ستر ہزار فرشتے تسبیح (سبحان اللہ العظیم) کا غلغلہ بلند کرتے اُڑ رہے تھے۔“

آیة الثلاثة: الَّذِينَ خَلَقُوا..... اس کی نسبت صحیحین میں حدیث کعب سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ”خدا نے ہماری توبہ ایسے وقت میں نازل فرمائی جبکہ رات کا پچھلا تیسرا حصہ باقی رہ گیا تھا۔“

سورة مریم: طبرانی، ابی مریم الغسانی سے روایت کرتے ہیں کہ اُس نے کہا ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آ کر عرض کی کہ آج رات کو میرے گھر میں لڑکی پیدا ہوئی ہے تو حضور انورؐ نے ارشاد فرمایا: ”آج ہی شب کو مجھ پر سورة مریم کا نزول ہوا ہے اس لئے اُس لڑکی کا نام مریم رکھو۔“

آغاز سورة الحج: اس بات کو ابن الجبیب اور محمد بن برکات السعدی نے اپنی کتاب النسخ والمسنوخ میں بیان کیا ہے اور سخاوی نے جمال القراء میں اس کو قابل وثوق قرار دیا ہے اور اس کا استدلال اس روایت سے بھی ہو سکتا ہے جسے ابن مردویہ نے عمران بن حصینؓ سے روایت کیا ہے کہ اس کا نزول اُس وقت ہوا تھا جبکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ایک سفر میں تھے اور اُس کے نزول کے وقت کچھ لوگ سو گئے تھے اور بعض لوگ منتشر ہو چکے تھے پھر رسول اللہ نے ان آیات کو بلند آواز کے ساتھ پڑھا۔“ آخر حدیث تک۔

سورة الاحزاب کی وہ آیت جو عورتوں کے باہر نکلنے کی اجازت کے بارے میں اُتری ہے اس کی نسبت قاضی جلال

الدین کہتے ہیں ”بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وہ آیت ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَّا زَوْجَكَ وَبَنَاتِكَ.....“ ہے کیونکہ صحیح بخاری میں عائشہ سے مروی ہے کہ ”بی بی سودہؓ اچھی طرح پردہ کر کے کسی ضرورت سے باہر گئیں اور وہ ایک جسیمہ عورت تھیں جن کا بچا نئے والوں سے پوشیدہ رہنا غیر ممکن تھا۔ عمرؓ نے انہیں دیکھ لیا اور کہا ”سودہؓ! واللہ تم ہم سے چھپ نہیں سکیں۔ اب تم ہی غور کرو کہ کس طرح باہر نکلتی ہو۔“ عائشہ کہتی ہیں کہ عمرؓ کی یہ بات سن کر سودہؓ اٹھ پڑیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پلٹ آئیں۔ اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات کا کھانا کھا رہے تھے اور آپؐ کے ہاتھ میں ایک ہڈی تھی۔ سودہؓ نے کہا ”یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اپنی کسی ضرورت سے باہر گئی تھی تو عمرؓ نے مجھ سے ایسی ایسی بات کہی۔“ اسی وقت خدا نے رسول پاکؐ پر وحی بھیجی بحالیکہ ہڈی بدستور آپؐ کے ہاتھ میں تھی جسے آپؐ نے ہنوز رکھا نہیں تھا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”تم کو اجازت دی گئی ہے کہ اپنی ضرورت سے باہر نکلا کرو۔“ قاضی جلال الدین کہتا ہے ہم نے اس قصہ کا رات کے وقت پیش آنا اس لئے بیان کیا ہے کہ اُمہات المؤمنینؓ کسی کام کے لئے رات ہی کے وقت باہر نکلا کرتی تھیں جیسا کہ صحیح میں عائشہؓ سے حدیث ایک میں مروی ہے۔

وَسُئِلَ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا..... بقول ابن حبیب اس کا نزول شبِ اسراء میں ہوا تھا۔
آغاز سورۃ الفتح: بخاری میں عمرؓ کی روایت سے آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”بے شک آج کی رات مجھ پر ایک ایسی سورۃ نازل ہوئی ہے جو مجھ کو اُن تمام چیزوں سے بڑھ کر پیاری ہے جن پر آفتاب طلوع ہوتا ہے (یعنی ساری دنیا) پھر رسول پاکؐ نے ”إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا“ کی قراءت فرمائی..... تا آخر حدیث۔

سورۃ المنافقین: اس کا نزول بھی رات کے وقت ہوا جیسا کہ ترمذی نے زید بن ارقم سے روایت کی ہے۔
سورۃ المرسلات: سخاوی نے جمال القراء میں لکھا ہے۔ ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ اس سورۃ کا نزول لیلۃ الجن کو غارِ حرا کے اندر ہوا تھا۔ میں کہتا ہوں کہ اس اثر کا معروف ہونا پایا نہیں جاتا۔ پھر میں نے صحیح اسماعیلی میں دیکھا ہے اور اسماعیلی بخاری سے روایت کرتا ہے کہ اس سورۃ کا نزول عرفہ کی شب کو منیٰ کی غار میں ہوا تھا اور یہی روایت صحیحین میں بھی آئی ہے مگر اُس میں ”عرفہ کی رات“ کا ذکر نہیں اور عرفہ کی رات سے ماہ ذی الحجہ کی نویں تاریخ کی رات مراد ہے کیونکہ یہی رات ہے جس کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم مقام منیٰ میں شبِ باشی کر کے بسر کیا کرتے تھے۔

معوذتین: کا نزول بھی بوقت شب ہوا ہے۔ ابن اشنہ نے اپنی کتاب البصاحف میں لکھا ہے ”مجھ سے محمد بن یعقوب نے اور اُس سے ابو داؤد نے بواسطہ عثمان بن ابی شیبہ از جریر از بیان از قیس از عقبہ بن عامر الجہنی روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”آج کی رات مجھ پر پسند بے مثل آیتیں نازل ہوئی ہیں۔ قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ۔“

فصل

بعض آیتیں دن اور رات کے مابین یعنی بوقت فجر نازل ہوئیں اور وہ حسب ذیل ہیں:

سورة المائدہ: کی آیت تیمم کا نزول فجر کے وقت ہوا کیونکہ صحیح میں عائشہؓ سے مروی ہے کہ ”صبح کی نماز کا وقت آ گیا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پانی تلاش کرنے سے نہ پایا تو یہ آیت نازل ہوئی ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ..... تَأْتُوا..... لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ“ اور اسی قسم کی آیتوں میں سے ”لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ“ بھی ہے کیونکہ اُس کا نزول اُس وقت ہوا تھا جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز فجر کی دوسری رکعت پڑھ رہے تھے اور آپؐ نے ارادہ کیا تھا کہ اُس میں دعائے قنوت پڑھ کر ابی سفیان اور ان کے ساتھ نام لئے جانے والوں کے حق میں بددعا فرمائیں۔

تنبیہ: اگر یہ کہا جائے کہ جابرؓ کی اُس مرفوع حدیث کو تم کیونکر رد کر سکتے ہو جس میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”نہایت سچا خواب وہ ہے جو دن کے وقت آئے کیونکہ خداوند کریم نے مجھے دن ہی کے وقت وحی کے ساتھ مخصوص فرمایا ہے“ اور اس حدیث کی روایت حاکم نے اپنی تاریخ میں کی ہے تو میں اس کا یہ جواب دیتا ہوں کہ یہ حدیث منکر (ناپسندیدہ) ہے اس لئے اسے حجت نہیں بنایا جاسکتا۔

چوتھی نوع

قرآن کے صفی اور شتائی حصوں کا بیان

اس نوع میں اُن آیتوں اور دو سورتوں کا بیان کرنا مقصود ہے جن کا نزول سال کی دو فصلوں سردی اور گرمی میں سے کسی ایک فصل میں ہوا۔ واحدی بیان کرتا ہے۔ خداوند کریم نے کلالۃ کے بارے میں دو آیتیں نازل فرمائیں ایک موسم سرما میں اور یہ آیت سورة النساء کے ابتدا میں موجود ہے اور دوسری آیت کا نزول گرمیوں کے موسم میں ہوا اور یہ آیت سورة النساء کے آخری حصہ میں واقع ہے۔ صحیح مسلم میں عمرؓ سے مروی ہے کہ ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس قدر کسی چیز کو بار بار نہیں دریافت کیا جس قدر کلالۃ کو دریافت کیا اور نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجھ پر کسی معاملہ میں اس قدر خفا ہوئے جس قدر اس بارے میں جھنجھلائے یہاں تک کہ اپنی انگلی میرے سینہ میں مار کر فرمایا ”عمر! کیا تجھ کو وہ موسم صیف کی آیت کافی نہیں معلوم نہیں ہوتی جو سورة النساء کے آخر میں ہے“۔ اور مستدرک میں ابی ہریرہؓ سے مروی ہے کہ کسی شخص نے عرض کیا ”یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! کلالۃ کیا چیز ہے؟ رسول پاکؐ نے فرمایا ”کیا تو نے وہ آیت نہیں سنی ہے جو موسم گرما میں نازل ہوئی تھی“ يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ“ اور پہلے یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ اس کا نزول حجة الوداع کے سفر میں ہوا تھا اس لئے جس قدر حصہ قرآن کا اُس سفر میں نازل ہوا مثلاً آغاز سورة مائدہ اور آیت ”اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ“ اور آیت ”وَاتَّقُوا يَوْمًا تُزْجَعُونَ“ اور آیت دین اور سورة النصر۔ ان سب کو صفی شمار کرنا چاہئے۔

اور جن آیتوں کا نزول جنگ تبوک کے اثناء میں ہوا انہیں بھی صفی کے زمرہ میں داخل کرنا ضروری ہے کیونکہ یہ فوج کشی سخت گرمیوں کے ایام میں ہوئی تھی۔ بیہقی نے کتاب الدلائل میں ابن اسحاق کے طریق پر عاصم بن عمر بن قتادہؓ اور عبد اللہ بن ابی بکر بن خزم سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے مغازی کے لئے روانہ ہوتے تھے تو سمت

مقصود کے سوا دوسری جانب روانہ ہونے کا اظہار فرمایا کرتے تھے لیکن آپ نے غزوہ تبوک میں صاف صاف فرمادیا کہ ”لوگو! میں ہمدیوں کے مقابلہ پر جانے کا عازم ہوں“ گویا آپ نے اُن کو پہلے سے مطلع بنا دیا اور یہ فوج کشتی سختی نہایت گرمی اور ملک کی خشک سالی کے زمانہ میں ہوئی تھی۔ پھر اسی اثناء میں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک دن اس جنگ کی تیاری میں مصروف تھے آپ نے جد بن قیس سے فرمایا: ”کیا تجھ کو بنی الاصر (رومی) کی بیٹیوں سے بھی کچھ اُنس ہے؟“ جد بن قیس نے عرض کیا۔ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میری قوم کو یہ بات بخوبی معلوم ہے کہ مجھ سے بڑھ کر عورتوں کا فریفتہ کوئی شخص بمشکل ہوگا اور مجھے خوف ہے کہ اگر میں بنی الاصر کی عورتوں کو دیکھوں تو کہیں اُن پر فریفتہ نہ ہو جاؤں اور گناہ میں مبتلا ہوں اس لئے آپ مجھے یہیں رہ جانے کی اجازت دیں۔“ بس اُس وقت ”مَنْ يَقُولُ اُذْنُ لِي.....“ نازل ہوئی۔ اور کسی منافق نے یہ بات کہی کہ ”گرمیوں کے زمانہ میں دشمن پر حملہ کرنے نہ جاؤ“ تو ”قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ.....“ کا نزول ہوا۔

اور شتائی یعنی موسم سرما میں نازل ہونے والے قرآن کی مثالیں یہ ہیں: ”اِنَّ الَّذِيْنَ جَاؤْا بِالْاِفْكِ.....“ تا قولہ تعالیٰ ”وَرِزْقٍ كَثِيْرٍ“ صحیح میں عائشہؓ سے مروی ہے کہ ان آیتوں کا نزول نہایت سردی کے دن میں ہوا تھا۔ اور جو آیتیں سورۃ الاحزاب میں غزوہ خندق کے بارے میں آئی ہیں اُن کا نزول بھی سردی کے زمانہ میں ہوا تھا کیونکہ حدیث کی حدیث میں آیا ہے کہ ”احزاب کی رات کو سب لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے متفرق ہو گئے تھے مگر بارہ آدمی ایسے تھے جو آپ کے پاس رہے تھے اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے قریب تشریف لائے اور مجھ سے فرمایا: ”اُٹھ اور احزاب کے لشکر کی طرف چل۔“ میں نے عرض کیا ”یا رسول اللہ! اُس ذات پاک کی قسم ہے جس نے آپ کو برحق نبی بنا کر مبعوث کیا۔ اس وقت میں بوجہ شرم آپ کی صورت دیکھ کر اٹھا ہوں ورنہ سردی سے ٹھہرا جاتا ہوں۔“ آخر حدیث تک اور اسی حدیث میں آیا ہے کہ پھر خداوند کریم نے یہ آیت نازل فرمائی ”يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا ذْكُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ اِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُوْدٌ.....“ آخر سورۃ تک۔ اس حدیث کی روایت بیہقی نے کتاب الدلائل میں کی ہے۔

پانچویں نوع

فراشی اور نومی کا بیان

فراشی سے وہ حصہ قرآن مقصود ہے جس کا نزول اُس وقت ہوا جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بستر پر جاگتے اور اپنی کسی بیوی کے پاس تھے اور نومی سے وہ آیتیں مراد ہیں جن کا نزول حالت خواب اور استراحت یا پلک جھپکنے کی حالت میں ہوا۔ قسم اول میں سے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے ایک آیت ”وَاللّٰهُ يَعْصِيْكَ مِنَ النَّاسِ.....“ ہے۔ دوسری آیت ثلاثہ ”الَّذِيْنَ خَلَفُوْا.....“ جس کی بابت صحیح حدیث میں وارد ہے کہ اس کا نزول ایسے وقت میں ہوا تھا جبکہ ایک تہائی رات باقی رہ گئی تھی اور اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بی بی ام سلمہؓ کے پاس تشریف رکھتے تھے۔ مگر اس موقع پر ایک مشکل

یہ آ پڑتی ہے کہ اس قول اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دوسرے قول کو جو آپ نے بی بی عائشہ کے حق میں فرمایا تھا کہ ”مجھ پر بجز اُن کے اور کسی بیوی کے پاس ہونے کی حالت میں وحی کا نزول نہیں ہوا“۔ باہم جمع کر سکتا دشوار ہے اور اس امر کی بابت قاضی جلال الدین یہ کہتا ہے کہ شاید رسول کریم نے یہ بات اُس وقت سے پہلے کہی ہو جبکہ آپ پر بی بی ام سلمہ کے یہاں وحی اُتری۔ میں کہتا ہوں مجھے ایک سند ایسی دستیاب ہوئی ہے جس کے ذریعے سے اس سے بھی بہتر جواب دیا جاسکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ابو یعلیٰ نے اپنے مسند میں بی بی عائشہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے فرمایا ”مجھے نو چیزیں دی گئیں۔ آخر حدیث تک“ اور اس حدیث میں یہ بات مذکور ہے کہ ”اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایسے وقت میں وحی اُترتی تھی جبکہ آپ اپنے کنبہ اور گھر والوں میں ہوں تو وہ لوگ آپ کے پاس سے واپس چلے جاتے تھے اور جب ایسے وقت نازل ہوتی کہ میں آپ کے ساتھ ایک لحاف میں ہوں“۔ الی آخر حدیث اور اس اعتبار سے دونوں حدیثوں میں کوئی معارضہ نہیں رہتا جیسا کہ صاف ظاہر ہے۔

نومی کی مثال سورۃ الکوتر ہے کیونکہ مسلم نے انسؓ سے روایت کی ہے کہ ”جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے مابین تشریف فرما تھے یکا یک آپ کی پلک جھپک گئی پھر آپ نے تبسم فرماتے ہوئے سر اٹھایا تو ہم لوگوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! آپ کو ہنسی کس وجہ سے آئی؟“ آپ نے فرمایا ”ابھی ابھی مجھ پر سورۃ کوتر نازل کی گئی ہے پھر آپ نے پڑھا ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ۔ اِنَّا اَعْطٰیْنَاکَ الْکُوْثَرَ ۝ فَصَلِّ لِربِّکَ وَانْحَرْ ۝ اِنَّ شَانِئَکَ هُوَ الْاَبْتَرُ ۝“ امام رافعی نے اپنی امالی میں تحریر کیا ہے کہ اس حدیث سے سمجھنے والوں نے یہ بات سمجھی کہ سورۃ کا نزول اُسی غفلت کی حالت میں ہو گیا اور اسی بنا پر اُنہوں نے کہا ہے کہ ایک قسم کی وحی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر حالت خواب میں بھی آتی تھی کیونکہ انبیاء کا خواب دیکھنا بھی وحی ہے گو یہ بات صحیح ہے مگر یہ کہنا زیادہ مناسب ہو گا کہ تمام قرآن کا نزول بیداری میں ہوا ہے اور گویا اُس وقت نیند کی جھپکی آنے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دل میں سورۃ الکوتر کا خیال آ گیا جس کا نزول حالت بیداری میں ہو چکا تھا یا اس حالت میں کوتر آپ کے پیش نظر لایا گیا جس کا ذکر اس سورۃ میں ہے اور آپ نے اسے اصحاب کو پڑھ کر سنا دیا اور اس کی تفسیر ان سے بیان کر دی اور بعض روایتوں میں یہ بات آئی ہے کہ آپ پر اُس وقت غشی طاری ہو گئی تھی اور ممکن ہے کہ اس بات کو اُس حالت پر محمول کیا جائے جو رسول پاکؐ پر وحی کے وقت طاری ہو جایا کرتی تھی اور جس کو اصطلاح میں ”برحاء الوحی“ کہا جاتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ رافعی نے نہایت دلنشین بات کہی ہے اور میں بھی اُسی بات کی کرید کرنا چاہتا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ رافعی کی پچھلی تاویل پہلی تاویل سے زیادہ صحیح اور حسبِ مراد ہے کیونکہ رسول پاکؐ کا یہ فرمانا کہ مجھ پر سورۃ کا نزول اُسی وقت ہوا ہے اس بات کو دفع کر رہا ہے کہ اس سورۃ کا نزول قبل میں ہو چکا ہو بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اُسی حالت میں اُس کا نزول ہوا اور وہ جھپکی اور غفلت نیند کی نہ تھی بلکہ وہ ویسی ہی حالت تھی جو رسول کریمؐ پر وحی اُترتے وقت طاری ہو جاتی تھی یہاں تک کہ علماء نے بیان کیا ہے کہ اُس حالت میں آپؐ دنیا سے اٹھائے جاتے تھے۔

چھٹی نوع

ارضی اور سماوی کا بیان

ابن عربی کا یہ قول پہلے بیان ہو چکا ہے کہ قرآن میں مختلف حصے مختلف جگہوں میں نازل ہونے والے ہیں کچھ حصہ آسمان پر نازل ہوا۔ بعض ٹکڑے زمین پر اترے۔ کوئی جزو آسمان وزمین کے مابین اور کچھ حصہ زیر زمین غار کے اندر نازل ہوا ہے۔ ابن العربی کہتا ہے مجھ سے ابوبکر الفہری نے اور اس سے تمیمی نے بیان کیا اور تمیمی کو ہبۃ اللہ مفسر نے یہ بات بتائی تھی کہ تمام قرآن کا نزول مکہ اور مدینہ ہی میں ہوا ہے مگر چھ آیتیں ایسی جگہوں میں اتریں جو زمین کی نازل شدہ کہلا سکتی ہیں نہ اور آسمان کی۔ اُن میں سے آیتیں ”وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ.....“ تین آیتوں کے آخر تک۔ ”سورة الاضافات میں ایک آیت ”وَاسْتَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا.....“ سورة الزحرف میں اور دو آیتیں اخیر سورة البقرہ کی۔ یہ سب معراج کی شب میں نازل ہوئیں۔ ابن العربی کہتا ہے کہ ہبۃ اللہ کی اس سے شاید یہ مراد ہے کہ آیتوں کا نزول فضا میں آسمان وزمین کے مابین ہوا اور کہتا ہے کہ جس قدر قرآن کا زیر زمین غار کے اندر نزول ہوا اور وہ سورة المرسلات ہے جیسا کہ صحیح میں ابن مسعود سے مروی ہے۔ میں کہتا ہوں ابن العربی نے جتنی آیتیں بیان کی ہیں اُن میں سے بجز دو اخیر سورة البقرہ کی آیتوں کی باقی اگلی آیتوں کی نسبت مجھے کسی سند کا پتہ نہیں ملا ہے۔ ہاں دو آیتوں کی نسبت ممکن ہے کہ اُس نے مسلم کی اُس روایت سے استدلال کیا ہو جسے مسلم نے ابن مسعود سے روایت کیا ہے کہ ابن مسعود نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو رات کے وقت سیر کرائی گئی اور سدرۃ المنتہیٰ تک پہنچے۔“ آخر حدیث تک۔ اس حدیث میں آیا ہے کہ ”پھر رسول اللہ کو تین چیزیں دی گئیں۔ نماز پنجگانہ، سورة البقرہ کے خاتمہ کی آیتیں اور آپ کی امت کے ان لوگوں کے مہلک گناہوں کی مغفرت جنہوں نے خدا کے ساتھ کسی کو شریک نہ بنایا ہو“ اور ہذلی کی کتاب الکامل میں آیا ہے کہ ”اَمَّنَ الرَّسُولُ.....“ سے آخر سورة البقرہ تک قرآن کا خاص مقام قاب قوسین نزول ہوا ہے۔

ساتویں نوع

سب سے پہلے قرآن میں کیا نازل ہوا؟

قرآن کے سب سے پہلے نازل ہونے والے حصہ کے بارے میں کئی مختلف قول آئے ہیں قول اول جو صحیح بھی ہے یہ ہے کہ سب سے اول ”اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ“ کا نزول ہوا۔ شیخین اور دیگر محدثین نے بی بی عائشہ سے روایت کی ہے کہ سب سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر جس قسم کی وحی اترنی آغاز ہوئی وہ زویائے صادقہ تھی جو سونے کی حالت میں آتی تھی اور آپ کی یہ حالت تھی کہ جو خواب آپ کو نیند کی حالت میں نظر آتا وہ سپیدہ سحری کی طرح خارج میں بھی صاف

دکھائی دے جاتا۔ اس کے بعد آپؐ کو خلوت اور گوشہ نشینی محبوب ہوئی چنانچہ آپؐ غار حراء میں جا کر کئی کئی دنوں تک مصروف عبادت رہا کرتے اور جتنے دن وہاں رہنے کا ارادہ ہوتا اتنے دنوں کا سامان خوراک ہمراہ لے جایا کرتے تھے اور جس وقت گوشہ ختم ہو جاتا پھر بی بی خدیجہؓ کے پاس آ جاتے اور وہ باردیگر زاد و گوشہ تیار کر دیتیں یہاں تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر غار حراء ہی کے اندر موجود ہونے کی حالت میں یکا یک حق کا اظہار ہوا اور حامل وحی فرشتہ نے وہاں آ کر آپؐ سے کہا ”اقْرَأْ“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ میں نے جواب دیا: ”میں پڑھا ہوا نہیں ہوں“ پھر اُس فرشتے نے مجھے پکڑ کے خوب دبوچا یہاں تک کہ میں تھک کر پسینے پسینے ہو گیا اس کے بعد وہ مجھے چھوڑ کر بولا ”اقْرَأْ“ میں نے دوبارہ کہا ”میں پڑھا ہوا نہیں ہوں“ یہ سن کر اس نے باردیگر مجھے دبوچ لیا یہاں تک کہ میں گھبرا اٹھا اور اُس نے مجھے چھوڑ کر کہا ”اقْرَأْ“ میں نے اب بھی وہی جواب دیا کہ ”میں پڑھا ہوا نہیں ہوں“ اُس پر تیسری دفعہ پھر اُس نے مجھے آغوش میں لے کر خوب دبایا اور جب میں پریشان ہو گیا تو مجھے چھوڑ کر کہا ”اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ.....“ یہاں تک کہ ”مَا لَمْ يَعْلَمْ“ تک پہنچ کر خاموش ہو گیا“ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غار سے نکل کر اپنے گھر اس حالت میں واپس آئے کہ آپؐ کا بند بند کانپ رہا تھا..... آخر حدیث تک۔“ حاکم نے مستدرک میں اور بیہقی نے الدلائل میں بھی بی بی عائشہؓ سے یہ روایت کی ہے اور اس کو صحیح بتایا ہے کہ ”قرآن کی سب سے پہلے نازل ہونے والی سورۃ ”اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ“ ہے اور طبرانی اپنی کتاب الکبیر میں ابی رجاۃ العطار دی سے ایسی سند کے ساتھ جس میں صحیح ہونے کی شرطیں پائی جاتی ہیں روایت کرتا ہے کہ عطار دی نے کہا ”ابو موسیٰؓ ہم کو قراءت قرآن سکھانے کے وقت حلقہ باندھ کر بیٹھاتے تھے اور خود سفید و شفاف کپڑے پہن کر وسط میں بیٹھتے اور جس وقت وہ اس سورۃ ”اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ“ کو پڑھتے تو کہا کرتے ”یہ پہلی سورۃ ہے جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کی گئی تھی“ اور سعید بن منصور اپنی سنن میں بیان کرتے ہیں۔ ہم سے سفیان نے بواسطہ عمر بن دینار عبید بن عمیر سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”جبریلؑ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آ کر کہنے لگے کہ ”پڑھئے“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”کیا پڑھوں؟ کیونکہ واللہ میں پڑھا ہوا نہیں ہوں“۔ پھر جبریلؑ نے کہا ”اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ“ عبید بن عمیر کہتا ہے کہ یہی سورۃ ہے جو سب سے اول نازل ہوئی“ اور ابو عبیدہ نے اپنی کتاب فضائل القرآن میں بیان کیا ہے کہ ہم سے عبدالرحمن نے اور اُس سے سفیان نے بواسطہ ابن ابی کحج مجاہد سے روایت کی ہے کہ مجاہد نے کہا ”قرآن کا جو حصہ سب سے پہلے نازل ہوا وہ ”اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ“ اور ”ن وَالْقَلَمِ“ ہے۔“ ابن اشنہ نے کتاب المصاحف میں عبید بن عمیر سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”جبریلؑ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک نوشتہ لائے اور کہنے لگے کہ ”پڑھئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا میں پڑھا ہوا نہیں ہوں“ پھر جبریلؑ نے کہا ”اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ“ لوگ روایت کرتے ہیں کہ یہ پہلی سورۃ ہے جو آسمان سے نازل کی گئی“ اور زہری سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم غار حراء میں تھے کہ ناگہاں ایک فرشتہ آپؐ کے پاس کوئی نوشتہ لے کر آیا جو دیا (ریشمی کپڑے) کے ٹکڑے پر لکھا تھا اور اُس میں تحریر تھا ”اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ“ تا ”مَا لَمْ يَعْلَمْ“۔

دوسرا قول یہ ہے کہ سب سے اول سورۃ ”يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ“ نازل ہوئی۔ شیخین نے ابی سلمہ بن عبدالرحمن سے روایت کی ہے۔ اُس نے کہا ”کہ میں نے جابر بن عبد اللہؓ سے دریافت کیا کہ قرآن کا کون سا حصہ پہلے نازل ہوا ہے؟ جابرؓ نے

جواب دیا ”يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ“ میں نے کہا یا ”اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ“؟ یہ سن کر جابرؓ نے کہا میں تم سے وہ بات بیان کرتا ہوں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سے کہی تھی۔ حضور انورؐ نے فرمایا: ”میں غارِ حرا میں عبادت کے لئے گوشہ نشین ہوا تھا پھر جب چلہ کشی کی مدت ختم کر لی تو وہاں سے نکل کر شہر کی طرف واپس چلا میں وادی کے وسط میں آ کر آگے پیچھے داہنے اور بائیں مڑ کر دیکھنے لگا پھر آسمان کی طرف نگاہ اٹھائی اور یکا یک وہ (یعنی جبریلؑ) مجھے نظر آیا جس کو دیکھ کر مجھ پر کچکی طاری ہو گئی اور میں نے خدیجہؓ کے پاس آ کر انہیں حکم دیا ”دَثِّرُونِي“ مجھ پر کپڑے ڈالو اور انہوں نے مجھ کو خوب کپڑے اڑھا دیئے۔ اُس وقت خداوند کریم نے ”يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ“ نازل فرمایا۔ اگلے علماء نے اس حدیث کے کئی ایک جواب دیئے ہیں جو حسب ذیل ہیں۔ اول سائل کا سوال کامل سورۃ کے نازل ہونے کی نسبت تھا اس لئے جابرؓ نے بیان کیا کہ پہلے پہل جو سورۃ مکمل نازل ہوئی وہ سورۃ المدثر تھی اور اُس وقت تک سورۃ اقراء پوری نہیں اُتری تھی کیونکہ سورۃ اقراء میں سب سے پہلے اُس کا آغاز نازل ہوا ہے۔ اس قول کی تائید اُس حدیث سے بھی ہوتی ہے جو صحیحین میں بوساطۃ ابی سلمۃ جابرؓ سے مروی ہے کہ ”انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی کے مابین فاصلہ پڑنے کا حال بیان کرتے ہوئے یہ فرماتے سنا ہے ”اس اثناء میں کہ میں شہر کی طرف جارہا تھا یکا یک آسمان سے ایک صدا میرے کانوں میں آئی اور میں نے نگاہ اٹھا کر دیکھا کہ وہی فرشتہ جو غارِ حرا میں میرے پاس آیا تھا آسمان اور زمین کے مابین ایک معلق کرسی پر بیٹھا ہے۔ اس حالت کے مشاہدہ سے ڈر کر میں گھر واپس آیا اور میں نے گھر کے لوگوں سے کہا زَمِّلُونِي زَمِّلُونِي مجھے کمرے میں اڑھا دو۔ کمرے میں اڑھا دو۔“ پھر اُن لوگوں نے مجھ پر بھاری کپڑے ڈال دیئے۔ اُس وقت خداوند کریم نے سورۃ ”يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ“ نازل فرمائی۔ اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہ ”وہ فرشتہ جو غارِ حرا میں میرے پاس آیا تھا“ اس بات پر صاف دلالت کرتا ہے کہ یہ قصہ بعد میں واقع ہوا اور حرا کا واقعہ جس میں ”اِقْرَأْ“ کا نزول ہوا ہے اس سے پہلے گزر چکا تھا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس مقام پر جابرؓ کی مراد اولیت سے عام اولیت نہیں بلکہ وہ مخصوص اولیت مراد ہے جو فترۃ الوحی کے بعد واقع ہوئی۔ جواب سوم یوں دیا گیا ہے کہ یہاں اولیت سے حکم انداز (عذاب الہی سے ڈرانے) کی خاص اولیت مراد ہے اور بعض لوگوں نے اس کی تعبیر یوں بھی کی ہے کہ نبوت کے بارہ میں سب سے پہلے ”اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ“ کا اور رسالت کے لئے سب سے اول ”يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ“ کا نزول ہوا۔ چوتھا جواب اس طور پر دیا گیا ہے کہ یہاں اولیت سے وہ اولیت مراد ہے جس کے نزول میں کوئی سبب پہلے آ پڑا ہوا اور اس سورۃ کے نزول کا مقدم سبب رغب کے باعث سردی معلوم دینے سے لحاف اوڑھنا تھا اور ”اِقْرَأْ“ کا نزول بغیر کسی سبب مقدم کے ہوا تھا۔ اس بات کو ابن حجر نے بیان کیا ہے اور پانچواں جواب یہ ہے کہ جابرؓ نے اس بات کا استخراج اپنے اجتہاد سے کیا ہے اور یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روایت نہیں ہے اس لئے بی بی عائشہؓ کی روایت جابرؓ کی روایت پر مقدم کی جائے گی۔ اس بات کو کرمانی نے بیان کیا ہے اور ان سبب جوابوں میں پہلا اور پچھلا دو جواب بہت اچھے اور پسندیدہ ہیں۔

تیسرا قول سورۃ الفاتحہ کا سب سے اول نازل ہونا ظاہر کرتا ہے۔ کشاف میں آیا ہے کہ ابن عباسؓ اور مجاہدؓ تو اس طرف گئے ہیں کہ سب سے پہلے جس سورۃ کا نزول ہوا وہ سورۃ ”اِقْرَأْ“ تھی اور اکثر مفسرین کی رائے میں سب سے اول

نازل ہونے والی سورۃ فاتحہ الکتاب ہے۔ ابن حجر کہتا ہے کہ اکثر آئمہ جس بات پر زور دیتے ہیں وہ یہی ہے کہ سب سے اول سورۃ ”اِقْرَأْ“ کا نزول ہوا۔ اور صاحب کشاف نے جس امر کی نسبت اکثر لوگوں کی طرف کی ہے وہ بہت ہی تھوڑی تعداد کے لوگوں کا قول ہے جن کو پہلی بات کہنے والوں کے مقابل میں عشر عشر بھی نہیں پایا جاسکتا۔ صاحب کشاف کے قول کی حجت وہ روایت ہے جسے بیہقی نے کتاب الدلائل میں اور واحدی نے یونس بن بکر کے طریق سے بواسطہ یونس بن عمرو اُن کے باپ عمرو سے اور عمرو نے ابی میسرۃ عمرو بن شریحیل سے روایت کیا ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بی بی خدیجہؓ سے فرمایا ”جس وقت میں تنہائی اور خلوت میں ہوتا ہوں تو ایک آواز سنا کرتا ہوں اور اللہ مجھے یہ ڈر پیدا ہو گیا ہے کہ کہیں یہ کوئی بات (مصیبت) نہ ہو“۔ بی بی خدیجہؓ نے یہ بات سن کر عرض کیا ”معاذ اللہ خدا آپ کو کیوں مصیبت میں ڈالنے لگا کیونکہ اللہ آپ امانت پوری طرح ادا کرتے ہیں۔ عزیزوں سے اچھا سلوک کرتے ہیں اور صدقہ دیتے رہتے ہیں“۔ آخر حدیث تک۔ پھر جس وقت ابو بکرؓ آئے بی بی خدیجہؓ نے اُن سے سب باتیں بیان کر دیں اور کہا کہ تم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ورقہ (بن نوفل) کے پاس جاؤ۔ چنانچہ رسول پاکؐ اور ابو بکرؓ دونوں ایک ساتھ مل کر ورقہ کے پاس گئے اور اُس سے تمام حال بیان کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ورقہ سے کہا ”جس وقت میں خلوت میں اکیلا ہوتا ہوں تو اپنے پیچھے سے کسی کو پکارتے ہوئے سنتا ہوں ”یا محمد یا محمد“ اور یہ آواز سنتے ہی میں میدان کی طرف بھاگ جاتا ہوں“۔ ورقہ نے کہا ”اب جس وقت وہ پکارنے والے آئے تو آپ بھاگیں نہیں بلکہ اپنی جگہ پر جمے رہیں تاکہ سن سکیں وہ کیا کہتا ہے پھر اس کے بعد مجھے آ کر خبر کیجئے گا“۔ اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تنہائی میں جا کر بیٹھے تو پکارنے والے نے آواز دے کر کہا: **يَا مُحَمَّدٌ قُلْ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ. الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ** ”یہاں تک کہ وہ **وَلَا الضَّالِّیْنَ** تک پہنچ کے خاموش ہو گیا“۔ آخر حدیث تک۔ یہ حدیث مرسل ہے اور اس کے راوی سب معتبر لوگ ہیں اور بیہقی نے کہا ہے کہ اگر یہ حدیث محفوظ ہے (یعنی اُس میں راوی کو کسی قسم کا وہم نہیں ہوا ہے) تو اس سے یہ احتمال ہوتا ہے کہ اس سے سورۃ الفاتحہ کے اقراء اور المذثر کی سورتوں کے بعد نازل ہونے کی خبر دی گئی ہے۔

چوتھا قول : **بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ** کی بابت ہے کہ اس کا نزول سب سے اول ہوا ہے۔ اس بات کو ابن النقیب نے اپنی تفسیر کے مقدمہ میں بطور قول زوائد کے بیان کیا ہے اور واحدی نے عکرمہ اور حسن سے اسناد کر کے روایت کی ہے کہ ان دونوں نے کہا ”قرآن میں سے سب سے پہلے **بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ**“ کا نزول ہوا اور پھر جو سورۃ سب سے پہلے اول اتری وہ **اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ**“ ہے اور ابن جریر وغیرہ نے ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ”سب سے پہلے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر جبریلؑ نازل ہوئے تو انہوں نے کہا: **يَا مُحَمَّدُ اسْتَعِذْ بِمِ قُلْ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ**“ مگر میری رائے میں اس کو ایک تمامہ اور مستقل قول قرار دینا صحیح نہیں۔ اس لئے کہ کسی سورۃ کے نازل ہونے کے لئے یہ بات بھی ضروری ہے کہ بسم اللہ اُس کے ساتھ ہی نازل ہو کیونکہ یہی وہ پہلی آیت ہے جس کا علی الاطلاق نزول ہوا ہے۔

سب سے پہلے نازل ہونے والے حصہ قرآن کے بارے میں ایک اور حدیث بھی وارد ہوئی ہے۔ شیخین نے بی بی عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا ”سب سے پہلے مفصل کی ایک ایسی سورۃ نازل ہوئی تھی جس میں جنت و

دورخ کا ذکر تھا یہاں تک کہ جس وقت لوگ اسلام قبول کرنے لگے اُس وقت حلال و حرام کے احکام اُترے۔ اس مقام پر یہ روایت ایک مشکل میں ڈال دیتی ہے اور وہ الجھن یہ ہے کہ سب سے اوّل ”اِقْرَأْ“ کا نزول ہوا اور اُس میں جنت و دورخ کا کہیں ذکر نہیں ہے۔ مگر اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ بی بی عائشہؓ کی روایت میں لفظ ”مِنْ“ مقدر ہے۔ یعنی اُن کی عبارت میں ”مِنْ اَوَّلِ مَا نَزَلَ“ ہونی چاہئے۔ جس سے ”الْمُدَّثِّرُ“ مراد ہے کیونکہ فترۃ (فاصلہ) وحی کے بعد سب سے پہلے یہی سورۃ نازل ہوئی تھی اور اُس کے آخر میں جنت و دورخ کا ذکر موجود ہے لہذا خیال کیا جاسکتا ہے کہ شاید اس سورۃ کا آخری حصہ اقراء کے باقی حصہ کے نزول سے قبل اُترا ہے۔

فصل

واحدی نے حسین بن واقد کے طریق سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”میں نے علی بن الحسین کو یہ کہتے سنا کہ مکہ میں سب سے پہلے جو سورۃ نازل ہوئی وہ ”اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ“ تھی اور سب سے آخری سورۃ مکہ میں نازل ہونے والی سُورَةُ الْمُؤْمِنُونَ ہے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ سورۃ العنکبوت کی سورتوں میں سب سے آخر میں نازل ہوئی ہے اور مدینہ میں نازل ہونے والی سورۃ میں سب سے اوّل ”وَيْلٌ لِلْمُفْجِنِ“ ہے اور سب سے آخر میں نازل ہونے والی مدنی سورۃ ”بَرَاءة“ ہے اور مکہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس سورۃ کا سب سے اوّل اعلان کیا وہ ”النَّجْم“ ہے۔ ابن حجر نے اپنی شرح بخاری میں بیان کیا ہے کہ مدینہ میں سب سے اوّل نازل ہونے والی سورۃ سب کے نزدیک باتفاق سورۃ البقرہ مانی گئی ہے مگر میرے نزدیک اس اتفاق کے دعویٰ پر بوجہ علی بن الحسین کی مذکورہ بالا روایت کے اعتراض وارد ہوتا ہے اور واقدی نے نسخی کی شرح میں لکھا ہے کہ مدینہ میں سب سے پہلے سورۃ القدر کا نزول ہوا۔

ابو بکر محمد بن الحارث ابن ابیض نے اپنے مشہور جز میں بیان کیا ہے کہ ”مجھ سے ابو العباس عبید اللہ بن محمد بن اعین بغدادی نے اور اُس سے حسان بن ابراہیم کرمانی نے بروایت اُمیہ الازدی جابر بن زید سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”خداوند کریم نے مکہ میں جس قدر حصہ قرآن کا نازل کیا اُس میں سب سے اوّل ”اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ“ کا نزول ہوا۔ پھر ”ن وَالْقَلَمِ“ ازاں بعد ”يَا أَيُّهَا الْمَزْمِلُ“ بعد ازاں ”يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ“ اس کے بعد ”فَاتِحَةُ الْكِتَابِ“ پھر ”تَبَّتْ يَدَايِیْ لَهَبٍ“ اور اسی طرح بہ ترتیب سورہ ہائے ”اِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ. سَبَّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى. وَاللَّيْلُ إِذَا يَغْشَى. وَالْفَجْرُ. وَالضُّحَى. أَلَمْ نَشْرَحْ. وَالْعَصْرِ. وَالْعَدِيَّاتِ. الْكَوْثَرُ. أَلْهَاكُمْ. أَرَأَيْتَ الَّذِي يَكْذِبُ. الْكَافِرُونَ. أَلَمْ نَكْرِفْ. قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ. قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ. قُلْ هُوَ اللَّهُ. وَالنَّجْمِ. عَبَسَ. إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ. وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا. الْبُرُوجِ. وَالنَّيِّسِ. لَا يَلَافِ. الْقَارِعَةِ. الْقِيَامَةِ. وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ. وَالْمُرْسَلَاتِ. ق. الْبَلَدِ. الطَّارِقِ. اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ. ص. الْأَغْرَافِ. الْحَجِّ. يَسَ. الْفُرْقَانِ. الْمَلَانِكَةِ. كَهَيِّعَصَ. طه. الْوَاقِعَةِ. الشُّعْرَاءِ. طس. سَلِيمَانَ طسَم. الْقَنْصَصِ. بَنِي إِسْرَائِيلَ. التَّاسِعَةِ (يعني يونس) هُود. يُوسُفَ. الْحَبَجَرِ. الْأَنْعَامِ. الصَّافَّاتِ. لُقْمَانَ. الزُّمَرُ. حَم. الْمُؤْمِنُ. حَم السَّجْدَةِ. حَم الزُّخْرَفِ. حَم الدُّخَانِ. حَم الْجَاثِيَةِ. حَم الْأَحْقَافِ. الْبُرِّيَّاتِ. الْغَاشِيَةِ. الْكَهْفِ. حَمْعَسَق. تَنْزِيلُ السَّجْدَةِ. الْأَنْبِيَاءِ. النَّحْلِ“ کی چالیس آیتیں اور اس کا باقی حصہ

مدینہ میں اُترے۔ اِنَّا ارْسَلْنَا نُوحًا الطُّورُ الْمُؤْمِنُونَ تَبَارَكَ الْحَاقَّةُ سَالَ سَائِلٌ عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ وَالنَّازِعَاتِ
اِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ اِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ الرُّومُ الْعَنَكُبُوتُ اور وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ نازل ہوئیں اور یہی وہ سورتیں
ہیں جن کا نزول مکہ میں ہوا۔

اور جس قدر حصہ قرآن کا مدینہ میں نازل ہوا وہ یہ ہے۔ اول سورۃ البقرہ پھر ال عمران پھر الانفال پھر الاحزاب
پھر المائدہ پھر الممتحنہ پھر اذا جاء نصر اللہ پھر النور پھر الحج پھر المنافقون پھر المجادلہ پھر الجحراث
پھر التحريم پھر الجمعة پھر التغابن پھر السبح الخوارین پھر الفتح پھر التوبة اور اس کے بعد خاتمة القرآن
میں کہتا ہوں یہ سیاق عجیب و غریب ہے اور اس ترتیب پر اعتراض بھی وارد ہوتا ہے حالانکہ جابر بن زید ان تابعین
میں سے ہے جو قرآن کے بڑے عالم سمجھے جاتے ہیں اور برہان جہری نے اپنے مشہور قصیدہ میں جس کا نام اُس نے
تقریب المامول فی ترتیب النزول رکھا ہے اسی اثر پر اعتماد کیا ہے چنانچہ وہ کہتا ہے۔

مَكِّيَّهَا سِتِّ ثَمَانُونَ اِغْتَلَتْ نَظْمَتْ عَلٰی رَفِیْقِ النَّزُولِ لِمَنْ تَلَا (۱) اِقْرَاءُ وَنُونَ مُزْمَلٌ وَمُدَّثِرٌ وَالْحَمْدُ تَبَّتْ كُورَتْ الْاَعْلٰی عَلَا (۲) لَیْلٌ وَقَجَرٌ وَالضُّحٰی شَرْحٌ وَعَصْرٌ الْعَادِیَاتِ وَكُوْثَرٌ اَلْهَاكُمُ تَلَا (۳) اَرَايْتَ قُلٌ بِالْفِیْلِ مَعَ فَلَقٍ كَذٰلِکَ نَاسٌ وَقُلٌ هُوَ نَجْمُهَا عَبَسٌ جَلَا (۴) قَدْرٌ وَشَمْسٌ وَالْبُرُوجُ وَتَنِيْهَا لَا یَلَافُ قَارِعَةً قِیَامَةً اَقْبَلَا (۵) وَّیْلٌ لِّكُلِّ الْمُرْسَلَاتِ وَ ق. مَعَ بَلَدٍ وَ طَارِقُهَا مَعَ اقْتَرَبَتْ كَلَا (۶) صر. وَ اِعْرَافٌ وَجَنُّ ثُمَّ یَسَ وَ فُرْقَانٌ وَ فَاطِرٌ اِغْتَلَا (۷) كَافٌ وَ طه. ثَلَاثَةُ الشُّعْرَاءِ وَ نَمْلٌ قَصٌّ الْاَسْرٰی یُونُسُ هُوْدٌ وَلَا (۸) قُلٌ یُّوسُفُ حَجَرٌ وَ اَنْعَامٌ وَ ذَبْحٌ ثُمَّ لُقْمَانٌ سَبَا زَمْرٌ جَلَا (۹) مَعَ غَافِرٍ مَعَ فِصْلَتْ مَعَ زُخْرِفٍ	قرآن کی کئی سورتیں چھپا سی بیان ہوئی ہیں۔ جن کو میں بترتیب نزول اس قصیدہ میں نظم کرتا ہوں۔ اقرء۔ نون۔ مزمل۔ مدثر۔ الحمد۔ تبت۔ کورت۔ الاعلیٰ۔ لیل۔ فجر۔ الضحیٰ۔ الم نشرح۔ والعصر۔ العادیات۔ کوثر۔ الهاکم التکاثر۔ ارایت۔ قل یا ایہا الکافرون۔ الفیل۔ الفلق۔ الناس قل ہواللہ۔ النجم۔ عبس۔ قدر۔ والشمس۔ البروج۔ والتین لا یلاف۔ القارعة۔ قیامۃ۔ ویل لکلی۔ المرسلات۔ ق۔ البلد۔ والطارق۔ اقتربت الساعۃ۔ ص۔ اعراف۔ جن۔ پھر۔ یس۔ فرقان۔ فاطر کھلیص۔ طہ۔ شعراء۔ نمل۔ قصص۔ اسری بنی اسرائیل۔ یونس۔ ہود۔ یوسف۔ حجر۔ انعام۔ ذبح۔ لقمان۔ سبا۔ زمر۔ غافر۔ فصلت۔ زخرف۔
--	--

دخان۔ جاثیہ۔ احقاف۔ تلا۔	وَدُخَانٌ. جَاثِيَةٌ. وَاحْقَافٌ. تَلَا.
الذاریات۔ غاشیہ۔ کہف۔ شوری۔	(۱۰) ذُرُوْ. وَغَاشِيَةٌ. وَكَهْفٌ. ثُمَّ شُورَى.
ابراہیم۔ انبیاء۔ نحل۔	وَالْخَلِيلَ. وَالْأَنْبِيَاءَ. نَحْلٌ. حَلَا.
مضاجع۔ نوح۔ طور۔ الفلاح۔	(۱۱) وَمَضَاجِعُ. نُوحٌ. وَطُورٌ. وَالْفَلَاحُ.
الملک۔ واعیہ۔ نال۔ عم۔	الْمَلِكُ. وَاعِيَةٌ. وَسَالٌ. وَغَمٌّ لَا.
غرق۔ انفطار۔ کدح۔ روم۔	(۱۲) غَرَقٌ. مَعَ انْفِطَرَتْ. وَكَدَحٌ. ثُمَّ رُومٌ.
عنکبوت اور مطففین یہ سب مکی سورتیں کامل ہو گئیں	الْعَنْكَبُوتُ. وَطَفَفْتُ. فَتَكْمَلًا.
اور مدینہ میں اٹھائیس۔ البقرہ۔	(۱۳) وَبِطَيَّةٍ عَشْرُونَ ثُمَّ ثَمَانُ الطُّوْلِی
عمران۔ انفال۔	وَعِمْرَانٌ. وَ. أَنْفَالٌ. جَلَا.
احزاب۔ مائدہ۔ امتحان۔ النساء۔	(۱۴) أَحْزَابٌ. مَائِدَةٌ. إِمْتِحَانٌ. وَالنِّسَاءُ. مَعَ.
زلزلت۔ الحديد۔	زُلْزِلَتْ. ثُمَّ الْحَدِيدُ. تَأْمَلًا.
محمد۔ رعد۔ الرحمن۔ الدھر۔	(۱۵) وَمُحَمَّدٌ. وَ. الرَّعْدُ. وَالرَّحْمَنُ.
الطلاق۔ لم یکن۔ الحشر۔	الْإِنْسَانُ. الطَّلَاقِ وَلَمْ يَكُنْ. حَشَرٌ. مَلَا.
نصر۔ نوح۔ الحج۔ منافقین۔	(۱۶) نَصْرٌ. وَ. نُوحٌ. ثُمَّ. حَجٌّ. وَالْمُنَافِقُ. مَعَ.
مجادلہ۔ حجرات۔	مُجَادِلَةٍ. وَ. حُجْرَاتٍ. وَلَا.
تحريم۔ جمعہ۔ تغابن۔	(۱۷) تَحْرِيمُهَا. مَعَ. جُمُعَةٍ. وَتَغَابُنٍ. صَفٌّ.
صف۔ فتح اور توبہ کی سورتیں نازل ہوئیں	وَفَتْحٌ. تَوْبَةٌ. خَتَمَتْ أُولَا.
لیکن جو سفر میں نازل ہوئی ہیں ان کی تفصیل یہ ہے	(۱۸) أَمَّا الَّذِي قَدْ جَاءَنَا. سَفَرِيَّةَ عَرَفِيٍّ
اکملت لکم۔ الآیہ۔ عرفات میں اتری۔	أَكْمَلْتُ لَكُمْ. قَدْ كَمَلًا.
لکن اذا۔ یہ حبشی آیت ہے۔	(۱۹) لَكِنْ. إِذَا قُمْتُمْ. فَحَبْشِيٌّ بَدَا وَاسْأَلْ مَنْ
(۱) واسال من شامی سورۃ ہے۔	أَرْسَلْنَا الشَّامِيَّ. قَبْلًا.
یہ حجفہ کی جانب منسوب ہے اور	(۲۰) إِنَّ الَّذِي فَرَضَ. أَنْتُمِي حَبْشِيَّهَا. وَهُوَ
(۲) یہ حدیبیہ کے موقع پر نازل ہوئیں۔	الَّذِي كَفَّ. الْحَدِيثِي. أَنْجَلًا.

فصل

اوائل مخصوصہ۔ یعنی وہ آیتیں جو خاص خاص معاملات کی بابت سب سے پہلے نازل ہوئی ہیں۔ جنگ کی اجازت میں سب سے پہلے کون سی آیت نازل ہوئی؟ حاکم نے مستدرک میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ سب سے پہلے جہاد کے بارے میں آیت کریمہ "أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا"..... نازل ہوئی ہے اور ابن جریر نے ابی الغالیہ سے

روایت کی ہے کہ جنگ کی بابت سب سے پہلی آیت مدینہ میں اُتری ہے اور وہ یہ ہے: ”وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ.....“ اور کتاب الاکلیل مصنفہ حاکم میں آیا ہے کہ جنگ کے بارے میں سب سے اول یہ آیت نازل ہوئی ”إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ.....“۔

قتل کے بارے میں سب سے اول آیت الاسراء ”وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا.....“ کا نزول ہوا اس بات کو ابن جریر نے ضحاک سے روایت کیا ہے۔

شراب کے بارے میں اول کس آیت کا نزول ہوا؟ طیالسی نے اپنے مسند میں ابن عمرؓ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”شراب کے بارے میں تین آیتیں نازل ہوئیں سب سے پہلے ”يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ.....“ اُتری اور کہا جانے لگا کہ شراب حرام ہوگئی ہے۔ لوگوں نے کہا ”یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم کو اس سے نفع اٹھانے دیجئے جیسا کہ خدا نے فرمایا ہے“۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے اور ان کو کچھ جواب نہ دیا۔ اس کے بعد یہ آیت ”لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى“ نازل ہوئی اور کہا گیا کہ اب شراب حرام ہوگئی ہے۔ لوگوں نے کہا ”یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! ہم اُسے وقت نماز کے قریب نہ پیا کریں گے“۔ پھر بھی آپ خاموش رہے اور ان کو کچھ جواب نہ دیا۔ پھر آیت کریمہ ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ.....“ نازل ہوئی اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اب شراب حرام کر دی گئی ہے۔

کھانوں کے بارے میں سب سے پہلے بمقام مکہ سورۃ الانعام کی آیت ”قُلْ لَا آجِدُ فِيهَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا.....“ نازل ہوئی۔ اس کے بعد سورۃ النحل کی آیت ”فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا.....“ کا نزول ہوا اور مدینہ میں پہلے سورۃ البقرہ کی آیت ”إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ.....“ اور بعد میں سورۃ المائدہ کی آیت ”حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ.....“ کا نزول ہوا۔ یہ قول ابن الحصار کا ہے۔

اور بخاری نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ سب سے پہلے سورۃ جس میں سجدہ کا نزول ہوا النجم ہے۔ فریابی کہتا ہے ”مجھ سے ورقاء نے بواسطہ ابی شیح مجاہد سے یہ روایت کی ہے کہ ”خداوند کریم کا قول ”لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ“ پہلی آیت ہے جس کو پروردگار عالم نے سورۃ براءۃ میں سے نازل کیا اور یہی فریابی بھی بیان کرتا ہے کہ ”مجھ سے اسرائیل نے اور اُس سے سعید نے بواسطہ مسروق۔ ابی الصخی سے روایت کی ہے کہ ”سورۃ براءۃ میں سب سے اول آیت کریمہ ”انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا“ کا نزول ہوا اور اس کے بعد سورۃ کا آغاز اور بعدہ سورۃ کا خاتمہ نازل ہوا“ اور ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں ابی مالک سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”سورۃ براءۃ میں سے سب سے پہلے ”انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا“ کا نزول ہو کر کئی سال تک اُس کے نزول میں التوا ہو گیا پھر ”براءۃ“ سورۃ کا آغاز اُترا اور اس کے ساتھ مل کر چالیس آیتیں ہو گئیں“ اور اسی راوی (ابن اشتہ) نے داؤد کے طریق سے عامر سے یہ روایت بھی کی ہے کہ ”انْفِرُوا خِفَافًا“ ہی وہ پہلی آیت ہے جس کا نزول جنگ تبوک میں سورۃ براءۃ میں سے ہوا تھا پھر جل وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس جنگ سے واپس آئے تو باستثنائے آغاز سورۃ کی انتالیس آیتوں کے باقی سورۃ نازل ہوگئی۔

اور سفیان وغیرہ کے طریق پر بواسطہ حبیب بن ابی عمرہ۔ سعید بن جبیر سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا سورۃ آل

عمران میں سب سے پہلی آیت ”هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ“ نازل ہوئی تھی اور اس کے بعد سورۃ کا باقی حصہ جنگِ احد کے دن نازل ہوا۔

آٹھویں نوع

سب سے آخر میں نازل ہونے والا حصہ قرآن

اس بارے میں اختلاف ہے کہ قرآن کا آخری نازل ہونے والا حصہ کون ہے۔ شیخین براء بن عازبؓ سے روایت کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں سب سے پچھلی نازل ہونے والی آیت ”يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ“ ہے اور سب سے آخر میں نازل ہونے والی سورۃ ”براءۃ“ ہے اور بخاری ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ سب سے آخر میں جو آیت نازل ہوئی وہ آیت ربّما تھی۔ بیہقی بھی عمرؓ سے ایسی ہی روایت کرتے ہیں اور آیت ربّا سے خداوند کریم کا قول ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا“ مراد ہے۔ احمد اور ابن ماجہ کے نزدیک بھی عمرؓ کی روایت سے آیت ربّا کا سب سے آخر میں نازل ہونا مسلم ہے اور ابن مردويه ابی سعید خدری سے روایت کرتا ہے کہ انہوں نے کہا ”عمرؓ نے ہمارے روبرو خطبہ پڑھتے ہوئے کہا کہ ”بے شک منجملہ قرآن کے سب سے آخر میں جس حصہ کا نزول ہوا وہ آیت ربّا ہے“ اور نسائی بطریق عکرمہ ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ ”قرآن میں سے جو چیز سب کے آخر میں نازل ہوئی وہ آیت ”وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ“ ہے“ اور ابن مردويه بھی اسی کے قریب سعید بن جبیرؓ ہی سے ”آخر آیت“ کے لفظ کے ساتھ روایت کرتا ہے اور اس کی روایت ابن جریر نے عوفی اور ضحاک کے طریق سے بھی ابن عباسؓ ہی سے کی ہے اور فریابی اپنی تفسیر میں کہتا ہے ”مجھ سے سفیان نے بواسطہ کلبی عن ابی صالح عن ابن عباسؓ روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”سب سے آخری آیت ”وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ“ نازل ہوئی تھی اور اس آیت کے نزول اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے مابین صرف (۸۱) دنوں کا زمانہ گزرا تھا“۔ ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیرؓ سے روایت کی ہے کہ ”جو آیت تمام قرآن سے آخر میں اتری وہ ”وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ“ ہے۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس آیت کے نازل ہونے کے بعد صرف نو راتیں بقید حیات رہے جس کے بعد دو شنبہ کی رات کو جبکہ ماہ ربیع الاول کی دو راتیں گزر چکی تھیں آپ کا وصال ہو گیا“۔ اور ابن جریر نے بھی اسی کے مانند ابن جریج سے روایت کی ہے۔ پھر اس نے بطریق عطیہ ابی سعید سے روایت کی ہے کہ ”سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت ”وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ“ ہے“ اور ابو سعید نے کتاب الفضائل میں ابن شہاب سے روایت کی ہے کہ ”عرش سے قرآن کا بالکل جدا ہونے والا آخری حصہ آیت ربّا اور آیت دین ہے“ اور ابن جریر نے بطریق ابن شہاب سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ اسے یہ روایت پہنچی ہے کہ عرش کے ساتھ تعلق رکھنے میں جس حصہ قرآن کا زمانہ بہت قریب ہے وہ آیت دین ہے“۔ یہ حدیث مرسل اور صحیح الاسناد ہے۔ میں کہتا ہوں جتنی روایتیں اوپر بیان کی گئیں اور جن میں آیت ربّا آیت دین اور ”وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ“ ہیں۔ کسی ایک کے سب سے آخر میں نازل ہونے کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ میری رائے میں ان کے مابین کوئی منافات

نہیں ہے اور منافات نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مصحف کریم میں جس ترتیب کے ساتھ یہ آیتیں درج ہیں اُن کے دیکھنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان تینوں کا نزول ایک ہی دفعہ میں ہوا ہے اور یہ سب ایک ہی قصہ میں اُتری بھی ہیں لہذا اُن راویوں میں سے ہر ایک نے ان آیات منزلہ میں سے کسی نہ کسی کو آخر میں نازل ہونے والی بتایا ہے اور ایسا کہنے میں کچھ مضائقہ نہیں اور براء بن عازبؓ کا قول ہے کہ سب اسے آخر میں آیت ”یَسْتَفْتُونَكَ“ کا نزول ہوا ہے یعنی فرائض کے بارے میں۔ ابن حجر شرح بخاری میں کہتا ہے کہ آیت ”رَبَا“ اور آیت ”وَاتَّقُوا يَوْمًا“ کے بارے میں جو دو قول آئے ہیں اُن کو جمع کرنے کا طریقہ یوں ہے کہ کہا جائے یہ آیت ”وَاتَّقُوا يَوْمًا“ اُن آیات کا خاتمہ ہے جو ربا کے بارے میں نازل ہوئی تھیں کیونکہ انہی آیتوں پر معطوف ہے اور پھر اس قول کو براءؓ کے قول کے ساتھ یوں جمع کر سکتے ہیں کہ یہ دونوں آیتیں ایک ہی مرتبہ نازل ہوئی ہیں اس لئے یہ کہنا صادق ہو سکتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک آیت اپنے ماسوا کے مقابلہ میں آخر میں نازل ہونے والی ہے اور احتمال ہوتا ہے کہ سورۃ النساء کی آیت کی آخریت بخلاف سورۃ البقرہ کی آیت کے آخری حکم ہونے کے ساتھ مقید کی جائے جو میراث سے تعلق رکھتے ہیں اور محتمل ہے کہ اس کا عکس بھی درست ہو لیکن پہلی بات ارجح ہے کیونکہ سورۃ البقرہ کی آیت میں وفات کے معنوں کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے جو خاتمہ نزول وحی کا مستلزم ہے۔

اور مستدرک میں ابی بن کعب سے مروی ہے کہ ”سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت ”لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ“ آخر سورۃ تک ہے اور عبداللہ بن احمد نے کتاب زوائد المسند میں اور ابن مردویہ نے ابی سے روایت کی ہے کہ صحابہ نے قرآن کو ابوبکرؓ کی خلافت میں جمع کیا تھا اور اسے کئی آدمی لکھتے تھے۔ جس وقت وہ سورۃ براءۃ کی اس آیت تک پہنچے ”ثُمَّ أَنْصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ“ تو اُن کو گمان ہوا کہ یہی آیت قرآن کا سب سے آخر میں نازل ہونے والا حصہ ہے اُس وقت ابی بن کعب نے اُن سے کہا ”بے شک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت کے بعد بھی مجھے اور دو آیتیں پڑھ کر سنائی ہیں ”لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ.....“ تا ”وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ“ اور کہا یہ ہے قرآن کا آخری نازل ہونے والا حصہ۔ ابی کہتے ہیں فَخْتَمَ بِمَا فَتَحَ بِهِ بِاللَّهِ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى ”وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ“ ابن مردویہ نے ابی سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن کی یہ دو آیتیں خدا کے پاس سے سب سے آخر میں نازل ہوئیں ”لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ.....“ تا آخر سورۃ ”أَقْرَبُ الْقُرْآنِ بِالسَّمَاءِ عَهْدًا“ کے لفظ کے ساتھ روایت کیا ہے اور ابوالشیخ نے اپنی تفسیر میں علی بن زید کے طریق پر بواسطہ یوسف المکی ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”سب سے آخر میں جو آیت نازل ہوئی وہ ”لَقَدْ جَاءَكُمْ“ ہے“ اور سورۃ ”إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ“ ہے۔ ترمذی اور حاکم نے بی بی عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”سب سے آخر میں نازل ہونے والی سورۃ المائدہ ہے اس لئے اُس میں جو چیز تم کو حلال ہے اُسی کو حلال سمجھو.....“ آخر حدیث تک“ اور نیز انہی دونوں راویوں نے عبداللہ بن عمروؓ سے روایت کی ہے کہ ”جو سورت سب سے آخر میں نازل ہوئی وہ سورۃ المائدہ اور الفتح ہے“ میں کہتا ہوں کہ الفتح سے ”إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ“ مراد ہے اور عثمانؓ کی مشہور حدیث میں آیا ہے کہ سورۃ براءۃ قرآن میں سب سے آخر میں نازل ہوئی ہے بیہقی کہتا ہے کہ اگر یہ اختلافات صحیح ہوں تو ان کو باہم یوں جمع کر سکتے ہیں کہ ہر شخص نے

اپنے علم کے موافق جواب دیا ہے اور قاضی ابوبکر کتاب الانتصار میں بیان کرتا ہے کہ ان اقوال میں سے کوئی ایک قول بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع نہیں ہے اور ہر شخص نے جو بات کہی ہے ایک طرح کا اجتہاد کر کے اور ظن غالب کی وجہ سے کہی ہے پھر یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ ان لوگوں میں ہر شخص نے وفات رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے دن یا حضور کی علالت سے کچھ ہی دنوں پہلے زبان مبارک سے جو چیز سب سے اخیر میں سنی ہے اسی کو بیان کر دیا اور دوسرے شخص نے حضور سے اس کے بعد کچھ اور سنا جسے پہلے شخص نے شاید نہیں سنا تھا اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ آیت جس کو سب سے آخر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تلاوت فرمایا تھا چند اور آیتوں کے ساتھ نازل ہوئی ہو اور آپ نے اُسے اُس کے ساتھ نازل شدہ آیتوں کے شمول میں اس طرح لکھنے کا حکم دیا ہو کہ پہلے آخر میں نازل ہونے والی آیت لکھی جائے اور اُس کے بعد دوسری آیتیں پھر اس سے لکھنے والے نے یہ گمان کر لیا ہو کہ بعد میں لکھی جانے والی آیت ہی ترتیب نزول میں بھی سب سے آخر میں ہے۔

اور اس بارے میں یعنی تاخیر نزول کے بارے میں جو عجیب و غریب روایتیں آئی ہیں مجملہ ان کے ایک وہ روایت ہے جسے ابن جریر نے معاویہ بن ابی سفیان سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے آیہ کریمہ ”فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ.....“ کی تلاوت کرنے کے بعد کہا کہ یہ قرآن کی سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت ہے۔ ابن کثیر کہتا ہے کہ یہ اثر سخت الجھن میں ڈالنے والا ہے اور ممکن ہے کہ اس طرح کہنے سے معاویہ کی یہ مراد رہی ہو کہ اس آیت کے بعد کوئی اور ایسی آیت نہیں اُتری جو اس کے حکم کو منسوخ کر دیتی اسی لئے اس کا حکم بدلا نہیں بلکہ یہ ثابت اور محکم آیت ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اسی طرح وہ حدیث بھی ہے جس کو بخاری نے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا آیت کریمہ ”وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ.....“ ہی سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت ہے اور اس کو کسی حکم نے منسوخ نہیں کیا۔ اور احمد اور نسائی کی روایت میں ابن عباسؓ ہی سے یہ الفاظ آئے ہیں کہ ”بے شک اس کا نزول آخر میں نازل ہونے والی آیتوں کے ضمن میں ہوا ہے اور اس کو کسی حکم نے منسوخ نہیں کیا۔“ اور ابن مردویہ نے مجاہد کے طریق پر بی بی ام سلمہؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت ”فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ.....“ ہے۔ میں کہتا ہوں یہ بات یوں ہے کہ بی بی ام سلمہؓ نے کہا ”یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میں دیکھتی ہوں کہ خدا مردوں کا تو ذکر کرتا ہے مگر عورتوں کا کچھ ذکر نہیں فرماتا اُس وقت ”وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ.....“ اور ”إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ.....“ اور اوپر کی مذکورہ شدہ آیت تینوں کا نزول ہوا۔ اس اعتبار سے یہ آیت نزول میں ان تینوں آیتوں کی آخری آیت ہے یا پہلے خاص کر مردوں ہی کے بارے میں قرآن کا نزول ہوتے رہنے کے بعد جس قدر دوسری آیتوں کا نزول ہوا ہے ان میں سب سے پچھلی آیت یہی ہے۔

اور ابن جریر نے انسؓ سے روایت کی ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس شخص نے دنیا کو خدائے واحد سے اخلاص رکھنے عبادت میں کسی کو اُس کا شریک نہ بنانے نماز قائم رکھنے اور زکوٰۃ دینے رہنے پر عامل رکھ کر چھوڑا تو اس نے دنیا کو ایسی حالت میں چھوڑا ہے جب کہ خدا اُس سے خوش ہے۔“ انسؓ نے کہا ”اور اس بات کی تصدیق کتاب اللہ کی سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت ”فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ.....“ میں موجود ہے۔“ میں کہتا

ہوں کہ انسؓ ”اخیر ما نزل“ سے وہ سورۃ مراد لیتے ہیں جس کا نزول سب سے بعد میں ہوا اور کتاب ”البرہان“ مصنفہ امام الحرمین میں آیا ہے کہ خداوند کریم کا قول ”قُلْ لَا آجِدُ فِیْمَا أُوحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا.....“ اُن آیتوں میں سے ہے جن کا نزول سب سے اخیر میں ہوا“ اور ابن الحصار نے اس پر یہ حاشیہ چڑھایا ہے کہ بالاتفاق یہ سورۃ مکیہ ہے اور کوئی نقل ایسا وارد نہیں ہوا جس سے اس آیت کا سورۃ کے ساتھ نازل ہونے سے کچھڑ رہنا معلوم ہو سکے بلکہ یہ آیت تو مشرکین کے مقابلہ میں دلیل لانے اور ان کو قائل بنانے کے متعلق ہے اور وہ لوگ مکہ میں تھے۔

تنبیہ: بیان مذکورہ بالا سے مشکل یہ پیش آتی ہے کہ قول باری تعالیٰ ”الْیَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِیْنَكُمْ.....“ حجۃ الوداع کے سال میں عرفہ کے دن نازل ہوا تھا اور اس آیت کا ظاہر مطلب بھی یہ ہے کہ اس کے نزول سے پہلے ہی تمام فرائض اور احکام مکمل کر دیئے گئے تھے پھر علماء کی ایک جماعت نے اس بات کی تصریح بھی کر دی ہے جس میں سے ایک شخص السیدی بھی ہے۔ اس گروہ کا قول ہے کہ آیت مذکورہ بالا کے بعد کسی حلال یا حرام کا حکم نازل نہیں ہوا۔ حالانکہ آیت ربا“ آیت دین اور آیت کلالۃ کے بارے میں وارد ہوا ہے کہ اُن کا نزول اس آیت کے بعد ہوا۔ یہ اشکال ابن جریر نے ڈالا ہے اور پھر اس کو یہ کہہ کر رفع بھی کیا ہے ”اس کی تاویل یوں کرنا بہتر ہوگا کہ مسلمانوں کا دین اُن کو بعد احرام میں جگہ دینے اور مشرکین کو وہاں سے جلا وطن بنانے کے ساتھ مکمل بنایا گیا ہو جس کی وجہ سے مسلمانوں نے بغیر اس کے کہ مشرکین اُن کے ساتھ خلط ملط ہوں تنہا حج ادا کیا۔“ پھر ابن جریر نے اپنے اس قول کی تائید ابن عباسؓ کی اس روایت سے بھی کر دی ہے جس کی تخریج ابن ابی طلحہ کے طریق پر خود اُسی نے کی ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا ”پہلے مشرک لوگ اور مسلمان سب ایک ساتھ مل کر حج کیا کرتے تھے پھر جس وقت سورۃ براءۃ کا نزول ہوا اس وقت مشرکین کو بیت الحرام سے بالکل نکال دیا گیا اور مسلمانوں نے اس طرح پر حج کے ارکان ادا کئے کہ بیت الحرام میں کوئی مشرک اُن کے ساتھ شریک نہ تھا اور یہ بات نعمت کو مکمل بنانے والی تھی چنانچہ پروردگار عالم نے ”وَاطْمَنتُ عَلَیْكُمْ نِعْمَتِی“ ارشاد فرما کر اس کا اظہار فرمادیا۔

نویں نوع

سبب نزول

ایک گروہ نے جس نے علی بن مدینی بخاری کے شیخ کو تقدیم حاصل ہے اس نوع پر مستقل کتابیں تصنیف کر ڈالی ہیں مگر اُن کتابوں میں واحدی کی تصنیف زیادہ مشہور ہے کیونکہ اُس میں بہت سی نادر اور ضروری باتیں درج ہیں اور جہری نے اُس کتاب کو اُس کی سندیں حذف کرنے کے بعد مختصر بنا دیا ہے لیکن اُس نے اُس کے مطالب میں ذرا بھی اضافہ نہیں کیا۔ شیخ الاسلام ابوالفضل بن حجر نے بھی اس بارے میں ایک قابل قدر کتاب لکھی تھی مگر ہنوز کتاب مسودہ ہی تھی کہ اُن کا انتقال ہو گیا اور افسوس ہے کہ اس وجہ سے وہ کتاب مکمل ہو کر ہم تک نہ پہنچ سکی اور خود میں نے بھی اس فن میں ایک اعلیٰ درجہ کی مختصر مگر جامع و مانع کتاب تالیف کی ہے جس کا نام ”لباب النقول فی اسباب النزول“ رکھا ہے لیکن اس جگہ بھی جس قدر

یہ کتاب گنجائش رکھتی ہے اس قدر اسباب نزول کا درج کر دینا ضروری تھا لہذا حسب حاجت مسائل اور امور یہاں بھی درج کئے جاتے ہیں۔

جہری اپنی کتاب میں بیان کرتا ہے کہ نزول قرآن کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم ابتداً نازل ہوئی ہے اور دوسری قسم کسی واقعہ یا سوال کے بعد نازل ہوئی ہے اور اس نوع میں چند حسب ذیل مسئلے ہیں۔

مسئلہ اولیٰ: کسی نے یہ کہا ہے کہ اس فن سے بجز اس کے کوئی فائدہ نہیں کہ یہ قرآن کی تاریخ بن سکے۔ مگر یہ قائل کی غلطی ہے کیونکہ اس فن میں بہت سے اعلیٰ درجہ کے فائدے پائے جاتے ہیں۔ مثلاً (۱) حکم کے مشروع ہونے کی حکمت کا علم اور اس حکمت کی وجہ کا معلوم کرنا۔ (۲) جس شخص کے خیال میں حکم کا اعتبار سبب کی خصوصیت کے ذریعہ سے کیا جاتا ہے اس کی رائے کے لحاظ سے سبب نزول کے ساتھ حکم کی خصوصیت ظاہر کرنا۔ (۳) کبھی لفظ تو عام ہوتا ہے مگر دلیل (عقلی یا نقلی) اس کی تخصیص پر قائم ہو جاتی ہے اس لئے جس وقت سبب نزول معلوم ہوگا تو تخصیص کا اقتضار اس سبب کی صورت کے ماسوا پر ہو جائے گا اس لئے کہ سبب کی صورت کا دخول (حکم میں) قطعی ہے اور اجتہاد کے ذریعہ سے صورت سبب کو خارج کر دینا ممنوع ہے کیونکہ قاضی ابوبکر نے اپنی کتاب التقریب میں اس پر اجماع ہونے کا بیان کیا ہے اور جس شخص نے سب سے الگ ہو کر صورت سبب کو اجتہاد کے ذریعہ نص سے نکال دینا جائز قرار دیا ہے اس کا قول بالکل قابل توجہ نہیں۔ (۴) اور بڑی بات یہ ہے کہ سبب نزول کی معرفت سے آیات کے معانی منکشف ہو جاتے ہیں اور ان کے سمجھنے میں الجھن نہیں پڑتی۔ واحدی کہتا ہے ”بغیر اس کے کہ کسی آیت کے قصہ اور سبب نزول سے واقفیت ہو اس کی تفسیر کر سکرنا ممکن ہی نہیں۔ ابن دقیق العید کا قول ہے ”معانی قرآن کے سمجھنے میں ایک قوی طریقہ اسباب نزول کا بیان ہے“ اور شیخ الاسلام ابن تیمیہ کہتا ہے کہ ”سبب نزول کی معرفت آیت کے سمجھنے میں مدد دیتی ہے کیونکہ سبب کے علم سے مسبب کا علم حاصل ہونا ضروری ہے۔“

مروان بن الحکم کو آیہ کریمہ ”لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا آتَوْا.....“ کے معنی سمجھنے میں دقت آ پڑی تھی اور اس نے کہا اس کے معنی یہ ہیں کہ ”اگرچہ ہر شخص اسی چیز پر خوش ہوتا ہے جو اس کو دی گئی ہے اور دوست رکھتا ہے کہ جس کام کو اس نے عذاب پانے کے قابل نہیں کیا ہے اس کی وجہ سے وہ قابل تعریف قرار دیا جائے۔ لیکن خدا فرماتا ہے کہ بے شک ہم ان سب کو عذاب دیں گے“ اور مروان اسی غلطی پر قائم رہا یہاں تک کہ ابن عباسؓ نے اس سے بیان کیا کہ یہ آیت اہل کتاب کے بارے میں اس وقت نازل ہوئی تھی جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے کسی بات کو دریافت کیا تھا اور انہوں نے اصل بات آپ سے مخفی رکھ کر کچھ بیان کر کے بظاہر نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر یہ بات عیاں کی تھی کہ انہوں نے آپ کو امر مستفسرہ ہی کا جواب دیا ہے اور اس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے سرخرو اور قابل تعریف بن گئے تھے۔ اس روایت کو شیخین نے بیان کیا ہے۔ اسی طرح عثمان بن مظعونؓ اور عمرو بن معدیکربؓ کی نسبت بیان کیا گیا ہے کہ یہ دونوں صاحب شراب کو مباح کہا کرتے تھے اور اس پر قول باری تعالیٰ ”لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا.....“ سے حجت لاتے تھے لیکن اگر ان کو اس آیت کا سبب نزول معلوم ہوتا تو ہرگز ایسی بات نہ کہتے اور اس آیت کا باعث نزول یہ تھا کہ بہت سے لوگوں نے شراب کی حرمت کا حکم نازل ہونے کے

وقت کہا ”اُن لوگوں کا کیا حال ہوگا جو شراب کو باوجود اس کے نجس ہونے کے پیا کرتے تھے اور اب وہ راہ خدا کے اندر جہاد کرتے ہوئے مارے جا چکے یا طبعی موت سے مر گئے ہیں؟“ چنانچہ ان لوگوں کی تسکین خاطر کے لئے اس آیت کا نزول ہوا تھا۔ اس روایت کو احمد نسائی اور دیگر راویوں نے بھی بیان کیا ہے اور قول باری تعالیٰ ”وَاللّٰی یَسُنُّ مِنَ الْمَحِیضِ مِنْ نِّسَائِکُمْ اِنْ اُرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ اَشْهُرٍ.....“ بھی اسی قسم میں شامل ہے کیونکہ بعض آئمہ کو اس شرط کے معنی میں اشکال پڑا تھا۔ یہاں تک کہ ظاہر یہ فرقہ کے لوگ کہنے لگے ”بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اگر شک نہ پڑے تو آئسہ (وہ عورت جس کو ماہواری ایام آنے بند ہو گئے ہوں) پر عدت نہیں ہے۔“ لیکن اس اشکال کو سبب نزول نے رفع کر دیا جو یہ ہے کہ جس وقت سورۃ البقرہ کی وہ آیت نازل ہوئی جو عورتوں کی تعداد کے بارے میں آئی ہے تو لوگوں نے کہا کہ عورتوں کے شمار میں سے ایک عدد کا ذکر ہونا باقی رہ گیا ہے یعنی چھوٹی اور بڑی عورتوں کا ذکر نہیں ہوا ہے۔ اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی۔ اس بات کی روایت حاکم نے ابی سے کی ہے۔ لہذا معلوم ہو گیا کہ آیت کا روئے سخن اُن لوگوں کی جانب ہے جن کو آئسہ عورتوں کو حکم دوبارہ عدۃ معلوم نہیں ہوا تھا اور وہ اس شک میں پڑ گئے تھے کہ آیا ان پر عدت ہے یا نہیں اور ہے تو انہی عورتوں کی مانند جن کا ذکر سورۃ البقرہ میں ہوا ہے یا اُس سے کچھ تغیر و تبدل کے ساتھ۔ اس لئے یہاں پر ”اِنْ اُرْتَبْتُمْ“ کے یہ معنی ہیں کہ اگر تم کو اُن کے حکم عدۃ کے معلوم کرنے میں اشکال واقع ہوا ہے یا تم اس بات کو نہیں معلوم کر سکتے ہو کہ اُن کی عدت کیونکر ہوگی تو سن لو کہ اُن کا حکم یہ ہے اور اسی قبیل سے قول باری تعالیٰ ”فَاَیْسَمَا تُولُوْا فِشْمٍ وَجْهَ اللّٰهِ.....“ بھی ہے۔ اس لئے کہ اگر ہم اُس کو لفظ کے مدلول ہی پر چھوڑ دیں تو اُس کا مقتضی یہ ہوگا کہ نماز پڑھنے والے پر سفر اور حضر کسی حالت میں قبلہ کی طرف رخ کرنا واجب ہی نہیں اور یہ بات خلاف اجماع ہے۔ پھر جب کہ اُس کا سبب نزول معلوم ہوا تو یہ پتہ لگا کہ یہ حکم باختلاف روایات سفر کی نفل نمازوں کے بارے میں ہے یا اُس شخص کے بارے میں ہے جس نے سمت قبلہ نہ معلوم ہونے کے باعث اپنی رائے سے کام لے کر نماز پڑھ لی اور بعد میں اُس پر اپنی غلطی کا انکشاف ہو گیا اور قولہ تعالیٰ ”اِنَّ الْبَصْفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ.....“ کی بھی یہی حالت ہے کہ اس کے ظاہر لفظ سے سخی (دوڑنے) کا فرض ہونا مفہوم نہیں ہوتا چنانچہ سبب سے بعض علماء اس کے فرض نہ ہونے کے قائل ہو گئے اور اس آیت سے انہوں نے تمسک کیا چنانچہ بی بی عائشہؓ نے عروۃ کے یوں سمجھ لینے کی تردید کرنے کو اس آیت کا سبب نزول بیان فرمایا۔ جو یہ ہے کہ صحابہؓ نے صفا اور مروہ کے مابین دوڑنے کو زمانہ جاہلیت کا فعل سمجھ کر تصور کیا کہ ہم اس کے مرتکب ہوئے تو گنہگار ہوں گے اس وقت یہ آیت نازل ہوئی۔

(۵) سبب نزول کے علم سے حصر کا تو ہم دور ہوتا ہے۔ شافعیؒ نے قول باری تعالیٰ ”قُلْ لَا اَجِدُ فِیْمَا اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا.....“ کے معنوں میں فرمایا ہے کہ جس وقت کفار نے خدا کی حلال بنائی ہوئی چیزوں کو حرام اور اُس کی حرام کی ہوئی چیزوں کو حلال قرار دیا اور وہ لوگ خواہ مخواہ ضد کی وجہ سے ایسا کرتے تھے تو اس وقت یہ آیت اُن کی غرض کی مناقضت کرنے والوں کے لئے نازل کی گئی گویا کہ خداوند کریم نے فرمایا کہ جس چیز کو تم (مشرکین) نے حرام قرار دیا ہے اُس کے سوا کوئی حلال چیز اور جس چیز کو تم نے حلال قرار دیا ہے اُس کے ماسوا کوئی حرام شے نہیں ہے۔ جیسے دو مخالف شخصوں میں سے ایک شخص یہ کہے کہ میں آج بیٹھنا نہ کھاؤں گا اور دوسرا ضد پر آ کے کہہ اٹھے کہ میں تو آج بیٹھا ہی کھاؤں گا۔ اسی طرح

باری تعالیٰ کے اس قول سے ضد کے مقابلہ میں ضد کرنا مقصود ہے نہ یہ کہ درحقیقت نفی و اثبات مطلوب۔ اس لئے گویا پروردگار عالم نے فرمایا کہ جن چیزوں کو مردار، خون، سور کے گوشت اور غیر خدا کے نام پر ذبح کئے ہوئے جانوروں سے تم نے حلال قرار دیا ہے اُن کے سوا کوئی چیز حرام ہی نہیں اور اس بات سے ان چیزوں کے ماسوا کا حلال ہونا مراد نہیں لیا کیونکہ یہاں تو محض حرمت ثابت کرنے کا قصد تھا نہ کہ حلت کا ثابت کرنا۔ امام الحرمین کہتے ہیں کہ یہ قول نہایت پیارا ہے اور اگر شافعی نے پہلے اس بات کو نہ کہہ دیا ہوتا تو ضرور تھا کہ ہم امام مالک کے اسی آیت کے بیان کردہ چیزوں میں محرّمات کا حصر کر دینے کی مخالفت جائز نہ سمجھتے اور اُن کے قول کو بلا تاویل تسلیم کر لیتے۔

(۶) فائدہ یہ ہے کہ سبب نزول ہی کے ذریعہ سے اُس شخص کا نام معلوم ہوتا ہے جس کے بارے میں کوئی آیت اُتری ہے اور آیت کے مبہم حصہ کی بھی اسی ذریعہ سے تعیین ہو سکتی ہے مثلاً مروان بن الحکم نے عبدالرحمن بن ابی بکر کے بارے میں کہا تھا کہ آیت کریمہ ”وَالَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ افْتُلُكُمَا.....“ اُن کے حق میں نازل ہوئی ہے یہاں تک کہ بی بی عائشہؓ نے مروان کے قول کی تردید فرمائی اور اُس آیت کا صحیح سبب نزول بیان کر کے مروان کو ”آسمان کا تھوکا منہ پر آتا ہے“ کی مثل کا مصداق بنا دیا۔

مسئلہ دوم: علمائے اصول (فقہ) کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ نص میں کس امر کا اعتبار کرنا چاہئے لفظ کے عموم کا یا سبب کے خاص ہونے کا؟ اور ہمارے نزدیک پہلی بات زیادہ صحیح ہے کیونکہ متعدد آیتیں ایسی بھی ملتی ہیں جن کا نزول خاص اسباب میں ہوا مگر علماء نے اس بات پر اتفاق کر لیا ہے کہ اُن کے احکام غیر اسباب کی طرف بھی متعدی ہوتے ہیں مثلاً ظہار کی آیت سلمہ بن صحز کے بارے میں نازل ہوئی تھی۔ آیت لعان کا نزول ہلال بن امیہ کے بارے میں ہوا تھا اور حد القذف کا شان نزول بی بی عائشہؓ کو تہمت لگانے والوں کے حق میں تھا۔ مگر بعد میں یہ احکام اوروں کی طرف بھی متعدی ہو گئے لیکن جن لوگوں نے لفظ کے عام ہونے کا اعتبار ہی نہیں کیا ہے وہ ان آیتوں کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ اور انہی کی مثل دوسری آیتیں کسی دوسری دلیل کے باعث اسی طرح سبب نزول کی حد سے خارج ہوئی ہیں۔ جس طرح کہ باعث کسی خصوصیت کے بہت سی آیتوں کا انحصار صرف اُن کے اسباب ہی میں ہونا باتفاق مانا گیا ہے کیونکہ وہاں دلیل اسی بات پر قائم ہوئی۔

زخشری سورۃ الہزۃ کے بارے میں کہتا ہے ”اس جگہ جائز ہے کہ سبب تو خاص ہے لیکن وعید (دھمکی) عام ہوتا کہ جو لوگ اس بدی کے مرتکب ہوں وہ سب اس کی لپیٹ میں آجائیں اور تا کہ یہ بات تعریض کی قائم مقام ہو سکے۔ میں کہتا ہوں کہ عموم لفظ کو معتبر ماننے کی دلیل صحابہ وغیرہ کا مختلف واقعات میں اُن آیات کے عموم سے حجت لانا ہے جو اُن کے مابین مشہور و معروف خاص اسباب سے نازل ہوئی تھیں۔ ابن جریر کہتا ہے ”مجھ سے محمد بن ابی معشر نے اور اُس سے ابو معشر نجج نے روایت کی ہے کہ ”میں نے سعید المقبری کو محمد بن کعب القرظی سے علمی گفتگو کرتے ہوئے سنا تھا۔ سعید نے کہا ”کسی خدا کی کتاب (آسمانی صحائف) میں آیا ہے کہ خدا کے بعض بندے اس قسم کے ہیں جن کی زبانیں تو شہد سے بڑھ کر میٹھی ہیں مگر اُن کے دل ایلو اسے بڑھ کر تلخ ہیں انہوں نے لباس بھیڑ کی نرم اور روئیں داہر کھال کا پہن رکھا ہے اور دین کے ذریعہ سے دنیا سمیٹتے ہیں۔“ محمد بن کعب نے سعید کی یہ بات سن کر جواب دیا ”یہ مضمون تو قرآن کریم میں موجود ہے

”وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا.....“ سعید نے کہا ”کیا تم کو معلوم ہوا کہ یہ کس کے بارے میں اُتری تھی؟“ محمد بن کعب نے جواب دیا ”کبھی ایک آیت پہلے کسی خاص شخص کے بارے میں نازل ہوتی ہے اور پھر وہ بعد میں عام بھی ہو جاتی ہے۔“ لیکن اگر اس مقام پر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ دیکھو ابن عباسؓ نے قول باری تعالیٰ ”لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ.....“ میں عموم کو تسلیم نہیں کیا ہے بلکہ انہوں نے اُسے اہل کتاب کے اُسی قصہ پر منحصر رکھا جس کے بارے میں یہ آیت نازل ہوئی تھی۔ تو میں اس کا جواب یہ دوں گا کہ ابن عباسؓ پر یہ بات تو مخفی نہیں رہی تھی کہ لفظ بہ نسبت سبب کے زیادہ عام ہوتا ہے۔ لیکن اس جگہ انہوں نے بیان کیا کہ لفظ سے بھی ایک خاص بات مراد ہے چنانچہ اس کی نظیر ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول باری تعالیٰ ”وَالَّذِينَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ“ میں لفظ ظلم کی تفسیر ”شُرک“ کے ساتھ کرنا اور اُس پر قول باری تعالیٰ ”إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ“ سے استدلال لانا۔ ورنہ اس لفظ سے صحابہ نے ہر ایک ظلم کا عموم ہی سمجھا تھا اور خود ابن عباسؓ سے بھی ایک حدیث ایسی ہی مروی ہے جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ وہ عموم کا اعتبار کرتے تھے کیونکہ انہوں نے یہ آیت سرقہ کے بارے میں باوجود اس کے کہ اس کا نزول ایک چوری کرنے والی خاص عورت کے معاملہ میں ہوا تھا۔ عموم حکم کی تشریح کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ حکم تمام چوری کے مجرموں کے لئے عام ہے۔ ابن ابی حاتم کہتا ہے کہ ”مجھ سے علی بن الحسین نے اور اُس سے محمد بن ابی حماد نے بواسطہ ابو شمینہ بن عبدالمؤمن بنجدہ الحنفی سے روایت کی ہے کہ نجدہ نے کہا ”میں نے ابن عباسؓ سے آ یہ کریمہ ”وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا.....“ کی نسبت دریافت کیا کہ اس کا حکم خاص ہے یا عام؟ تو انہوں نے جواب دیا ”نہیں اس کا حکم عام ہے“ اور شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا قول ہے ”اس میں شک نہیں کہ اس بات میں اکثر مفسرین یہ کہا کرتے ہیں کہ ”وہ آیت فلاں معاملہ میں نازل ہوئی ہے“ خصوصاً جس حالت میں کہ نزول آیت کے متعلق کسی شخص خاص کا نام بھی لیا گیا ہو مثلاً وہ کہتے ہیں ”ظہار کی آیت۔“ ثابت بن قیس کی بیوی کے معاملہ میں نازل ہوئی۔ کلالہ کی آیت جابر بن عبد اللہ کے بارے میں اُتری اور ”إِنْ أَحْكَمُ بَيْنَهُمْ.....“ کا نزول بنی قریظہ اور بنی النضیر کے حق میں ہوا۔ یا اسی طرح جن آیات کو مشرکین مکہ کے کسی گروہ۔ یہود و نصاریٰ کی کسی جماعت یا مسلمانوں کے کسی فرقہ سے متعلق بتایا جاتا ہے۔ تو ان باتوں سے کہنے والوں کا یہ مقصد ہر گز نہیں ہوتا کہ اُن آیات کا حکم صرف انہی خاص لوگوں کے ساتھ مخصوص ہو گیا ہے اور دوسروں تک اس کا تجاوز نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ایسی بات مطلقاً کسی مسلمان یا عقلمند آدمی کی زبان سے نکل نہیں سکتی۔ اور اگرچہ اس بات میں جھگڑا کیا گیا ہے کہ جو عام کسی سبب پر وارد ہوا ہے آیا وہ اپنے سبب ہی کے ساتھ مخصوص ہو سکتا ہے یا نہیں؟ لیکن یہ کسی نے بھی نہیں کہا کہ کتاب اور سنت کے عموم کسی شخص معین کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں۔ ہاں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اُن کی خصوصیت اُس شخص کی نوع کے ساتھ ہوگی اور اس طرح وہ پھر اُس سے ملتے جلتے لوگوں کے لئے عام ہو جائے گا اور اُس میں لفظ کے اعتبار سے عموم نہ پایا جائے گا جس آیت کا کوئی معین سبب ہوگا اگر وہ امر یا نہی ہو تو وہ اُس خاص شخص اور ہر ایسے شخص کے لئے شامل ہوگی جو شخص معین کے مرتبہ میں ہو اور اگر اس آیت سے کسی مدح یا ذم کی خبر دی گئی ہے تو بھی وہ اُس خاص شخص اور اُس کی مانند دیگر لوگوں کے لئے عام ہوگی۔

تنبیہ: مذکورہ فوق بیان سے معلوم ہوا ہوگا کہ اس مسئلہ کا فرض اُس ”لفظ“ کے بارے میں تھا جس میں کسی طرح کا عموم پایا

باتا ہے اب رہی وہ آیت جس کا نزول کسی شخص معین کے بارہ میں ہوا اور اُس کے لفظ کا کوئی عموم نہیں ہے تو اُس کا انحصار قطعاً اسی شخص کے حق میں ہوگا جیسے خداوند کریم کا قول ”وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى“ اس آیت کی بابت بالاجماع مانا گیا ہے کہ یہ ابو بکر الصديقؓ کے حق میں نازل ہوئی۔ اسی لئے امام فخری الدین رازی نے اس کو قولہ تعالیٰ ”إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ“ کے ساتھ ضم کر کے یہ دلیل قائم کی ہے کہ ابو بکرؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد تمام آدمیوں سے برتر اور بہتر ہیں۔ لہذا جو شخص اس آیت کو قاعدہ کے تحت میں لانے کی غرض سے یہ وہم کرے کہ اس کا حکم بھی ہر ایسے شخص کے لئے عام ہوگا جو ابو بکرؓ کی طرح اچھے اور نیک کام کرتا ہو تو یہ بات صحیح نہیں ہو سکتی کیونکہ اس آیت میں سرے سے کوئی صیغہ عموم کا کہیں نہیں اس لئے الف و لام سے عموماً کا فائدہ اُسی حالت میں حاصل ہو سکتا ہے جبکہ وہ کسی جمع (بعض لوگوں نے یا مفرد بھی بڑھایا ہے) میں موصولہ یا معرفہ ہو اور پھر یہ شرط بھی ہے کہ وہاں کسی قسم کا عہد (ذہنی یا خارجی) نہ پایا جاتا ہو۔ اور ”الْأَتْقَى“ میں الف لام موصولہ اس لئے نہیں ہو سکتا کہ باجماع اہل لغت کے نزدیک افعْل التفضیل کا وصل کیا جانا صحیح نہیں۔ پھر ”اتقى“ جمع کا صیغہ بھی نہیں بلکہ وہ مفرد ہے اور عہد بھی اُس میں موجود ہے جس کے ساتھ ہی ”افعل“ کا صیغہ تمیز اور قطع مشارکت کا خاص فائدہ دے رہا ہے۔ ان وجوہ سے عموم کا ماننا باطل ٹھہرتا اور خصوص کا یقین کامل حاصل ہوتا ہے اور اس آیت کے ابو بکرؓ ہی کے حق میں نازل ہونے کا انحصار کیا جاسکتا ہے۔

مسئلہ سوم: پہلا یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ سبب کی صورت یقیناً عام میں داخل ہوتی ہے اور اب یہ بات بھی بتا دینی ضروری ہے کہ کبھی کبھی آیتوں کا نزول خاص اسباب سے ہوتا ہے مگر وہ نظم قرآن کی رعایت اور طرز بیان کی خوبی کے لحاظ سے اپنے مناسب عام آیتوں کے ساتھ رکھ دی جاتی ہیں اور اس طرح پر وہ خاص بھی عام میں قطعی طور سے داخل ہونے کے لحاظ سے صورت سبب ہی کے قریب قریب ہو جاتی ہیں۔ اس کی بابت سبکی کا مختار قول ہے کہ ”یہ ایک اوسط درجہ کا رتبہ ہے جو سب سے نیچے اور تجرد سے بالا ہے“۔ مثال کے طور پر خداوند کریم کے قول ”الَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أُولَئِكَ بِأَقْبَابِ الْجَنَّةِ كَانُوا فِيهَا دَائِمًا كَانُوا فِيهَا“ کو لیا جاتا ہے جس کا اشارہ کعب بن اشرف اور اُس کی مانند دیگر علمائے یہود کی طرف ہے۔ جس وقت وہ لوگ مکہ گئے تھے اور انہوں نے جنگ بدر کے مقتول مشرکین کی لاشیں دیکھی تھیں تو انہوں نے مشرکین مکہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے لڑنے اور اپنے مقتول بھائیوں کا انتقام لینے پر ابھارا تھا۔ مشرکین مکہ نے اُن سے دریافت کیا کہ پہلے تم یہ بتاؤ ہم دونوں میں سے سیدھے راستہ پر کون ہے۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور اُن کے ساتھی یا ہم لوگ؟ کعب بن اشرف اور اُس کے ساتھیوں نے کہا کہ ”نہیں“ تم لوگ سیدھے راستے اور حق پر ہو۔ حالانکہ اُن کو بخوبی معلوم تھا کہ اُن کی آسمانی کتابوں میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تعریف موجود ہے اور وہ آپ پر پوری طرح منطبق بھی ہوتی ہے پھر خدا نے اُن سے اس بات کا قول و قرار بھی لے لیا تھا کہ وہ پیغمبر آخرا زمان صلی اللہ علیہ وسلم کی نعت کو پوشیدہ نہ رکھیں گے اس لئے یہ بات اُن کے ذمہ ایک واجب الادا امانت تھی جس کو حق دار تک پہنچانے میں انہوں نے بددیانتی کی اور بوجہ اس کے کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے دل میں سخت جلتے تھے کفار کو یہ بتایا کہ تم ہی راہ راست پر ہو بحالیکہ اُن کا یہ کہنا بالکل غلط اور خلاف واقع تھا۔ اس لئے یہ آیت (مع اُس وعید کے جس کا اثر ان لوگوں پر پڑتا ہے جنہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صفت اور مدح کو باوجود اپنی کتابوں میں موجود پانے اور اُس کے بیان کرنے کے لئے مامور ہونے کے بیان نہیں کیا اور

اس طرح پر خیانت کے مرتکب ہوئے) خداوند کریم کے قول ”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا“ سے مناسبت رکھتی ہے اور فرق صرف اس قدر ہے کہ دوسری آیت تمام امانتوں کے لئے عام اور پہلی آیت محض ایک خاص امانت سے تعلق رکھتی ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صفت ہے اور یہ بات پچھلے بیان شدہ طریقہ کے اعتبار سے پیدا ہوئی ہے۔ اس کے علاوہ عام آیت خاص آیت سے قید تحریر میں بھی بعد کو آئی ہے اور اس کا نزول بھی خاص آیت کے نزول سے بعد ہوا ہے۔ پھر دونوں کی مناسبت کا بھی یہ مقتضی ہے کہ خاص کا مدلول عام میں داخل ہوا نہ ہو جوہ سے ابن العربی نے اپنی تفسیر میں اس آیت کے متعلق وجہ نظم یہ بیان کی ہے کہ اس آیت نے اہل کتاب کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صفت کو پوشیدہ رکھنا اور ان کا مشرکین کو برسر حق بتانا ان کی بددیانتی تھی اور اس طرح پر گویا بالاختصار تمام امانتوں کا حکم عیاں کر دیا ہے۔ جو کلام کی اعلیٰ درجہ کی خوبی کہی جاسکتی ہے۔ کسی عالم کا قول ہے کہ امانات کی آیت کا اپنے قبل کی آیت سے تقریباً چھ سال بعد نازل ہونا اس نظم کلام میں کوئی نقص نہیں ڈال سکتا کیونکہ وحدت یا قربت زمانہ کی شرط صرف سبب نزول میں لگائی گئی ہے نہ کہ مناسبت معانی میں بھی۔ مناسبت کا مقصود تو صرف اتنا ہی ہے کہ ایک آیت اپنے مناسب موقع میں جوڑ دی جائے ورنہ آیتوں کا نزول اپنے اسباب پر ہوتا تھا اور پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم انہیں ایسی جگہوں پر لکھنے کا حکم دیتے تھے جو انہیں خدا کی جانب سے ان کی جگہیں بتائی جاتی تھیں۔

چوتھا مسئلہ: واحدی کہتا ہے کہ ”قرآن کے اسباب نزول کی بابت بجز ان لوگوں کی روایت اور سماعی بیان کے جنہوں نے قرآن کے نزول کو چشم خود دیکھا۔ اس کے علم کی تحقیق کی اور اس کے اسباب نزول پر وقوف حاصل کیا ہے۔ کوئی دوسری بات کہنا ہرگز روا نہیں ہو سکتا“۔ محمد بن سیرین کا قول ہے ”میں نے عبیدہ سے قرآن کی ایک آیت کے متعلق کچھ دریافت کیا تو انہوں نے کہا ”خدا سے ڈرو اور حق بات کہو۔ وہ لوگ گذر گئے جن کو اس بات کا علم تھا کہ خدا نے کس بارے میں قرآن نازل کیا ہے“ اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے ”سبب نزول کی شناخت ایک ایسی بات ہے جو صرف صحابہ کو ان قرآن کے ذریعہ سے معلوم ہوتی تھی جو قضیوں کے گرد و پیش محیط ہوتے ہیں اور اس پر بھی بسا اوقات کسی صحابی نے سبب نزول کو یقیناً نہیں معلوم کر پایا اور کہہ دیا کہ ”میں سمجھتا ہوں کہ یہ آیت فلاں معاملہ میں نازل ہوئی ہے“ جیسا کہ آئمہ ستہ نے عبد اللہ بن زبیر سے روایت کی ہے کہ ”زبیر اور کسی انصاری شخص سے زمین ”حرہ“ کی ایک نہر کے پانی لینے کے بارے میں نزاع ہو گیا تھا اور یہ مقدمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو فیصلہ کے لئے پیش ہوا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”زبیر تم پہلے پانی لے لو اور اس کے بعد اپنے ہمسایہ کو پانی لینے دو“۔ انصاری شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حکم سن کر کہا ”یا رسول اللہ! یہ اس لئے کہ وہ آپ کے پھوپھی زاد بھائی ہیں؟“ یعنی ان کو پہلے پانی دلانے کی وجہ قرابت کا لحاظ کرنا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ انصاری کی یہ گفتگو سن کر متغیر ہو گیا۔ آخر حدیث تک۔ ابن زبیر کہتے ہیں ”میں خیال کرتا ہوں کہ یہ آیتیں اس معاملہ میں نازل ہوئی تھیں“ **”فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ.....“** اور حاکم نے کتاب ”علوم الحدیث“ میں بیان کیا ہے کہ جس وقت وہ صحابی جس کے سامنے نزول وحی ہوا ہو اس بات کو کہے کہ فلاں آیت اس بارے میں اُتری ہے تو اس کا یہ قول ایک مسند حدیث تصور کرنا چاہئے“ اور ابن الصلاح اور دیگر محدثین نے بھی یہی روش اختیار کی ہے اور اس کی مثال میں مسلم کی وہ حدیث پیش کی ہے جسے مسلم نے جابر سے روایت کیا

ہے کہ جابرؓ نے کہا ”یہودی لوگ کہا کرتے تھے کہ جو شخص اپنی بیوی کو پٹ لٹا کر اس کی پشت کی جانب سے امر معروف میں مصروف ہوگا تو اس کا بچہ بھینکا پیدا ہوگا۔ اُن کی اس بات کی تردید کے لئے خداوند کریم نے آیت کریمہ ”نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ.....“ نازل کی اور ابن تیمیہؒ کہتے ہیں ”صحابہ کا یہ قول کہ اس آیت کا نزول فلاں امر میں ہوا ہے کبھی یہ معنی رکھتا ہے کہ اس کے نزول کا فلاں سبب تھا اور گا ہے اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ اگرچہ یہ سبب نزول نہیں لیکن ایسا مفہوم آیت میں داخل ہے اور اس کی مثال یہ ہے کہ جس طرح کہا جائے ”اس آیت سے یوں مراد لی گئی ہے“ اور علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا صحابی کا قول ”نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي كَذَا“ اُس حالت میں کہ اس نے آیت کا سبب نزول بیان کیا ہو، مسند کا قائم مقام مانا جائے گا یا اُس کی ایسی تفسیر کرنے کا قائم مقام جو کہ مسند نہیں ہوئی؟ بخاری ایسے قول کو مسند کے زمرہ میں شامل بتاتا ہے مگر اُس کے سوا دوسرے لوگ اُسے مسند میں داخل نہیں کرتے اس اصطلاح کے اعتبار سے جس قدر قابل سند اقوال تسلیم ہوں گے اُن میں سے اکثر کا وہی مرتبہ ہوگا جو کہ احمد وغیرہ محدثین کے مسندوں کا ہے مگر جس صورت میں صحابی نے کسی ایسے سبب کا ذکر کیا ہے جس کے بعد آیت کا نزول ہوا تھا تو اُس کو تمام علماء باتفاق قابل سند حدیث کے زمرہ میں شامل کرتے ہیں“ اور زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں بیان کیا ہے ”صحابہ اور تابعین کی عادت سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ جس وقت اُن میں سے کوئی کہتا ہے ”نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي كَذَا“ یہ آیت فلاں معاملہ میں نازل ہوئی ہے تو اُس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ آیت فلاں حکم پر شامل ہے نہ یہ کہ اُس کی بتائی ہوئی وجہ آیت کا سبب نزول ہے اور صحابہ یا تابعین کا یوں کہنا آیت کے ساتھ حکم پر استدلال کرنے کی قبیل سے ہے نہ یہ کہ سبب وقوع کو بیان کرنے کی قسم سے۔“ میں کہتا ہوں سبب نزول کے بیان کو بیکار زوائد سے پاک بنانے کے لئے اس بات کا کہنا بھی ضروری ہے کہ کسی آیت کا نزول بعینہ ایسے وقت میں نہیں ہوا ہے جس وقت کہ وہ سبب پیش آیا ہو اور اس قید کا فائدہ یہ ہوگا کہ واحدی نے سورۃ الفیل کی تفسیر کرتے ہوئے جو یہ لکھا ہے کہ اُس کا سبب نزول اہل حبش کا ہاتھیوں کو لے کر انہدام خانہ کعبہ کی نیت سے آنے کا ذکر کرنا ہے وہ بیان سبب نزول کی تعریف سے خارج ہو جائے۔ کیونکہ یہ بات اسباب نزول میں شمار نہیں ہوتی بلکہ اُس کی حالت تو وہ ہے جو گزشتہ زمانوں کے قصص بیان کرنے کی ہونی چاہئے اور جس کی مثال قوم نوح، قوم عاد، قوم ثمود اور تعمیر خانہ کعبہ وغیرہ کے حالات ہیں کہ اُن کا ذکر بھی قرآن میں تاریخ کے طور پر آیا ہے اور اسی طرح خداوند کریم کے قول ”وَاتَّخَذَ اللَّهُ اِبْرَاهِيْمَ خَلِيْلًا“ میں پروردگار عالم کا ابراہیم علیہ السلام کو خلیل بنانے کی علت بیان کرنا بھی قرآن اسباب نزول میں داخل نہیں ہو سکتا۔ کما لا ینحفی۔

تنبیہ: جس بات کا ذکر ہو چکا ہے کہ وہ صحابی سے مسوع ہو تو مسند کے قبیل سے مانی جائے گی اگر وہی بات کوئی تابعی بیان کرے تو اُسے ابراہیمؑ سے سمجھا جائے گا لیکن اسی کے ساتھ وہ مرفوع مرسل ہوگی۔ اس لئے کہ جس وقت اُس کا مسند الیہ صحیح پایا جائے گا اور اُس کی روایت ائمہ تفسیر نے کی ہوگی جو صحابہؓ سے اخذ کرتے ہیں مثلاً عکرمہؒ مجاہد اور سعید بن جبیر وغیرہ یا اُس کی پختگی کسی دوسری مرسل حدیث وغیرہ سے کی گئی ہوگی تو ایسی حالتوں میں اُس روایت کو قبول کر لیا جائے گا ورنہ نہیں۔

یہاں مسئلہ: اکثر ایسا واقع ہوا ہے کہ مفسرین نے ایک ہی آیت کے نزول میں کئی کئی سبب بیان کئے ہیں اور اس

بارے میں کسی ایک قول پر اعتماد کرنے کا طریق یہ ہے کہ واقعہ کی عبارت پر نظر ڈالی جائے۔ پھر اگر ایک راوی نے اُس کا ایک سبب بیان کیا ہے اور دوسرے نے دوسرا سبب بتایا ہے تو ہم اوپر لکھ چکے ہیں کہ اس طرح کا دوسرا قول اُس آیت کی تفسیر تصور کیا جائے گا نہ کہ اُس کا سبب نزول اور اس صورت میں اگر آیت کے الفاظ دونوں کو شامل ہوں تو اُن دونوں اقوال کے مابین کوئی منافات نہ پائی جائے گی اور اُس کی تحقیق اٹھتر ہویں نوع میں آئے گی۔ لیکن جبکہ ایک راوی نے کوئی صریح سبب بیان کر دیا ہے اور دوسرے راوی نے اُس کے بالکل برعکس سبب بتایا تو اس حالت میں پہلا قول قابل اعتماد ہوگا اور دوسرا قول استنباط تصور کیا جائے گا۔ مثلاً بخاری نے ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ”نَسَاؤُكُمْ حَرُثُ لَكُمْ“ کا نزول عورتوں سے خلاف وضع فطری صحبت کرنے کے بارے میں ہوا تھا اور ہم اس سے پہلے جابرؓ کی وہ تصریح ذکر کر چکے ہیں جسے اُنہوں نے اس آیت کے نازل ہونے کے بارے میں بیان کیا ہے اور وہ تصریح ابن عمرؓ کے اس قول سے بالکل مخالف ہے تو اس موقع پر جابر کا بیان قابل اعتماد اور ابن عمرؓ کا قول استنباط مانا جائے گا۔ کیونکہ جابر کا قول نقل ہے اور ابن عمرؓ نے اپنی رائے سے یہ مفہوم استنباط کیا ہے۔ ابن عباسؓ بھی اس بارہ میں جابر ہی کی طرح روایت کرتے ہیں اور ابن عمرؓ کو وہم میں مبتلا ہو جانے والا بتاتے ہیں۔ جیسا کہ ابو داؤد اور حاکم نے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے۔

اور اگر ایک شخص نے کچھ سبب بیان کیا ہے اور دوسرا اُس کے علاوہ کوئی اور سبب بتاتا ہے تو دیکھا جائے گا کہ اسناد کس قول کے صحیح ہیں۔ جس کے اسناد صحیح ہوں وہی قابل اعتماد ماننا چاہئے اُس کی مثال وہ حدیث ہے جسے شیخین اور دیگر محدثین نے جندبؓ سے روایت کیا ہے کہ ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو کچھ شکایت (علالت) ہو گئی جس کے باعث آپ ایک یا دو راتیں قیام نہیں کر سکے اُس وقت ایک عورت نے آپ کے پاس آ کر (طنزاً) کہا ”محمد صلی اللہ علیہ وسلم! میں دیکھتی ہوں کہ تمہارے شیطان نے تم کو چھوڑ دیا ہے“ چنانچہ اس واقعہ کے بعد خداوند کریم نے ”وَالضُّحَىٰ وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ“ کو نازل فرمایا اور اسی بارے میں طبرانی اور ابن ابی شیبہؒ بواسطہ حفص بن میسرہ کے روایت کرتے ہیں اور حفص اپنی ماں سے اور اُس کی ماں اپنی ماں سے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خادمہ تھی راوی ہے کہ ”ایک کتے کا پتلا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر میں گھس آیا اور پلنگ کے نیچے جا بیٹھا جہاں وہ مر کر رہ گیا۔ اس کے بعد چار دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وحی آنے سے خالی رہے اور آپ نے فرمایا ”خولہ“ گھر میں کیا ہوا ہے جو جبریلؑ میرے پاس نہیں آتا؟“ میں نے اپنے دل میں کہا لاؤ ذرا گھر میں صفائی تو کروں اور جھاڑو لگا دوں چنانچہ جس وقت میں نے جھاڑو پلنگ کے نیچے ڈالی وہ مرا ہوا پلا اس کے نیچے سے نکلا۔ اسی اثناء میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آ گئے اور آپ کی داڑھی تھرا رہی تھی۔ نزول وحی کے وقت آپ پر لرزہ طاری ہو جایا کرتا تھا۔ پھر خداوند کریم نے سورۃ الضحیٰ تا قوله تعالیٰ ”فَتَسْرِضْ“ نازل فرمائی۔ ابن حجر شرح بخاری میں لکھے ہیں کہ بچہ سگ کی وجہ سے جبریل کے آنے میں دیر ہونے کا قصہ تو عام طور سے مشہور ہے لیکن اس قصہ کا کسی آیت کا سبب نزول ہونا عجیب و غریب قول ہے اور پھر اس حدیث کے اسناد میں ایک ایسا راوی بھی ہے جو معروف نہیں۔ اس لئے معتمد قول وہی ہے جو صحیح میں پایا جاتا ہے اور اسی امر کی ایک مثال وہ روایت بھی ہے جسے ابن جریر اور ابن ابی حاتم نے علی بن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ ”جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ کی طرف ہجرت کی تو خدا نے آپ کو بیت المقدس کی طرف رخ کر کے

نماز پڑھنے کا حکم دیا اور یہودی لوگ اس بات سے بہت خوش ہوئے دس سے چند مہینے زائد آپ کا قبلہ بیت المقدس ہی رہا مگر آپ کے دل میں آرزو تھی کہ ہمارا قبلہ ابراہیم کے قبلہ کو بنایا جائے اور آپ برابر خدا سے دعا کرتے اور آسمان کی طرف (بانتظار وحی) دیکھا کرتے تھے چنانچہ خدا نے ”قُولُوا وَجُوهُكُمْ شَطْرَهُ“ نازل فرمایا۔ یہودی اس بات سے سخت گھبرائے اور شک میں پڑ کر کہنے لگے ”جس قبلہ کی طرف یہ رخ رکھتے تھے اُس سے اُن کے پھر جانے کی وجہ کیا ہوئی؟“ اور اس کے جواب میں خداوند عالم نے ”قُلْ لِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَآيِنَّمَا تُؤَلُّوْا فَنَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ“ نازل فرمایا۔ اسی کے متعلق حاکم وغیرہ راویوں نے ابن عمر سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہ ”فَآيِنَّمَا تُؤَلُّوْا“ کا نزول اس لئے ہوا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس سے حکم ملا کہ ”نفل نمازیں پڑھنے میں جدھر تمہاری سواری کا جانور منہ کر لے اُسی طرف نماز پڑھتے رہو“۔ اسی طرح ترمذی نے بھی عامر بن ربیعہ کی یہ روایت ضعیف قرار دے کر بیان کی ہے کہ عامر نے کہا ”کسی بتاریک رات کو ہم لوگ سفر میں تھے اس لئے ہم کو پتہ نہیں لگا قبلہ کس طرف ہے اور ہم میں سے ہر شخص نے اپنے قیاس پر منہ کر کے نماز ادا کر لی۔ پھر جب صبح ہوئی تو ہم لوگوں نے اس بات کا ذکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا۔ اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی“۔ دارقطنی نے بھی اسی کے قریب قریب جابر کی حدیث سے ضعیف سند کے ساتھ اس کو روایت کیا ہے اور ابن جریر نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”جس وقت آیت کریمہ ”ادْعُونِيْ اَسْتَجِبْ لَكُمْ“ نازل ہوئی تھی لوگوں نے الیٰ اٰیٰن؟ یعنی کس جانب۔ تو یہ آیت اُتری۔ یہ حدیث مرسل ہے۔ نیز ابن جریر ہی نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”تم لوگوں کا ایک بھائی مرگیا ہے اُس پر نماز (جنازہ) پڑھو“ لوگوں نے عرض کیا ”وہ تو قبلہ کی طرف منہ کر کے نماز نہیں پڑھا کرتا تھا“ چنانچہ یہ آیت نازل ہوئی“۔ یہ حدیث مفصل (پیچیدہ) اور حد درجہ کی غریب (انوکھی) ہے۔ مذکورہ بالا روایتوں سے معلوم ہوا ہوگا کہ آیت کریمہ ”فَآيِنَّمَا تُؤَلُّوْا“ کے نازل ہونے کی بابت پانچ مختلف اسباب بیان کئے گئے ہیں جن میں سے پچھلا سبب بوجہ اپنی پیچیدگی کے سب سے بڑھ کر ضعیف ہے۔ پھر اُس سے قبل والے کا نمبر بوجہ مرسل ہونے کے ہے اور اُس کے بعد اُس سے پہلے کی روایت اپنے راویوں کی کمزوری کی وجہ سے گر رہی ہے۔ اس طرح صرف دو روایتیں ٹھیک بچیں مگر اُن میں سے بھی دوسری باوجود صحیح ہونے کے ”قَدْ اُنْزِلَتْ فِیْ كَذٰۤا“ کہنے کے باعث سبب کی تصریح نہیں کرتی۔ اس لئے ایک روایت یعنی پہلی صحت اسناد اور تفصیل سبب ہر حیثیت سے قابل تسلیم رہی اور وہی معتد ہے اور اسی قبیل کی مثال وہ حدیث بھی ہے جسے ابن مردویہ اور ابن ابی حاتم نے بطریق ابن اسحاق محمد بن ابی محمد سے اور محمد مذکور نے بواسطہ عکرمہ پاسعید کے ابن عباس سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا ”امیہ بن خلف اور ابو جہل بن ہشام مع بہت سے قریش کے ممتاز لوگوں کے اپنے گھروں سے نکل کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور انہوں نے کہا ”یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم آؤ اور چل کر ہمارے دیوتاؤں کو چھو لو اور ہم تمہارے ساتھ تمہارے دین میں داخل ہو جائیں“۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دل سے چاہتے تھے کہ اُن کی قوم کسی طرح اسلام قبول کر لے اس لئے آپ کا دل اُن کی بات پر مائل ہو گیا اُس وقت خداوند کریم نے نازل فرمایا ”وَ اِنْ كَاٰدُوْا لِيَفْتِنُوْكَ عَنِ الَّذِیْ اَوْحٰیْنَا اِلَیْكَ“ اور پھر اُسی کے بارے میں ابن مردویہ نے عوفی کے طریق پر ابن عباس سے روایت کی ہے کہ قبیلہ ثقیف نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ آپ ہم کو ایک سال کی مہلت دیجئے تاکہ ہمارے دیوتاؤں کی ندریں اور چڑھاوے

آجائیں پھر جب ہم اُن چیزوں کو لے کر اپنے قبضہ میں کر لیں گے تو اُس وقت اسلام لے آئیں گے۔ رسول پاکؐ نے انہیں مہلت دینے کا ارادہ کیا ہی تھا کہ یہ آیتیں نازل ہوئیں۔ اب یہ دوسری روایت چاہتی ہے کہ ان آیات کا نزول مدینہ میں ہوا ہو اور اس کے اسناد کمزور ہیں اور پہلی روایت ان آیات کا نزول مکہ میں ظاہر کرتی ہے جس کے ساتھ ہی اُس کے اسناد اچھے ہیں اور اُس کا ایک شاہد بھی ابی الشیخ کے پاس سعید بن جبیر کی روایت سے ملتا ہے جو اس کو صحیح کے درجہ تک ترقی دے دیتا ہے اس لئے یہی معتمد قول ہے۔

یہاں تک تین حالتوں اور اُن کے احکام کا ذکر ہو چکا ہے اب چوتھی حالت بھی بیان کی جاتی ہے جو یہ ہے کہ اگر دونوں متضاد روایتوں کے اسناد صحت میں برابر ہوں تو اُن کی ایک دوسرے پر ترجیح پانے کی کیا صورت ہوگی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جس حدیث کا راوی معاملہ میں حاضر رہا ہوگا اور کوئی ترجیح کی وجہ اُس کے ساتھ پائی جائے گی اُسی کی روایت مرجح قرار دی جائے گی اُس کی مثال بخاری کی وہ روایت ہے جسے انہوں نے ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے کہ ابن مسعودؓ نے بیان کیا ”میں مدینہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پھر رہا تھا اور آنحضرتؐ کے ہاتھ میں شاخ کھجور کی ایک چھڑی تھی۔ آپؐ کا گزر چند یہودیوں کی طرف ہوا اور اُن میں سے کسی نے اپنے ساتھیوں سے کہا کہ اگر ہم اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ سوال کریں تو اچھا ہوگا پھر اُن سبھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روح کی حقیقت دریافت کی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن کا سوال سن کر تھوڑی دیر کے لئے کھڑے ہو گئے اور اپنا سراو پر کواٹھا لیا۔ میں سمجھ گیا کہ اس وقت آپؐ پر وحی نازل ہو رہی ہے یہاں تک کہ جب وحی کا سلسلہ منقطع ہو گیا تو آپؐ نے فرمایا: ”قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا“ اور ترمذی نے صحیح قرار دے کر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”قریش والوں نے یہودیوں سے خواہش کی کہ ہمیں کوئی ایسی بات بتاؤ جس کو ہم اس شخص (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) سے دریافت کریں۔ یہودیوں نے اُن کو بتایا کہ تم رسول کریمؐ سے روح کی حقیقت دریافت کرو اور قریش نے آپؐ سے یہی سوال کیا اُس وقت خداوند کریمؐ نے نازل فرمایا ”وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ.....“ لہذا یہ روایت چاہتی ہے کہ اس آیت کا نزول مکہ میں ہوا ہو اور پہلی روایت اس کے بالکل برعکس ہے یعنی آیت کا نزول مدینہ میں قرار دیتی ہے۔ اب یہ بات معلوم کرنی رہی کہ ترجیح کس روایت کو دی جائے گی تو اُس کی نسبت علماء نے یہ کہا کہ ”بخاری کی روایت دوسرے راویوں کی روایت سے زیادہ صحیح ہے اور ابن مسعودؓ موقع واردات پر موجود تھے لہذا اس کو ترجیح دی گئی ہے۔“

پانچویں حالت یہ ہوگی کہ ممکن ہے کسی آیت کا نزول دو یا چند اسباب کے بعد ہوا ہو جن کا ذکر کیا گیا ہے مگر اس طرح کہ اُن میں سے کسی ایک کا دوسرے سے بعد یا فاصلہ نہ ہونا معلوم نہیں ہو سکا جیسا کہ سابق کی آیتوں میں بیان ہو چکا ہے تو ایسی صورت میں آیت کا نزول ہر ایک سبب پر حمل کیا جائے گا۔ اُس کی مثال یہ ہے کہ بخاری نے عکرمہ کے طریق سے ابن عباسؓ کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ ”ہلال بن امیہ نے اپنی بیوی پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو شریک بن سحاء کے ساتھ آلودہ ہونے کی تہمت لگائی۔ آنحضرتؐ نے ہلال سے کہا اپنے دعویٰ کا ثبوت پیش کرو یا تمہیں غلط الزام دینے کی حد (سزائے تازیانہ) دی جائے گی۔ ہلال نے عرض کیا ”یا رسول اللہ! اگر ہم میں کوئی شخص غیر مرد کو اپنی بیوی کے ساتھ چلتے دیکھے تو اُس سے دعویٰ کا ثبوت بھی مانگا جاسکتا ہے؟“ اُسی وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر یہ آیت نازل ہوئی: ”وَالَّذِينَ

یَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ..... تا قولہ تعالیٰ..... ”إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ“ اور شیخین، سہل بن سعد سے روایت کرتے ہیں کہ عویمیر عاصم بن عدی کے پاس آیا اور اُس سے کہا کہ تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے استفہار کرو کہ حضور کے خیال میں اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے ساتھ غیر مرد کو دیکھ کر اُس مرد کو قتل کر ڈالے تو اس قاتل کی بابت کیا حکم دیا جائے گا۔ آیا اس کو مقتول کے قصاص میں قتل کیا جائے گا یا کوئی اور سزا ملے گی؟“ عاصم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بات کو دریافت کیا تو آپؐ نے سائل کو برا ٹھہرایا۔ عاصم نے عویمیر سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بات جاسنائی اور عویمیر اُسے سن کر بولا ”واللہ میں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جا کر اس معاملہ کی نسبت سوال کروں گا چنانچہ وہ آپؐ کے پاس آیا اور اُن سے استفہار کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے جواب دیا ”تیرے اور تیری بیوی کے بارے میں قرآن نازل ہو چکا ہے.....“ آخر حدیث تک علماء نے ان دونوں روایتوں کے اختلاف کو یوں مٹا کر جمع کر دیا ہے کہ پہلے یہ صورت ہلال بن امیہ کو پیش آئی تھی اور اتفاق سے اُسی وقت یا اُس کے قریب ہی عویمیر بھی آ گیا اُس لئے یہ آیت ایک ساتھ دونوں کے بارے میں نازل ہوئی۔ نوویؒ بھی اسی قول کی جانب مائل ہوتے ہیں اور خطیبؒ اُن پر سبقت کر کے یہ کہہ گئے ہیں کہ شاید ان دونوں شخصوں کو یہ اتفاق ایک ہی وقت میں پیش آیا تھا۔ پھر بزار نے حدیفہ سے روایت کی ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابی بکرؓ سے فرمایا ”اگر تم اُم رومان کے ساتھ کسی غیر مرد کو دیکھو تو اُس مرد کے ساتھ کیسا سلوک کرو؟“ ابو بکرؓ نے جواب دیا ”بہت برا“ اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عمرؓ کی طرف مخاطب ہوئے اور کہا ”اور تم اے عمرؓ عمرؓ نے جواب دیا ”میں تو یہ کہتا ہوں کہ خدا عاجز رہنے والے پر لعنت کرے اور وہ بڑا ہی خبیث ہے۔“ (یعنی جو شوہر اپنی بیوی کے ساتھ غیر مرد کو دیکھ کر چپ ہو رہے اُس پر لعنت ہو اور وہ بڑا برا آدمی ہے) چنانچہ اُس موقع پر مذکورہ بالا آیت نازل ہوئی۔ ابن حجر کہتے ہیں ”تعدد اسباب کی مانع کوئی بات نہیں ہو سکتی۔“

چھٹی حالت یہ ہوگی کہ مذکورہ بالا صورت یعنی کئی اسباب کے لئے ایک آیت کا نزول تسلیم کرنا ممکن نہ ہو تو جس آیت کے اسباب میں تعدد پایا جائے اُس کا نزول کئی بار اور مکرر بھی مان لیا جائے گا۔ مثلاً شیخین نے مسیب سے روایت کی ہے کہ ”ابو طالب کی وفات کا وقت قریب آ گیا اور اُن پر جان کنی کا عالم طاری ہوا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن کے پاس گئے اُس وقت ابی طالب کے قریب ابو جہل اور عبد اللہ بن ابی امیہ بیٹھے ہوئے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابی طالب سے کہا ”چچا! تم صرف لا الہ الا اللہ کہہ دو میں اسی کے ذریعہ سے خدا کے روبرو تمہارے ایمان پر دلیل قائم کروں گا۔“ یہ سن کر ابو جہل اور عبد اللہ بن ابی امیہ دونوں کہنے لگے: ”ابو طالب! کیا تم عبدالمطلب کے مذہب سے پھر جانا پسند کرو گے؟“ اور پھر دیر تک اُن سے اسی بارے میں باتیں کرتے رہے یہاں تک کہ ابو طالب نے کہہ دیا کہ وہ عبدالمطلب ہی کے دین پر قائم ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ بات سن کر بولے ”مگر یہ ضروری ہے کہ جب تک میں خدا کی طرف سے روکا نہ جاؤں اُس وقت تک تمہارے لئے مغفرت کی دعا کرتا رہوں گا“ اس وقت یہ آیت نازل ہوئی ”مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَاللَّيْنِ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ.....“ اور ترمذی نے حسن قرار دے کر علیؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں نے ایک شخص کو اپنے والدین کے لئے دعائے طلب مغفرت کرتے سنا بحالیکہ وہ مشرک تھے۔ میں نے حیرت میں آ کر اُس شخص سے دریافت کیا ”تم اپنے ماں باپ کے لئے مغفرت کی دعا کرتے ہو وہ تو مشرک تھے۔“ اُس شخص نے

جواب دیا ”ابراہیم نے اپنے باپ کے لئے مغفرت کی دعا مانگی ہے۔ وہ بھی تو مشرک تھا“۔ علیؑ کہتے ہیں میں نے اس بات کا ذکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا تو اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی اور حاکم وغیرہ نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ ”ایک دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبرستان کی طرف نکل گئے اور وہاں ایک قبر کے نزدیک بیٹھ کر دیر تک مناجات کرتے رہے اور پھر رو کر فرمایا۔ میں جس قبر کے پاس بیٹھا تھا یہ میری ماں کی قبر ہے اور میں نے خداوند کریم سے اُس کے لئے دعا کرنے کی اجازت مانگی تھی مگر خدا نے مجھے اجازت نہیں دی اور یہ آیت نازل کی ہے ”مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ“ چنانچہ ان سب حدیثوں کو آیت کا متعدد بار نازل ہونا تسلیم کر کے جمع کیا گیا ہے اور اُسی کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ بیہقی اور بزار نے ابی ہریرہؓ سے روایت کی ہے ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم حمزہؓ کے شہید ہونے کے بعد اُن کی لاش پر کھڑے ہوئے تھے اور حمزہؓ کی لاش مثلاً (بنی وگوش کاٹ کر دیگر اعضاء کی صورت بگاڑنے کو مثلاً کہتے ہیں) کر دی گئی تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لاش سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا ”بے شک میں کفار میں سے ستر آدمیوں کو تمہارے عوض میں مثلاً بناؤں گا“ یہ کہنے کے بعد ابھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُس جگہ کھڑے ہی تھے کہ جبریل امین سورۃ النحل کے خاتمہ کی آیتیں لے کر نازل ہوئے ”وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ.....“ تا آخر سورۃ اور ترمذی اور حاکم نے ابی بن کعبؓ سے روایت کی ہے کہ معرکہ احد میں ۶۳ انصاری اور ۶ مہاجر مسلمان شہید ہوئے تھے منجملہ اُن کے حمزہؓ بھی تھے جن کو مشرکین نے مثلاً کر ڈالا تھا۔ انصاری لوگوں نے اس حالت کو مشاہدہ کر کے کہا ”اگر ہم بھی کفار پر کسی معرکہ میں فتح پائیں گے تو اس سے بدرجہا بڑھ کر برا سلوک اُن کے مقتولین کے ساتھ کریں گے“ چنانچہ فتح مکہ کا دن آیا تو خداوند کریم نے ”وَإِنْ عَاقَبْتُمْ.....“ کو نازل فرمایا۔ اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان آیتوں کے نزول میں فتح مکہ کے دن تک تاخیر ہوئی ہے اور قبل کی حدیث ان کا نزول معرکہ احد کے موقع پر عیاں کرتی ہے ابن الحصار کہتا ہے ان حدیثوں کو جمع کرنے کے لئے کہا جائے گا کہ آخر سورۃ النحل کا نزول پہلے قابل از ہجرت مکہ میں ہو چکا تھا کیونکہ وہ سورۃ ہی مکہ ہے اور اُسی کے ساتھ سب آیتیں نازل ہوئی تھیں۔ پھر دوبارہ ان آیات کا نزول معرکہ احد کے موقع پر ہوا اور مسہ بارہ فتح مکہ کے دن جس سے خدا کا مقصود اپنے بندوں کو بار بار یاد دلانا تھا“ اور ابن کثیر نے آیت الروح کو بھی اسی قسم میں شامل بتایا ہے۔

تنبیہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ دو قصوں میں سے کسی ایک میں ”فتلاً“ کا لفظ ہوتا ہے مگر راوی وہم میں مبتلا ہو کر اُس کی جگہ ”فَنَزَلَ“ روایت کر جاتا ہے اور ان کے معنوں کا فرق ظاہر ہے کیونکہ تلاوت کرنا امر آخر ہے اور آیت کا نازل ہونا شے دیگر۔ اس کی مثال یوں سمجھنی چاہئے کہ ترمذی نے ابن عباسؓ سے صحیح قرار دے کر روایت کی ہے کہ ”ایک یہودی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہو کر جارہا تھا پھر وہ آپؐ کے روبرو چلا آیا اور بولا کہ ”ابوالقاسم صلی اللہ علیہ وسلم! تم اس بارے میں کیا کہتے ہو کہ اگر خداوند کریم آسمانوں کو ایک انگلی پر زمین کو دوسری سمندروں کو تیسری پہاڑوں کو چوٹی اور تمام مخلوقات کو پانچویں انگلی پر رکھ لے؟“ اُسی وقت خدا نے نازل فرمایا ”وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ.....“ اور یہ حدیث صحیح بخاری میں ”فتلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ کے لفظ کے ساتھ آئی ہے اور وہی درست ہے کیونکہ یہ آیت مکہ ہے اور اسی کی دوسری مثال وہ حدیث ہے جسے بخاری نے انس سے روایت کیا ہے کہ انس نے کہا عبد اللہ بن سلام نے رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم کی آمد آمد کی خبر سنی تو وہ آپ کے پاس آیا اور اُس نے کہا ”میں آپ سے تمہیں ایسی باتیں دریافت کرتا ہوں جن کو نبی کے سوا کوئی اور نہیں جانتا (۱) قیامت کا پہلا نشان کیا ہے؟ (۲) اہل جنت کا پہلا کھانا کیا ہوگا (۳) اور کون سی چیز اولاد کو اُس کے باپ یا ماں سے مشابہ کرتی ہے؟“ رسول اللہ نے فرمایا ”جبریلؑ نے ان باتوں کی خبر مجھے اسی وقت دی ہے“ عبد اللہ بن سلام نے دریافت کیا ”جبریلؑ نے؟“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”ہاں“ عبد اللہ بن سلام یہ سن کر کہنے لگا ”یہ فرشتہ یہودیوں کا دشمن ہے“ اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت پڑھی ”مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلْجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ.....“ ابن حجر شرح بخاری میں کہتے ہیں کہ سیاق عبارت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہودیوں کی تردید کی غرض سے اس آیت کو پڑھنا سمجھ میں آتا ہے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آیت اُسی وقت اُتری ہو“ پھر ابن حجر کہتا ہے کہ یہی بات معتمد بھی ہے کیونکہ اس آیت کے سبب نزول میں ایک اور قصہ ابن سلام کے قصہ کے علاوہ بھی صحیح ثابت ہوا ہے۔

اور مذکور بالا صورت کے برعکس یہ بات بھی ہوتی ہے کہ متفرق آیتوں کے نزول کا ایک ہی سبب بیان ہوتا ہے اور اس بات میں کوئی اشکال نہیں ہے کیونکہ کبھی ایک ہی واقعہ کے متعلق کئی کئی آیتوں کا بھی متفرق سورتوں میں نزول ہوا ہے۔ اس شکل کی مثال وہ روایت ہے جس کو ترمذی اور حاکم نے بی بی ام سلمہؓ سے روایت کیا ہے کہ ”اُم المؤمنین اُم سلمہؓ نے عرض کیا ”یا رسول اللہ! میں خدا کو ہجرت کے معاملہ میں عورتوں کا کچھ بھی ذکر کرتے نہیں سنتی؟“ اُسی وقت خدا نے ”فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ اَنِّي لَا أُضِيعُ.....“ نازل فرمائی“ اور حاکم نے بی بی ام سلمہؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ”خدا مردوں کا ذکر کرتا ہے مگر عورتوں کا ذکر نہیں کرتا“ اُس وقت آیت کریمہ ”اِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ.....“ اور آیت کریمہ ”اِنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى“ دونوں نازل ہوئیں“ اور نیز حاکم ہی نے انہی بی بی صاحبہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”مرد جہاد کرتے ہیں اور عورتیں جہاد نہیں کرتیں اور پھر ہمارے لئے صرف آدھی میراث ہے“ تو اُس وقت خداوند پاک نے نازل فرمایا ”وَلَا تَمْنُنَوا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ“ اور نیز نازل فرمایا ”اِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ.....“ اور اسی قسم کی دوسری مثال وہ حدیث ہے جسے بخاری نے زید بن ثابتؓ کی حدیث سے روایت کیا ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کو لکھنے کے لئے آیت کریمہ ”لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ“ سنائی تو ابن ام مکتومؓ آپ کے پاس حاضر ہوئے اور انہوں نے عرض کیا ”یا رسول اللہ! میں جہاد کرنے پر قادر ہوتا تو ضرور کرتا“ اور وہ اندھے تھے لہذا خداوند کریم نے ”غَيْرُ اُولٰٓئِ الضَّرَرِ“ نازل فرمایا۔ پھر ابن ابی حاتم نے بھی زید بن ثابتؓ ہی سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں وحی کے لکھنے پر مامور تھا جس حال میں کہ میں قلم کا تان پر رکھے ہوئے تھا (یعنی تیار تھا کہ آپ کچھ بتائیں تو لکھوں کہ یکا یک آپ کو جنگ کا حکم دیا گیا۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس بات کا انتظار کرنے لگے کہ نازل شدہ حکم پر اور کیا حکم اُترتا ہے۔ اسی اثناء میں ایک اندھا شخص آیا اور اُس نے کہا ”یا رسول اللہ میرے لئے کیا ہو سکتا ہے؟ میں تو اندھا ہوں“۔ پس اُس وقت ”لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ.....“ نازل ہوئی“ تیسری مثال اس بار سے ابن جریر کی وہ روایت ہے جسے اُس نے ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے۔ ابن عباسؓ نے کہا

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک پتھر کے سایہ میں بیٹھے ہوئے تھے کہ آپؐ نے صحابہ سے فرمایا ”اس وقت تمہارے پاس ایک ایسا آدمی آئے گا جو دو شیطانوں کی آنکھوں سے دیکھتا ہوگا“۔ اسی اثناء میں ایک کرنجا آدمی نمایاں ہوا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اپنے حضور میں بلا کر فرمایا ”تو اور تیرے ساتھی مجھ کو برا بھلا کیوں کہہ رہے تھے؟“ وہ آدمی اس بات کو سن کر واپس گیا اور اپنے ساتھیوں کو بھی آپؐ کے روبرو لے آیا جہاں اُن سبھوں نے خدا کی قسم کھا کر کہا اُنہوں نے کچھ نہیں کہا ہے یہاں تک کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کی خطا سے درگزر کی اس موقع پر خدا نے یہ آیت نازل فرمائی ”يُخْلِفُونَ بِاللّٰهِ مَا قَالُوا.....“ اور حاکم اور احمد نے اسی روایت کو ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے کہ ”اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس شخص کو ٹھہرا لیا۔ پھر خدا نے اپنا یہ کلام نازل فرمایا ”يَوْمَ يُعَذِّبُ اللّٰهُ جَمِيعًا فَيُخْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَخْلِفُونَ لَكُمْ.....“۔

اس مسئلہ میں جن باتوں کو میں نے بیان کیا ہے یہ بہت کچھ قابل غور اور لائق یاد رکھنے کے ہیں۔ یہ باتیں محض میری دماغ سوزیوں کے نتائج ہیں۔ میں نے ائمہ کے طرز عمل کی چھان بین اور اُن کے متفرق کلاموں کی جانچ پڑتال کر کے ان باتوں کا استخراج کیا ہے اور مجھ سے پہلے کسی نے اس بحث کو نہیں چھیڑا ہے۔

دسویں نوع

قرآن کے اُن حصوں کا بیان جو بعض صحابہؓ

کی زبان پر نازل ہوئے ہیں

یہ درحقیقت اسباب نزول ہی کی ایک نوع ہے اور اس کی اصل عمرؓ کے موافقات ہیں یعنی وہ باتیں جو انہوں نے کہیں اور پھر انہی کے مطابق قرآن کا نزول ہو گیا۔ ایک گروہ نے اس عنوان پر مستقل کتابیں بھی لکھ ڈالی ہیں۔ مگر میں بالاختصار اُن کو یہاں درج کروں گا۔

ترمذی ابن عمرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”اِنَّ اللّٰهَ جَعَلَ الْحَقَّ عَلَى لِسَانِ عُمَرَ وَقَلْبِهِ“ بے شک خدا نے عمرؓ کی زبان اور اُن کے دل کو حق کا مرکز بنایا ہے۔ ابن عمرؓ کہتے ہیں کسی معاملہ آ پڑنے کی حالت میں جب کہ دیگر لوگوں نے بھی اُس پر رائے زنی کی ہو اور عمرؓ نے بھی اس کی بابت کچھ کہا ہو۔ کبھی ایسا نہیں ہوا کہ قرآن کا نزول عمرؓ کے کہنے کے قریب قریب نہ ہوا ہو اور ابن مردویہ نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا عمرؓ کے خیال میں کوئی بات آتی تھی تو قرآن بھی اس کے موافق ہی نازل ہوتا تھا۔ بخاری وغیرہ نے انسؓ سے روایت کی ہے کہ انسؓ نے کہا۔ عمرؓ کہتے تھے کہ میں نے تین باتوں میں اپنے پروردگار سے موافقت کی ہے: (۱) میں نے کہا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اگر ہم مقام ابراہیم کو مصلیٰ بناتے تو (اچھا ہوتا) اور اسی وقت آیہ کریمہ ”وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ اِبْرٰهٖمَ مُصَلًّی“

نازل ہوئی (۲) میں نے کہا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ کی بیویوں کے سامنے نیک اور بد ہر طرح کے لوگ چلے جاتے ہیں اس لئے اگر آپ اُن کو پردہ کرنے کا حکم دیتے تو بہتر ہوتا پس آیت ”حجَاب“ نازل ہوئی۔ (۳) اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تمام بیویاں آپ کی بابت غیرت رکھنے میں ایک سی ہو گئیں تو میں نے اُن سے کہا ”عَسَىٰ رَبُّهُ اِنْ طَلَّقَكُنَّ اَنْ يُبَدِّلَهُ اَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكُنَّ“ ”یعنی اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تم کو چھوڑ دیں گے تو اُمید ہے کہ اُن کا خدا اُنہیں تمہارے بدلہ میں تم سے اچھی بیویاں دے دے گا“ اور اس طرح پر قرآن کا بھی نزول ہوا اور مسلم نے بواسطہ ابن عمر خود عمرؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں نے اپنے پروردگار کے ساتھ تین باتوں میں موافقت کی ہے۔ حجَاب“ قیدیان بدر اور مقام ابراہیم کے بارے میں اور ابن ابی حاتم نے اُن سے روایت کی ہے کہ انہوں نے بیان کیا ہے کہ عمرؓ نے کہا میں نے اپنے پروردگار کی یا میرے پروردگار نے میری چار باتوں میں موافقت کی ہے یہ آیت نازل ہوئی ”وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ.....“ اور جب یہ نازل ہوئی تو میں نے کہا ”فَتَبَارَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ“ پھر (خدا کی طرف سے بھی) نازل ہوا۔ ”فَتَبَارَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ“ اور عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ سے روایت کی گئی ہے کہ ایک یہودی عمر بن الخطاب کو ملا اور اُس نے کہا ”بے شک جبریل جس کا ذکر تمہارا دوست کرتا ہے وہ ہمارا دشمن ہے۔ عمر نے اُس کو جواب دیا ”مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلّٰهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَاِنَّ اللّٰهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِيْنَ“ ”یعنی جو شخص خدا کا اور اُس کے فرشتوں اور رسولوں کا اور جبریل و میکائیل کا دشمن ہے تو اس میں شک نہیں کہ اللہ کافروں کا دشمن ہے۔“ عبدالرحمن کہتا ہے پس یہ آیت عمرؓ کی زبان پر نازل ہوئی یعنی بالکل انہیں کے کہنے کے مطابق خدا نے بھی فرمایا۔

اور سنید نے اپنی تفسیر میں سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ معاذ نے جس وقت وہ بری بات سنی جو بی بی عائشہؓ کی شان میں کہی گئی تھی تو انہوں نے کہا: ”سُبْحَانَكَ هٰذَا بُهْتَانٌ عَظِيْمٌ“ پھر اُسی طرح یہ آیت نازل ہوئی اور ابن ابی میسی نے اپنی کتاب فوائد میں سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب میں سے دو شخص ایسے تھے کہ جب وہ اس قسم کی کوئی بات سنتے تو کہتے ”سُبْحَانَكَ هٰذَا بُهْتَانٌ عَظِيْمٌ“ یہ زید بن حارثہ اور ابوالیوب تھے پھر یہ آیت اُسی طرح نازل ہوئی۔

ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ جس وقت معرکہ احد کی خبر عورتوں کو ملنے میں دیر ہوئی تو وہ شہر مدینہ سے دریافت حال کے لئے باہر نکلیں۔ اُس وقت ناگہاں دو آدمی ایک اونٹ پر سوار میدان جنگ کی طرف سے شہر آ رہے تھے۔ کسی عورت نے اُن سے دریافت کیا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیسے ہیں؟“ شتر سواروں میں سے ایک شخص نے جواب دیا ”وہ زندہ ہیں“ عورت یہ مژدہ سن کر کہنے لگی ”پھر میں اس کی کوئی پرواہ نہیں کرتی کہ خداوند کریم اپنے بندوں میں سے جن کو چاہے شہادت کا رتبہ عطا کرے۔“ ”فَلَا اُبَالِيْ يَتَّخِذُ اللّٰهُ مِنْ عِبَادِهِ الشُّهَدَا“ پھر قرآن بھی اُسی کے کہنے کے مطابق نازل ہوا۔ ”وَيَتَّخِذُ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ“۔

اور ابن سعد طبقات میں بیان کرتا ہے کہ مجھ سے واقدی نے اور اس سے ابراہیم بن محمد بن شریحیل العبدری نے اپنے باپ کی یہ روایت بیان کی ہے کہ اُس نے کہا ”معرکہ احد کے دن فوج اسلام کا نشان مصعب بن عمیرؓ کے ہاتھوں میں تھا۔ لڑائی میں اُن کا داہنا ہاتھ کٹ گیا تو انہوں نے بائیں ہاتھ سے نشان تھام لیا اور کہنے لگے ”وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ ۚ قَدْ

خَلَّتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ ۖ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ“ یعنی ”محمد صلی اللہ علیہ وسلم صرف ایک رسول ہیں کہ ان سے بیشتر بھی بہتر سے رسول گزر چکے ہیں پھر کیا اگر وہ فوت ہو جائیں یا قتل کر دیئے جائیں تو تم لوگ پشت دکھا کر بھاگ نکلو گے؟“ اس کے بعد ان کا بایاں ہاتھ بھی کٹ گیا اور اب انہوں نے جھک کر نشان کو دونوں کٹے ہوئے بازوؤں کی مدد سے سینے کے ساتھ چمٹا لیا اور ہنوز ان کی زبان پر وہی کلمات ”وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ.....“ جاری تھے۔ زان بعد وہ قتل ہو گئے جس کی وجہ سے نشان بھی سرنگوں ہو گیا۔ محمد بن شریحیل اس حدیث کا راوی بیان کرتا ہے کہ یہ آیت ”وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ.....“ اُس وقت اس واقعہ کے بعد ہی نازل ہوئی۔

تذنیب۔ اسی کے قریب قریب قرآن کے وہ حصے بھی ہیں جو غیر اللہ کی زبان پر نازل ہوئے ہیں مثلاً نبی صلی اللہ علیہ وسلم، جبریل اور فرشتوں کی زبان پر کہ نہ ان کی اضافت بالتصریح ان کی جانب ہوئی ہے اور ان کا ان کے اقوال ہونا بیان کیا گیا ہے۔ اس وضع کی آیتوں کی مثالیں یہ ہیں۔ قولہ تعالیٰ ”قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ.....“ اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے وارد کیا گیا ہے کیونکہ خدا نے اس کے آخر میں ”وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِیْظٍ“ فرمایا ہے اور اسی طرح باری تعالیٰ کا قول ”أَفَغَيْرَ اللَّهِ ابْتَغَىٰ حَكَمًا.....“ بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی زبان سے وارد کیا گیا ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَمَا نَنْزِلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ.....“ جبریل کی زبانی وارد ہے اور قول باری تعالیٰ ”وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ ۚ وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُونَ ۚ وَإِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ ۝“ فرشتوں کی زبان سے وارد ہوا ہے اور ایسے ہی قول باری تعالیٰ ”إِنَّا نَعْبُدُ وَإِنَّا لَنَسْتَعِينُ ۝“ بندوں کی زبان پر وارد ہے۔ مگر ساتھ ہی اس مقام پر یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ان آیتوں میں ”قُولُوا“ کا لفظ مقدر مانا جائے گا اور ایسے ہی دو پہلی آیتوں میں بخلاف تیسری اور چوتھی آیات کے ان میں لفظ ”قُلْ“ کی تقدیر بھی صحیح ہو سکتی ہے۔

گیارہویں نوع

تکرار نزول کے بیان میں

مقدمین اور متاخرین دونوں میں سے ایک گروہ نے بصراحت اس بات کو بیان کیا ہے کہ قرآن کی بعض آیتیں اور سورتیں مکرر بھی نازل ہوئی ہیں۔ ابن حصار کا قول ہے ”کبھی کسی آیت کا دوبارہ نازل ہونا یاد دہانی اور نصیحت دینے کی غرض سے ہوتا ہے“ اور اُس نے اس کی مثالوں میں سورۃ النحل کے خاتمہ اور سورۃ الروم کے آغاز کی آیتوں کو پیش کیا ہے اور ابن کثیر آیتہ الروح کو بھی اسی قسم میں شامل بتاتا ہے اور بہت سے لوگ سورۃ الفاتحہ کو بعض اشخاص قول باری تعالیٰ ”مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا.....“ کو بھی اسی قبیل سے قرار دیتے ہیں۔

زرگشی اپنی کتاب برہان میں کہتا ہے۔ ”کبھی ایک چیز کا نزول اس کی شان بڑھانے اور اُس کا سبب پائے جانے کی حالت میں اُس پر توجہ مائل کرانے کی غرض سے بھی دو مرتبہ ہوتا ہے پھر اُس نے آیتہ الروح اور ”اقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي

السَّهَارِ.....“ کو تمثیلاً ذکر کیا اور کہا ہے اس میں شک نہیں کہ سورۃ الاسراء اور سورت الہود دونوں کی سورتیں ہیں اور ان کا سبب نزول اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ مدینہ میں نازل ہوئیں اسی وجہ سے بعض لوگ ان کی بابت الجھن میں پڑ گئے ہیں مگر درحقیقت کوئی اشکال اس میں نہیں ہے کیونکہ ان سورتوں کا نزول دوبار ہوا ہے اور اسی طرح سورۃ الاخلاص کے بارے میں بھی آیا ہے کہ وہ مشرکین کے لئے مکہ میں اور اہل کتاب کے لئے مدینہ میں بطور جواب نازل ہوئی۔ نیز یہی حالت قول باری تعالیٰ ”مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا.....“ کی ہے۔ زکشی کہتا ہے کہ اور ان سب باتوں کی حکمت یہ ہے کہ بعض اوقات کسی حادثہ یا سوال وغیرہ کے باعث ایک آیت کا نزول ضروری معلوم ہوا اور اس سے پہلے کوئی آیت ایسی اتر چکی تھی جس میں اُس حادثہ یا سوال کے متعلق مناسب حکم یا جواب موجود تھا تو بس اب بھی وہی آیت بحسبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کر دی جاتی تھی جس سے اُن لوگوں کو اُس آیت کی یاد دہانی اور یہ بات ظاہر کرنی مقصود ہوتی تھی کہ جس حکم کے وہ لوگ طالب ہیں وہ اس آیت میں موجود ہے۔

تنبیہ: کبھی وہ حروف بھی جو دو یا زیادہ صورتوں کے ساتھ پڑھے جاتے ہیں اسی قبیل (تکرار) نزول سے قرار دیئے جاتے ہیں اور اس پر مسلم کی وہ روایت دلالت کرتی ہے جس کو اُس نے ابی بن کعب کی حدیث سے بیان کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میرے پروردگار نے مجھ کو یہ حکم بھیجا کہ میں قرآن کو ایک ہی حرف پر پڑھوں پھر میں نے خدا کی جناب میں عرض کیا بارالہ میری اُمت پر آسانی فرما۔ اُس وقت حکم آیا کہ اچھا دو حرفوں پر قراءت کرو۔ میں نے دوسری مرتبہ بھی اپنی اُمت کے واسطے آسانی کی استدعا کی اور اب یہ حکم ملا کہ ”قرآن کی قراءت سات حرفوں پر کرو“۔ اس لئے یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قرآن کا نزول پہلی ہی مرتبہ نہیں بلکہ وہ یکے بعد دیگرے کئی بار نازل ہوا ہے اور سخاوی نے اپنی کتاب جمال القراء میں سورۃ الفاتحہ کے دو مرتبہ نازل ہونے کا قول نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ”اگر کوئی اس کے دوبارہ نازل ہونے پر یہ اعتراض کرے کہ اس کا فائدہ کیا ہے؟ تو میں اس کو جواب دوں گا۔ ہو سکتا ہے کہ پہلی بار اس کا نزول ایک ہی حرف پر ہوا ہو اور دوسری مرتبہ یہ اپنے باقی وجوہ کے ساتھ نازل ہوئی ہو جیسے مَلِک اور مَالِک اور السَّهَار اور السَّهْرَاط یا اسی طرح اور بھی الفاظ کے تغیرات۔“

اور دوسری بات یہ بھی قابل لحاظ ہے کہ بعض علماء نے قرآن کے کسی حصہ کا بھی مکرر نازل ہونا صحیح نہیں مانا ہے۔ میں نے اس قول کو کتاب الکفیل بمعانی التقریل میں دیکھا ہے۔

اور قائل نے اس کی علتیں یہ قرار دی ہیں (۱) تحصیل حاصل بے فائدہ امر ہے (۲) اُس سے یہ لازم آتا ہے کہ جس قدر قرآن مکہ میں اُترا تھا وہ دوبارہ مدینہ میں بھی نازل ہوا کیونکہ جبریل ہر سال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قرآن کا دور کیا کرتے تھے (۳) نازل کرنے کے اس کے سوا اور کوئی معنی نہیں کہ جبریل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس قرآن کا کوئی ایسا حصہ لے کر آتے تھے جس کو پہلے نہیں لائے تھے اور اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پڑھاتے تھے۔ پھر وہ کہتا ہے ہاں ممکن ہے کہ تکرار نزول کو ماننے والوں کی یہ مراد ہو کہ جس وقت قبلہ بدلا گیا ہے اس وقت جبریل امین نے رسول اللہ کے پاس آ کر یہ خبر دی کہ سورۃ الفاتحہ جس طرح مکہ میں نماز کا رکن تھی اسی طرح اب بھی رکن نماز رہے گی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کو دوبارہ نازل ہونا گمان کر لیا۔ یا یہ کہ جبریل نے آپ کو سورۃ الفاتحہ میں کوئی نئی قراءت سنائی جو مکہ میں نہیں

سنائی تھی اور آپ نے اُس کو نازل کرنا خیال کر لیا۔ الخ۔ اس قول کی تردید میں نمبر وار جوابات یوں دیئے جائیں گے (۱) تحصیل حاصل کا اعتراض اُن فوائد کے لحاظ سے قابل تردید ٹھہرتا ہے جن کا اوپر بیان ہو چکا ہے۔ (۲) جس لزوم کو قائل نے بیان کیا ہے وہ ٹھیک نہیں اس لئے یہ شق بھی مردود ہے۔ اور (۳) یہ شرط لگانی کہ پہلے اُس حصہ کا نزول نہیں ہوا تھا۔ اسے بھی ٹھیک نہیں مانا جاسکتا کیونکہ اس کے دلائل پہلے بیان ہو چکے ہیں اور لکھا جا چکا ہے کہ تکرار نزول کی غرض یاد دہانی اور نصیحت ہوتی تھی۔

بارہویں نوع

وہ آیات جن کا حکم اُن کے نزول سے یا جن کا نزول

اُن کے حکم سے موخر ہوا ہے

زبرکشی اپنی کتاب البرہان میں لکھتا ہے۔ کبھی قرآن کا نزول اُس کے حکم سے پہلے ہو جاتا تھا مثلاً قول باری تعالیٰ "قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّىٰ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ" کہ اس کی بابت بیہقی اور دیگر محدثین نے ابن عمرؓ سے روایت کی ہے "اس کا نزول زکوٰۃ (صدقہ) فطر کے بارے میں ہوا تھا" اور بزار نے بھی بیہقی ہی کی طرح اس حدیث کی مرفوعاً روایت کی ہے۔ بعض علماء نے کہا ہے کہ ہم کو اس تاویل کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہو سکتی کیونکہ یہ سورہ مکیہ ہے اور مکہ میں عید زکوٰۃ اور روزہ کا کوئی ذکر تک نہ تھا۔ علامہ بغوی اس کا جواب یوں دیتا ہے کہ حکم سے پیشتر قرآن کا نزول ہونا جائز ہے جس کی مثال خدا کا قول "لَا أَقْسِمُ بِهَٰذَا الْبَلَدِ وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَٰذَا الْبَلَدِ" ہے۔ اگر سورۃ کو دیکھا جائے تو وہ مکیہ ہے مگر "حِلٌّ" یعنی بلد حرام نہیں (باحث قتال) کا اثر فتح مکہ کے دن عیاں ہوا۔ یہاں تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "أَحِلَّتْ لِي سَاعَةٌ مِنْ نَهَارٍ" میرے لئے دن کی ایک ساعت حلال بنا دی گئی ہے۔ یعنی اُس ساعت میں مجھ کو بلد الحرام میں بھی قتال کرنے کی اجازت ہے اسی طرح مکہ ہی میں آیت کریمہ "سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ" کا نزول ہوا تھا۔ عمر بن الخطاب کہتے ہیں میں نے اپنے دل میں کہا یہ کون سی جمعیت ہے پھر جب بدر کا معرکہ پیش آیا اور قریش نے شکست کھائی تو میں نے دیکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن کے تعاقب میں شمشیر علم کئے ہوئے یہ کہتے ہیں: "سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ" لہذا میں سمجھ گیا کہ اس کا نزول معرکہ بدر کی بابت ہوا تھا۔ اس حدیث کی روایت طبرانی نے اپنی کتاب الاوسط میں کی ہے اور ایسا ہی قولہ تعالیٰ "جُنْدًا مَّا هُنَا لَكَ مَهْزُومٌ مِنَ الْأَخْزَابِ" بھی ہے کہ اُس کی بابت قتادہؓ نے کہا "جس وقت خدا نے اپنے رسولؐ سے یہ وعدہ کیا کہ وہ عنقریب مشرکین کی ایک سپاہ کو ہزیمت دے گا تو اُس وقت آپؐ مکہ میں تھے اور اُس کی تاویل بدر کے دن عیاں ہوئی"۔ اس حدیث کی روایت ابن ابی حاتم نے کی ہے اور ایسی ہی مثال قولہ تعالیٰ "قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَمَا يُبْدِي الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيدُ" کی بھی ہے کیونکہ ابن ابی حاتم نے ابن مسعودؓ سے قول تعالیٰ "قُلْ جَاءَ الْحَقُّ" کی تفسیر میں یہ

روایت کی ہے انہوں نے کہا یہاں پر الحق: سے ”تلوار“ مراد ہے۔ حالانکہ یہ آیت مکیہ ہے اور جنگ کے فرض ہونے سے بہت پہلے اُتری ہے اور ابن مسعودؓ کی تفسیر کی تائید اُس حدیث سے بھی ہوتی ہے جسے شیخین نے انہی کی روایت سے بیان کیا ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ کے دن شہر میں داخل ہوئے تو اُس وقت خانہ کعبہ کے گرد تین سو ساٹھ بت نصب تھے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایک لکڑی سے جو آپ کے ہاتھ میں تھی اُن بتوں کو ٹھکرا کر گراتے اور یہ کہتے جاتے تھے: ”جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا..... وَمَا يُبْدِي الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيدُ“ اور ابن الحصار کہتا ہے۔ خدا نے مکی سورتوں میں زکوٰۃ کا ذکر تصریحاً اور کنایہً دونوں طرح پر بہت کثرت کے ساتھ فرمایا ہے جس سے یہ مراد ہے کہ خداوند کریم نے اپنے رسول سے جو وعدہ کیا ہے وہ اُسے ضرور پورا کرے گا اور اپنے دین کو قائم کر کے اُسے قوت دے گا یہاں تک کہ نماز اور زکوٰۃ اور تمام احکام شریعت فرض بنائے گا۔ حالانکہ زکوٰۃ کا مدینہ ہی میں فرض ہونا بلا خلاف مانا گیا ہے۔ پھر اُس کے بعد ابن الحصار نے تمثیلاً ذیل کی آیت پیش کی ہیں ”وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ“ اور سورۃ المزمل کی آیت ”وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ“ پھر اسی سورۃ کی دوسری آیت ”وَأَخْرُوجُوا يُقَاتِلُونَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ“ اور قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا“ جس کی بابت بی بی عائشہؓ اور ابن عمرؓ اور عکرمہؓ اور ایک جماعت نے کہا ہے کہ وہ موذن لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ حالانکہ آیت مکیہ ہے اور اذان کی مشروعیت مدینہ میں آ کر ہوئی۔

اور اُن آیتوں کی مثالیں جن کا نزول اُن کے حکم سے بعد میں ہوا ہے حسب ذیل ہیں۔ (۱) آیت وضو صحیح بخاری میں بی بی عائشہؓ سے روایت کی گئی ہے انہوں نے کہا میرا ایک ہار بیداء (مدینہ سے باہر کا میدان) میں گر گیا اور اُس وقت جب کہ ہم مدینہ میں داخل ہو رہے تھے۔ لہذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسی مقام پر اپنی اونٹنی بٹھادی اور اُتر پڑے پھر آپ میری گود میں سر رکھ کر لیٹ گئے اور ابو بکرؓ نے آ کر مجھے ایک زور کا گھونسا مار کر کہا ”تو نے ایک ہار کے لئے لوگوں کو روک لیا ہے“۔ پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم بیدار ہو گئے اور نماز صبح کا وقت آ گیا آپ نے پانی مانگا اور پانی ملا نہیں اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ.....“ تا قولہ تعالیٰ ”لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ“ اور یہ آیت بالا جماع مدنیہ ہے حالانکہ وضو مکہ ہی میں نماز کے ساتھ فرض کیا گیا تھا۔ ابن عبد البر کا قول ہے کہ ”تمام اہل مغازی اس بات کو بخوبی جانتے ہیں کہ جس وقت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نماز فرض ہوئی اُس وقت سے کبھی آپ نے بغیر وضو کے نماز نہیں پڑھی اور اس بات کا انکار بجز جاہل اور معاند کے کوئی نہیں کر سکتا“۔ پھر وہ خود ہی کہتا ہے ”لیکن باوجود اس کے کہ وضو پہلے ہی سے عمل در آمد ہو رہا تھا“ پھر آیت وضو بھی نازل کرنے کی حکمت یہ تھی کہ اُس کا فرض ہونا متسلوا بالتنزیل ہو جائے اور ابن عبد البر کے علاوہ کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ ”احتمال ہو سکتا ہے کہ اس آیت کا اگلا حصہ پہلے ہی فرضیت وضو کے ساتھ نازل ہو چکا ہو اور بعد ازاں اس قصہ میں اُس کا باقی حصہ اُترا ہو جس میں تیمم کا ذکر آیا ہے“۔ مگر میں کہتا ہوں کہ اس قول کی تردید آیت کے مدنی ہونے پر اجماع ہونے سے ہو رہی ہے۔ (۲) آیت جمعہ یہ بھی مدنی ہے اور جمعہ کی فرضیت مکہ ہی میں ہو چکی تھی اور ابن الفرس کا قول ہے کہ جمعہ کی اقامت مکہ میں ہرگز نہیں ہوئی تھی اس کی تردید ابن ماجہ

کی اُس حدیث سے ہوئی جاتی ہے جسے اُس نے عبدالرحمن بن کعب بن مالک سے روایت کیا ہے عبدالرحمن نے کہا جب میرے باپ کی آنکھیں جاتی رہیں تو میں اُن کو پکڑ کر جہاں جانا ہوتا لے جایا کرتا اور جس وقت میں اُن کو نماز جمعہ کے لئے لے جاتا تھا تو وہ اذان سنتے ہی ابی امامہ اسعد بن زرارہ کے لئے دعائے مغفرت کیا کرتے تھے۔ میں نے دریافت کیا بابا جان کیا وجہ ہے کہ جمعہ کی اذان سنتے ہی آپ کو اسعد بن زرارہ کے حق میں دعائے مغفرت کرتے سنتا ہوں۔ میرے والد نے جواب دیا وہ پہلا شخص تھا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مکہ سے مدینہ میں آنے سے پہلے ہم کو جمعہ کی نماز پڑھایا کرتا تھا۔ اسی امر کی ایک اور مثال قولہ تعالیٰ ”إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ.....“ بھی ہے کہ یہ ۹ھ میں نازل ہوئی حالانکہ زکوٰۃ کی فرضیت اوائل ہجرت ہی میں ہو گئی تھی ابن الحصار کہتا ہے ”ممکن ہے کہ زکوٰۃ کا مصرف اس آیت کے نازل ہونے سے قبل ہی معلوم ہو رہا ہو مگر اُس کے بارے میں کوئی نص قرآن نہ ہونے کی وجہ سے یہ آیت نازل کی گئی جس طرح وضو کی فرضیت آیت وضو کے نزول سے قبل معلوم تھی پھر اُس کی تائید کے لئے قرآن بھی نازل ہو گیا۔“

تیرھویں نوع

قرآن کے وہ حصے جن کا نزول بتفریق اور اکٹھا ہوا ہے

اول قسم یعنی قرآن کا ایسا حصہ جس کا نزول بتفریق ہوا ہو پیشتر ہے۔ چھوٹی سورتوں میں سے اس کی مثال سورۃ اقرآء ہے کہ اُس میں سے پہلے پہل صرف ”مَا لَمْ يَعْلَمُ“ تک تین آیتوں کا نزول ہوا۔ دوسری مثال سورۃ الضحیٰ ہے اُس کا ابتداء میں نازل ہونے والا حصہ آغاز سورۃ سے فترضیٰ تک ہے جیسا کہ طبرانی کی حدیث میں آیا ہے۔

دوسری قسم یعنی یکجا نازل ہونے والی سورتوں کی مثالیں ”الفاتحہ۔ الاخلاص۔ الکوثر۔ تبت۔ لم یکن۔ النصر اور معوذتان کی سورتیں ہیں کہ ان کا نزول یکبارگی ہی ہوا اور طوال (بڑی) سورتوں میں سے ایک سورۃ المرسلات ہے۔ مستدرک میں ابن مسعودؓ سے روایت کی گئی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک غار میں تھا کہ اُسی اثناء میں سورۃ المرسلات عرفانا نازل ہوئی اور میں نے فوراً اُس کو آپ کے دہن مبارک سے لے لیا اور اُن کا دہن اُس سورۃ سے اس قدر شیریں ہو گیا کہ انہیں خبر ہی نہ ہو سکی کہ یہ سورۃ کس آیت پر ختم ہوئی۔“ ”فَبَإِیِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ“ پر یا ”وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا یَزُكُّعُونَ“ پر۔ دوم سورۃ الصف ہے جس کی دلیل ابن مسعودؓ ہی کی وہ حدیث ہے جو نوع اول میں بیان ہو چکی۔ سوم سورۃ الانعام کیونکہ ابو عبیدہ اور طبرانی نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ سورۃ الانعام مکہ میں رات کے وقت یکبارگی نازل ہوئی تھی اور بوقت نزول اُس کے گرد حلقہ کئے ہوئے ستر ہزار فرشتے ساتھ آئے تھے اور طبرانی ہی نے یوسف بن عطیہ الصفار کے طریقہ سے (جو متروک ہے) بواسطہ ابن عوف از نافع از ابن عمرؓ روایت کی ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مجھ پر سورۃ الانعام کا نزول ایک ہی مرتبہ میں ہوا اور اُس کی مشایعت (ہمراہی) میں ستر ہزار فرشتے تھے“ اور مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”سورۃ الانعام کا نزول تمام تر ایک ہی مرتبہ میں ہوا اور اُس کے ساتھ پانچ سو فرشتے

تھے اور عطاء سے روایت ہے کہ اُس نے کہا ”سورة الانعام سب ایکبارگی میں نازل کی گئی اور اُس کے ہر کاب ستر ہزار فرشتے تھے۔“ اس لئے یہ سب شواہد ایسے ہیں جن میں سے ہر ایک دوسرے کی تقویت کرتا ہے مگر ابن الصلاح اپنے فتاویٰ میں لکھتا ہے کہ جو حدیث سورة الانعام کے کل ایک ہی مرتبہ میں نازل ہونے پر دلالت کرتی ہے اُسے ہم نے اُبی بن کعب کے طریق سے روایت کیا ہے لیکن اُس حدیث کے اسناد میں ایک طرح کی کمزوری ہے اور ہم کو اُس کے اسناد صحیح نہیں نظر آتے اس کے علاوہ ایک روایت حدیث اُبی کے مخالف بھی آئی ہے جس میں بیان ہوا ہے کہ سورة الانعام کا نزول یکبارگی نہیں ہوا بلکہ اُس کی کچھ آیتیں مدینہ میں نازل ہوئی ہیں اور اُن کی تعداد میں اختلاف ہے کوئی تین آیتیں کہتا ہے کسی نے تین آیتیں بتائی ہیں اور بعض لوگ کچھ اور بھی کہتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

چودھویں نوع

قرآن کی وہ سورتیں اور آیتیں جن کے ساتھ فرشتوں کا بھی نزول ہوا یا جو یونہی صرف حامل وحی کی معرفت اُتریں

ابن حبیب اور اُسی کی پیروی میں ابن النقیب دونوں کا قول ہے کہ قرآن میں بعض سورتیں اور آیتیں اس قسم کی ہیں جن کے ساتھ فرشتوں کی تعداد مشایعت کرتی ہوئی نازل ہوئی تھی اس قبیل کی سورتوں میں ایک الانعام ہے۔ اس کی مشایعت ستر ہزار فرشتوں نے کی۔ دوم فاتحہ الکتاب۔ اس کی مشایعت میں اسی ہزار فرشتے آئے۔ سوم سورة یونس اس کی مشایعت تین ہزار فرشتوں نے کی اور ”وَأَسْأَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا“ کہ اس سورة کے ہمراہ بیس ہزار فرشتے آسمان سے نازل ہوئے تھے اور آیت الکرسی کی مشایعت میں تیس ہزار فرشتے اُترے تھے اور ان سورتوں اور آیت الکرسی کے علاوہ باقی تمام قرآن بغیر کسی مشایعت کے تنہا جبریل امین کی معرفت نازل کیا گیا۔ میں کہتا ہوں سورة الانعام کی حدیث اپنے تمام طریقوں سے پہلے بیان کی جا چکی ہے اور اُس کے باقی طریقے یہ ہیں کہ بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اور طبرانی نے کمزور سند کے ساتھ انس سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ”سورة الانعام کا نزول فرشتوں کے ایک جلوس کے ساتھ ہوا۔ یہ جلوس اس قدر بڑا اور کثیر تھا کہ اُس نے مشرق سے مغرب تک تمام فضا کو پُر کر دیا تھا اور اُن کی تقدیس و تسبیح کے غلغلہ سے زمین تھرا رہی تھی“ اور حاکم اور بیہقی نے جابر کی حدیث سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”جس وقت سورة الانعام کا نزول ہوا اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سُبْحَانَ اللَّهِ الْعَظِيمِ پڑھ کر فرمایا ”اس سورة کے ساتھ اتنے فرشتے بطور مشایعت کے آئے ہیں کہ انہوں نے افق کو مسدود کر دیا ہے۔“ حاکم اس حدیث کی نسبت کہتا ہے کہ یہ روایت مسلم کی شرط پر صحیح ہے مگر ذہبی اس کے بارے میں لکھتا ہے کہ اس کے اندر ایک طرح کا انقطاع پایا جاتا ہے اور میں اس کو موضوع گمان کرتا ہوں۔“ اب رہیں فاتحہ یا سیں اور ”وَأَسْأَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا.....“ کی سورتیں تو ان کی نسبت مجھ کو کسی حدیث

یا اثر (قول سلف) کا پتہ نہیں ملتا ہے البتہ آیت الکرسی کے بارے میں اور تمام آیات سورۃ البقرہ کے بارے میں مجھے ایک حدیث ملی ہے جس کو احمد نے اپنی مسند میں معقل بن یسار سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **الْبَقْرَةُ سَنَامُ الْقُرْآنِ وَذُرْوَتُهُ نَزَلَ مَعَ كُلِّ آيَةٍ مِنْهَا ثَمَانُونَ مَلِكًا وَاسْتَخْرَجَتْ "اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ" مِنْ تَحْتِ الْعَرْشِ فَوَصَلَتْ بِهَا** یعنی سورۃ البقرہ قرآن کا بڑا اور بلند ترین رکن ہے اور اُس کا کنگرہ ہے اس کی ہر ایک آیت کے ساتھ اسی فرشتے نازل ہوئے اور آیت **"اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ"** عرش کے نیچے سے نکال کر اُس میں ملائی گئی ہے اور سعید بن منصور نے اپنے سنن میں ضحاک بن مزاحم سے روایت کی ہے کہ **"جبریل سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی آیتوں کو لے کر اس طرح نازل ہوئے کہ اُن کے ساتھ فرشتوں کی اتنی بے شمار جماعت تھی جس کی تعداد خدا کے سوا کسی کو معلوم نہیں"**۔

ان کے علاوہ اور سورتوں کی نسبت جو روایتیں آئیں وہ حسب ذیل ہیں۔ سورۃ الکہف ابن الضریس اپنی کتاب الفصائل میں لکھتا ہے: **"مجھ سے یزید بن عبد العزیز طیالسی نے اور اُس سے اسماعیل بن رافع نے روایت کی ہے کہ ابن رافع مذکور نے کہا "ہم کو یہ بات پہنچی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "کیا میں تم لوگوں کو ایسی سورۃ نہ بتاؤں جس کی عظمت نے زمین و آسمان کے مابین تمام خلا کو بھر لیا ہے اور ستر ہزار فرشتے اُس کی مشایعت میں آئے ہیں؟ یہ سورۃ الکہف ہے"**۔

تنبیہ: دیکھنے کی بات یہ ہے کہ جس قدر روایتوں کے ذریعہ سے اوپر بیان ہوا کہ قرآن کا کچھ حصہ فرشتوں کی مشایعت کے ساتھ اُترا ہے اور بہت بڑا حصہ صرف حامل وحی یعنی جبریل کی ہی معرفت تو اس قول اور ذیل کی دو روایتوں میں تطبیق دینے کی کیا شکل بن سکتی ہے؟ (۱) ابن ابی حاتم نے صحیح سند کے ساتھ سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ **"جبریل کبھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس قرآن لے کر نہیں آئے مگر یہ کہ اُن کے ساتھ چار محافظ فرشتے ہوتے تھے"**۔ (۲) اور ابن جریر ضحاک سے راوی ہے کہ **"جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حامل وحی فرشتے بھیجا جاتا تھا تو خداوند کریم اس کے ہمراہ اور بھی کئی فرشتے ارسال کرتا تھا کہ وہ حامل وحی کے آگے پیچھے اور داہنے بائیں ہر طرف سے اس لئے حفاظت کرتے رہیں کہ کہیں شیطان فرشتہ کی صورت بنا کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس نہ جا پہنچے"**۔ چونکہ ان روایتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ قرآن کی کوئی آیت بغیر مشایعت کے نہیں اُتری اور یہ بات مذکورہ فوق بیان کے منافی ہے اس لئے ہم کو ان دونوں روایتوں کی وجہ سے جو تعارض پڑتا ہے اُس کا رفع کرنا ضروری ہے۔

فائدہ: ابن الفرلیس کہتا ہے **"مجھ سے محمود بن غیلان نے بواسطہ یزید بن ہارون بیان کیا کہ "اُس سے ولید یعنی ابن جمیل نے بواسطہ قاسم ابی امامہ سے یہ روایت کی ہے کہ "چار آیتیں اس قسم کی ہیں جو عرش کے خزانہ سے نازل کی گئیں اور بجز ان آیتوں کے اور کوئی آیت عرش کے خزانہ میں سے نہیں اُتاری گئی"**۔ (۱) **"آلَمْ ذَالِكَ الْكِتَابُ"** (۲) آیت

۱۔ بندہ مترجم کہتا ہے کہ اس تعارض کا رفع کرنا بے حد آسان ہے کیونکہ جبریل کے ساتھ جن محافظ فرشتوں کا آنا ان دونوں روایتوں میں مذکور ہوا ہے وہ دعائی تھے اس لئے ان کو مشایعت کرنے والوں کے ضمن میں داخل کرنا لازم نہیں آتا۔ ہاں محافظ فرشتوں کے ماسوا جس قدر زائد فرشتے کسی سورت یا آیت کے ہمراہ بھیجے گئے اُن کو مشایعت کرنے والا کہا جاسکتا ہے اور اسی بنا پر ابن حبیب اور ابن القتیب وغیرہ نے۔ شیخ حصوں کو ممتاز بنایا ہے۔ محمد حلیم انصاری

الکُرْسِی (۳) سُورَةُ الْبَقَرَةِ کا خاتمہ اور (۴) سُورَةُ الْكَوْثَرِ میں کہتا ہوں سُورَةُ فَاتِحَةِ کی نسبت بھی بیہقی نے کتاب شعب میں انس کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا) ”بے شک جن چیزوں کو خداوند کریم نے مجھے احسان جتا کر عطا فرمایا ہے اُن میں سے ایک یہ بھی ہے کہ خداوند عالم نے ارشاد کیا ”میں نے تجھ کو فاتحہ الکتاب عطا کی ہے اور یہ میرے عرش کے خزانوں کا تحفہ ہے“ اور حاکم نے معقل بن یسار سے مرفوعاً روایت کی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”مجھے فاتحہ الکتاب اور سُورَةُ الْبَقَرَةِ کے خاتمہ کی آیتیں عرش کے نیچے سے عطا کی گئیں“ اور ابن راہویہ نے اپنے مسند میں علی سے روایت کرتا ہے کہ اُن سے فاتحہ الکتاب کی نسبت سوال کیا گیا تو انہوں نے کہا ”مجھ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ یہ سُورَةُ زُيْرِ عَرْش کے ایک خزانہ سے نازل ہوئی ہے“ اور آخر سُورَةُ الْبَقَرَةِ کے بارے میں داری نے اپنے مسند میں ایضاً الکلاعی سے روایت کی ہے کہ اُس نے بیان کیا ”کسی شخص نے دریافت کیا تھا کہ ”یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! آپ اپنے اور اپنی اُمت کے لئے کس آیت کا حاصل ہونا پسند فرماتے ہیں؟ تو رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”سُورَةُ الْبَقَرَةِ کے آخری حصہ کی آیت کیونکہ وہ زُيْرِ عَرْش الہی کے خزانہ رحمت کا تحفہ ہے“ اور احمد وغیرہ نے عقبہ بن عامر کی حدیث سے مرفوع طور پر روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”تم لوگ ان دونوں آیتوں کو پڑھا کرو کیونکہ پروردگار عالم نے مجھے یہ دونوں آیتیں زُيْرِ عَرْش کے خزانہ سے عطا کی ہیں اور اسی راوی نے حذیفہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”یہ سُورَةُ الْبَقَرَةِ کے خاتمہ کی آیتیں مجھ کو زُيْرِ عَرْش کے خزانہ سے ملی ہیں اور یہ مجھ سے پہلے کسی نبی کو نہیں دی گئیں اور ابی ذر کی حدیث سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”یہ سُورَةُ الْبَقَرَةِ کے خاتمہ کی آیتیں مجھ کو زُيْرِ عَرْش کے ایک خزانہ سے عطا کی گئیں اور یہ مجھ سے پہلے کسی نبی کو نہیں عطا ہوئی تھیں“ اور اس حدیث کے بکثرت طریقے عمرؓ علیؓ اور ابن مسعودؓ وغیرہم سے بھی باقی آئے ہیں۔ باقی رہی آیت الکُرسی اُس کا ذکر معقل بن یسار کی پچھلی حدیث میں آچکا ہے اور اُس کے علاوہ ابن مردویہ نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا وہ جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آیت الکُرسی کو پڑھا کرتے تھے تو ہنس کر فرماتے کہ یہ آیت زُيْرِ عَرْش کے کنز الرحمن کا تحفہ ہے“ اور ابو عبیدہ نے علی سے روایت کی ہے کہ علیؓ نے فرمایا ”آیت الکُرسی تمہارے نبی کو زُيْرِ عَرْش کے ایک خزانہ سے عطا کی گئی ہے اور تمہارے نبی سے قبل یہ آیت کسی کو نہیں ملی تھی“ مگر سُورَةُ الْكَوْثَرِ کے متعلق مجھ کو کسی حدیث پر وقوف نہیں ہوا اور اس بارے میں ابی امامہ کا جو قول آیا ہے اُسے مرفوع حدیث کے قائم مقام سمجھا جائے گا کیونکہ اُس حدیث کو ابوالشیخ ابن حبان اور دیلمی وغیرہ نے بھی محمد بن عبد الملک الحدادی سے بواسطہ یزید بن ہارون انہی سابقہ اسناد کے ساتھ مرفوعاً ابی امامہ سے روایت کیا ہے۔

پندرہویں نوع

قرآن کے وہ حصے جن کا نزول بعض سابق کے انبیاء پر بھی ہو چکا

ہے اور وہ حصہ جن کا نزول محمد ﷺ سے پہلے کسی نبی پر نہیں ہوا ہے

دوسری شق میں فاتحہ الكتاب آیت الکرسی اور سورۃ البقرہ کا خاتمہ داخل ہے جیسا کہ قریب ہی کی کچھلی حدیثوں میں بیان ہو چکا ہے اور اس کے علاوہ مسلم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک فرشتہ آیا اور اُس نے کہا ”آپؐ کو دو نوروں کی بشارت ہو جو صرف آپؐ کو دیئے گئے ہیں اور آپؐ سے پہلے کسی نبی کو نہیں ملے۔ یہ دونوں نور فاتحہ الكتاب اور سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی آیتیں ہیں“ اور طبرانی نے عقبہ بن عامرؓ سے روایت کی ہے کہ ”لوگوں نے سورۃ البقرہ کے اخیر کی دو آیتوں کے بارے میں تردد کیا ہے یعنی ”آمَنَ الرَّسُولُ“ سے خاتمہ سورۃ تک۔ پس بے شک اللہ نے ان کے ساتھ صرف محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو برگزیدہ بنایا ہے۔“

اور ابو عبید نے اپنی کتاب الفضائل میں کعب سے روایت کرتا ہے کہ انہوں نے کہا ”محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو چار آیتیں ایسی دی گئیں جو موسیٰ علیہ السلام کو نہیں عطا ہوئی تھیں اور موسیٰ علیہ السلام کو ایک آیت ایسی ملی جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو نہیں عطا ہوئی۔ کعبؓ کہتے ہیں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ آیتیں عطا ہوئیں ”لِلّٰهِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ.....“ سورۃ البقرہ کے ختم تک تین آیتیں یہ اور چوتھی آیت الکرسی اور موسیٰ علیہ السلام کو یہ ایک آیت عطا ہوئی۔ ”اللّٰهُمَّ لَا تُوَلِّجِ الشَّیْطَانَ فِی قُلُوْبِنَا وَخَلِّصْنَا مِنْهُ مِنْ اَجْلِ اَنَّ لَكَ الْمَلٰٓئِکُوتُ وَالْاَبَدُ وَالسُّلْطٰنُ وَالْمُلْکُ وَالْحَمْدُ وَالْاَرْضُ وَالسَّمَاءُ الدَّهْرُ الدَّاهِرُ اَبَدًا اَبَدًا آمِیْنُ ۝ آمِیْنُ“ اور بیہقی نے شعب الایمان میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”سَبْعَ الطَّوَالِ“ یعنی سات طویل سورتیں صرف ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دی گئیں اور موسیٰ علیہ السلام کو ان میں سے دو سورتیں دی گئی تھیں۔“ پھر طبرانی بھی ابن عباسؓ سے مرفوعاً روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”میری امت کو ایک ایسی چیز ملی ہے جو کسی پیغمبر کی امت کو نہیں نصیب ہوئی اور وہ مصیبت کے وقت ”اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا اِلَیْهِ رٰجِعُوْنَ“ کہنا ہے۔“

اور شق اول یعنی اُن قرآن کے حصوں کی مثالیں جو اور انبیائے سابقین پر بھی نازل ہو چکے تھے ذیل میں درج کی جاتی ہیں۔ حاکم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”جس وقت سورۃ ”مَبَیْحَ اسْمِ رَبِّکَ الْاَعْلٰی“ نازل ہوئی اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”کُلُّهَا فِی صُحُفِ اِبْرٰهٖمَ وَمُوسٰی“ یعنی یہ ساری سورۃ ابراہیم اور موسیٰ علیہما السلام کے صحیفوں میں موجود ہے۔ پھر جب ”وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰی“ کا نزول ہوا اور سلسلہ نزول ”وَابْرٰهٖمَ الْبَدِیِّ وَفِی“ تک پہنچ گیا تو آپؐ نے فرمایا وَنَسِی..... اَنْ لَا تَسْزِرُوْا وَازِرْقُوْا رَ اُخْرٰی..... تا قولہ تعالیٰ..... هٰذَا نَذِیْرٌ مِّنَ النَّذْرِ الْاَوَّلٰی“ اور سعید بن منصور کہتا ہے کہ ”مجھ سے خالد بن عبد اللہ بن السائب نے بواسطہ عکرمہ ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”یہ سورۃ ابراہیم اور موسیٰ کے صحیفوں میں بھی ہے“ اور اسی روایت کو ابن ابی حاتم نے ان لفظوں کے ساتھ بیان کیا ہے کہ ”یہ سورۃ ابراہیم اور موسیٰ کے صحیفوں میں سے نسخ کر دی گئی ہے“ اور السدی سے مروی ہے کہ ”یہ سورۃ ابراہیم اور موسیٰ کے صحیفوں میں بھی اسی طرح موجود تھی جس طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی“ اور فریابی کہتا ہے ”خبر دی مجھ کو سفیان نے اپنے باپ سے اور اُس کے باپ نے عکرمہ سے ساتھ ساتھ کہتے تھے کہ ”اِنَّ هٰذَا لَفِی الصُّحُفِ

الْأُولَى“ سے وہ آیتیں ہی مراد ہیں۔ (یعنی اس سے قبل کی چند آیتیں ”سَيَذَكِّرُ مَنْ يَخْشَى“ سے ”وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى“ تک۔ مترجم) اور حاکم نے قاسم کے طریق پر ابی امامہؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”خدا نے ابراہیمؑ پر محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کی ہوئی کتاب میں سے حسب ذیل آیتیں نازل کی ہیں ”الْبَائِبُونَ الْعَابِدُونَ“ سے ”وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ“ تک ”قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ“ سے قولہ تعالیٰ ”فِيهَا خَالِدُونَ“ تک ”إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ“ اور سورۃ سأل کی آیتیں ”الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ“ تا قولہ تعالیٰ ”قَائِمُونَ“ غرضیکہ خدا نے یہ حصے ابراہیمؑ اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی اور نبی کو پورے کر کے نہیں دیئے“ اور بخاری نے عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”بے شک وہ یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم توراۃ میں بھی اپنی بعض اُن صفات کے ساتھ موصوف ہیں جو قرآن میں آئی ہیں ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا وَحُرِّزًا بِالْأُمِّيِّينَ“ تا آخر حدیث۔ اور ابن الضریس وغیرہ نے کعبؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”تورات“ ”الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ“ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ“ کے ساتھ آغاز اور ”الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا“ تا قولہ تعالیٰ ”وَكَبِيرُهُ تَكْبِيرًا“ پر ختم ہوئی ہے“ اور پھر انہی سے روایت کی گئی ہے کہ ”توراۃ کا آغاز سورۃ الانعام کے آغاز ”الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ“ ہی کے ساتھ ہوا ہے اور توراۃ کا خاتمہ سورۃ ہود کے خاتمہ ”فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ“ پر ہوا ہے“ اور کسی دوسرے راوی نے بھی کعبؓ ہی سے دیگر وجہ پر یہ روایت کی ہے کہ ”توراۃ میں سورۃ الانعام کی دس آیتیں ”قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ“ تا آخر سورۃ“ نازل کی گئی ہیں اور ابو عبیدہ نے بھی کعبؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”سب سے پہلے خدا نے توراۃ میں جس چیز کو نازل فرمایا وہ سورۃ الانعام کی دس آیتیں ہیں ”بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ“ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ“ بعض علماء کہتے ہیں کہ کعبؓ کی اس کہنے سے یہ مراد ہے کہ ان آیتوں میں بھی وہی بات شامل ہے جو ان دس آیتوں میں پائی جاتی ہے جنہیں خدا نے موسیٰ کے لئے توراۃ میں درج کیا ہے کہ سب سے اول توحید باری تعالیٰ، شرک کی ممانعت، جھوٹی قسم، نافرمانی والدین، قتل، زنا، چوری، فریب و دغا اور غیروں کی ملکیت پر نظر ڈالنے کی ممانعت اور یوم سبت (شنبہ) کی تعظیم کا حکم دیا گیا ہے اور دارقطنی نے بریدہؓ کی حدیث سے روایت کیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”میں تجھ کو ایک ایسی آیت بتاتا ہوں جو سلیمانؑ کے بعد میرے سوا کسی اور نبی پر ہرگز نازل ہی نہیں ہوئی“ ”بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ“ اور بیہقی نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”لوگ کتاب اللہ کی ایک ایسی آیت کی جانب سے غافل ہو رہے ہیں جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے کسی نبی پر نہیں نازل ہوئی مگر یہ کہ وہ سلیمان بن داؤد (علیہما السلام) ہوں“ ”بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ“ اور حاکم نے ابی میسرہ سے روایت کی ہے کہ ”ہ آیت توراۃ میں سات سو آیتوں کے برابر مرتبہ رکھتی ہے“ ”يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقَدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ“ سورۃ الجمعہ کی پہلی آیت۔

فائدہ: اس نوع میں وہ قول بھی داخل ہو سکتا ہے جسے ابن ابی حاتم نے محمد بن کعب القرظی سے نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا ”یوسف کو جو برہان دکھائی گئی تھی وہ کلام اللہ کی تین آیتیں تھیں“ (۱) ”وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ كَرَامًا كَاتِبِينَ يَعْلَمُونَ

مَا تَفْعَلُونَ (۱) وَمَا تَكُونُ مِنْ شَانٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ.....“ اور (۳) قوله تعالى ”أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ“ اور محمد بن کعب کے سوا کسی اور شخص نے چوتھی آیت ”وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا.....“ کا بھی اضافہ کیا ہے اور ابن ابی حاتم ہی نے ابن عباسؓ سے بھی روایت کی ہے کہ وہ خداوند کریم کے قول ”لَوْ لَا أَنَّ رَأْيَ بُرْهَانَ رَبِّهِ“ کی تفسیر میں بیان کرتے تھے کہ یوسف علیہ السلام نے اُس وقت قرآن کریم کی ایک آیت مشاہدہ کی تھی جس نے اُن کو فعل بد میں مبتلا ہونے سے منع کیا اور وہ آیت اُن کے لئے دیوار کی سطح پر نمایاں کی گئی تھی۔“

سولہویں نوع

قرآن کے اُتارے جانے کی کیفیت

اس نوع میں یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ قرآن کریم کیونکر اور کن حالتوں سے نازل کیا گیا اور اس نوع میں چند مسائل ہیں۔

مسئلہ اولی: قال اللہ تعالیٰ ”شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ“ اور فرمایا ”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ“ کلام مجید کے لوح محفوظ سے اُتارے جانے کی کیفیت میں تین مختلف قول آئے ہیں جن میں سے ایک قول جو صحیح اور مشہور تر ہے یہ ہے کہ کلام اللہ لیلۃ القدر میں ایک ہی مرتبہ مکمل آسمان دنیا پر بھیج دیا گیا اور پھر اُس کے بعد بیس یا پچیس سال کے عرصہ میں تھوڑا تھوڑا کر کے روئے زمین پر نازل کیا جاتا رہا۔ مدت کا اختلاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قیام مکہ کے زمانہ سے وابستہ ہے کیونکہ مبعوث برسالت ہونے کے بعد سے ایک قول پر آپ صرف دس سال دوسرے قول سے تیرہ سال اور تیسرے قول کے لحاظ سے پندرہ سال مکہ میں رہے تھے۔ حاکم بیہقی اور دیگر راویوں نے منصور کے طریق پر بواسطہ سعید بن جبیر۔ ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ”قرآن شب قدر میں اکٹھا اور ایک ہی مرتبہ آسمان دنیا پر نازل کر دیا گیا اور وہ مواقع نجوم کے مطابق تھا (یعنی جس طرح باختلاف واقعات اُسے نازل کیا جانا ارادہ الہی میں تھا اسی کے مطابق ترتیب رکھی گئی تھی نہ کہ لوح محفوظ کی ترتیب۔ مترجم) اور پھر خداوند کریم اُس کا ایک ٹکڑا دوسرے حصہ کے بعد پے درپے نازل فرمایا کرتا تھا اور حاکم نیز بیہقی اور نسائی نے داؤد بن ابی ہند کے طریق سے بروایت عکرمہ از ابن عباسؓ نے بیان کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا ”قرآن قدر کی رات میں یکبارگی مکمل آسمان دنیا پر نازل کر دیا گیا اور پھر اُس کے بعد وہ بیس سال کے عرصہ میں نازل کیا گیا۔“ بعد ازاں ابن عباسؓ نے یہ آیت کریمہ پڑھی ”وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا“ وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا“ اور اسی حدیث کو ابن ابی حاتم نے بھی اسی وجہ سے روایت کیا ہے مگر ابن ابی حاتم کی روایت کے آخر میں اتنی بات زائد ہے کہ ”پھر جس وقت مشرک لوگ کوئی نئی بات کرتے تھے تو اُس وقت خدا بھی اُن کے لئے نیا جواب دیتا تھا“ اور حاکم اور ابن ابی شیبہ نے حسان بن حریش کے طریق پر بواسطہ سعید بن جبیر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ”قرآن ذکر سے جدا کر

کے آسمان دنیا کے بیت العزہ میں لا رکھا گیا اور پھر جبریلؑ اسے لے لے کر نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کرنے لگے، اس حدیث کے تمام اسناد صحیح ہیں اور طبرانی دوسری وجہ پر ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا ”قرآن ماہ رمضان اور قدر کی رات میں آسمان دنیا پر یکبارگی اتارا گیا اور پھر اس کا نزول متفرق طور سے ہوتا رہا“۔ اس حدیث کے اسناد قابل گرفت نہیں ہیں اور طبرانی اور بزار دونوں نے ایک دوسری وجہ پر انہی سے روایت کی ہے کہ ”قرآن کا نزول ایک ہی مرتبہ ہوا یہاں تک کہ وہ آسمان دنیا کے بیت العزہ میں لا کر رکھ دیا گیا اور جبریلؑ نے اسے محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر بندوں کے کلام اور اعمال کے جوابوں میں نازل کیا اور جبریلؑ ابن ابی شیبہ نے کتاب فضائل القرآن میں ابن عباسؓ ہی سے ایک اور وجہ پر یہ روایت کی ہے کہ ”قرآن لیلۃ القدر میں جبریلؑ کو ایک ہی بار دے دیا گیا پھر جبریلؑ نے اُسے بیت العزہ میں رکھ دیا اور اس کے بعد اُس کو تھوڑا تھوڑا کر کے نازل کرنے لگے“ اور ابن مردویہ اور بیہقی نے کتاب الاسماء الصفات میں السدی کے طریق سے بواسطہ محمد از ابن ابی المجاہد از مقسمؓ ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُن سے عطیہ بن الاسود نے سوال کیا اور کہا ”باری تعالیٰ کے قول ”شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ“ اور ”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ“ سے میرے دل میں (عجب) شک پڑ گیا ہے کیونکہ (جہاں تک معلوم ہو سکا) قرآن کا نزول شوال ذیقعدہ ذی الحجہ محرم صفر اور ربیع کے مہینوں میں بھی ہوتا رہا ہے؟“ ابن عباسؓ نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا ”بے شک قرآن ماہ رمضان اور شب قدر میں سب ایک بار ہی نازل کر دیا گیا تھا اور پھر وہ نزول کے متفرق موقعوں پر آہستہ آہستہ مہینوں اور دنوں میں اترتا رہا“ ابو شامہ کہتا ہے کہ اس حدیث میں ابن عباسؓ کے قول ”رَسُولًا“ سے آہستگی اور توقف مراد ہے اور ”مَوَاقِعَ النُّجُومِ“ کے معنی یہ ہیں کہ جس طرح ستارے گرا کرتے ہیں اسی طرح قرآن کا بھی رفتہ رفتہ نزول ہوا اور حدیث کا مدعا یہ ہے کہ قرآن پہلے شب قدر میں سب سیکجا اتر آیا اور پھر اُس کا نزول واقعات کے لحاظ سے جفریق ہوتا رہا یعنی وہ یکے بعد دیگرے ٹھہر ٹھہر کر اور آہستگی کے ساتھ اترتا رہا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ قرآن کا نزول آسمان دنیا پر بیس اور تیس یا پچیس قدر کی راتوں میں اس طرح ہوا کہ ہر ایک لیلۃ القدر میں جس قدر حصہ ایک سال کے عرصہ میں خدا کو نازل کرنا منظور ہوتا اتنا ایک دفعہ آسمان دنیا پر اتار دیا جاتا اور پھر وہاں سے وہی حصہ جفریق تمام سال کے اندر نازل ہوا کرتا اور اس قول کو امام فخر الدین رازی نے بحث کے طور پر ذکر کیا ہے اور کہا ہے ”احتمال ہے کہ ہر ایک لیلۃ القدر میں قرآن کا اتنا حصہ لوح محفوظ سے آسمان دنیا پر نازل کیا جاتا رہا ہو جس کے نازل کئے جانے کی آدمیوں کو ضرورت ہونے والی تھی اور پھر اُس کو روک دیا جاتا تھا“۔ مگر دیکھنا یہ ہے کہ بہترین قول کون سا ہے یہ دوسرا یا وہ پہلا؟ ابن کثیر کا قول ہے ”یہ قول جسے رازی نے احتمال قرار دیا ہے اس کو قرطبی نے مقاتل بن حیان سے نقل کیا ہے اور بیان کیا ہے کہ اجماع (اتفاق رائے) سے قرآن کے لوح محفوظ سے یکبارگی ہی آسمان دنیا پر بیت العزہ میں اتارے جانے کی بابت پایا گیا ہے۔ میں کہتا ہوں مقاتل ہی کی طرح حلیمی اور ماروری بھی اُسی بات کے قائل ہیں جو مقاتل نے کہی ہے اور ابن شہاب کا قول ہے کہ ”قرآن کا سب سے آخری حصہ جس کا زمانہ عرش اعظم کے ساتھ نزدیک ہے وہ وہ آیت دین ہے“ یہ بھی مقاتل کے قول سے موافقت رکھتا ہے۔

اور تیسرا قول یہ ہے کہ قرآن کا اتارا جانا لیلۃ القدر سے آغاز ہوا تھا اور پھر اس کے بعد وہ تمام مختلف اوقات میں بتفریق نازل ہوتا رہا۔ شععی اسی بات کا قائل ہے۔ ابن حجر شرح بخاری میں لکھتے ہیں کہ صحیح اور قابل اعتماد پہلا قول ہی مانا گیا ہے اور وہ کہتا ہے کہ ”ماوری نے ایک چوتھا قول بھی بیان کیا ہے جو یہ ہے کہ ”قرآن کا نزول لوح محفوظ سے مکمل ایک ہی مرتبہ ہوا مگر محافظ فرشتوں نے اُسے بتفریق بیس راتوں میں جبریل کے حوالہ کیا اور جبریل نے اُس کو بیس سال کے عرصہ میں تھوڑا تھوڑا کر کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا۔ مگر یہ قول بھی عجیب و غریب ہے۔ ہاں اتنی بات قابل اعتماد ہے کہ جبریل ماہ رمضان میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اُس قدر حصہ قرآن کا دور ضرور کیا کرتے تھے جس کو وہ تمام سال کے عرصہ میں بتفریق لاتے رہتے تھے اور ابو شامہ کہتا ہے ”اس قول کے قائل نے پہلے اور دوسرے دونوں قولوں کو باہم جمع کرنے کے ارادہ سے ایسی بات کہی ہے“۔ میں کہتا ہوں ”ماوری بھی یہی بیان کرتا ہے کہ یہ قول ابن حاتم نے ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے اور کہا ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا ”قرآن سب کا سب ایک ہی مرتبہ خدا کے پاس لوح محفوظ سے کرام الکاتبین لکھنے والوں کے پاس آسمان دنیا پر اتر آیا۔ پھر ان لکھنے والوں نے اُسے بیس راتوں میں بتفریق جبریل کے حوالہ کیا اور جبریل نے اُس کو بیس سال کے عرصہ میں بتدریج تھوڑا تھوڑا کر کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا۔“

تنبیہیں: (۱) کہا گیا ہے کہ قرآن کے یکبارگی آسمان پر نازل کئے جانے میں یہ راز ہے کہ خود قرآن اور جس پر وہ نازل کیا جانے والا ہے اس طریقہ سے دونوں کی عزت بڑھائی جائے یعنی ساتوں آسمانوں کے رہنے والوں پر یہ بات ظاہر کی جائے کہ یہ (قرآن) سب سے آخری آسمانی کتاب ہے جو رسولوں کے سلسلہ کو ختم کرنے والے اور بزرگ ترین قوم کے ہادی پر نازل کی جائے گی اور ہم نے اُسے اُن پر نازل کرنے کے واسطے اُن کے قریب کر دیا ہے اور اگر حکمت خداوندی اس کتاب کو بلحاظ واقعات کی مطابقت کے اُن لوگوں تک بتفریق پہنچانے کی مقتضی نہ ہوتی تو ضروری تھا کہ جس طرح اس سے قبل کی تمام آسمانی کتابیں ایک ہی مرتبہ روئے زمین پر نازل کر دی گئی تھیں یہ بھی اُسی طرح ایک ساتھ زمین پر اتار دی جاتی لیکن خداوند عالم نے اس کتاب اور اس سے سابق کی آسمانی کتابوں میں یہ فرق کر دیا کہ اس کو دوسرے عطا کئے اول ایک ہی دفعہ مکمل نازل کرنے کا اور دوسرا بتفریق نازل فرمانے کا۔ تاکہ اس طرح پر اُس شخص کی عزت و عظمت دو بالا ہو جائے جس پر یہ کتاب نازل کی جاتی ہے۔ اس بات کو ابو شامہ نے کتاب المرشد الوجیز میں ذکر کیا ہے اور حکیم الترمذی کا قول ہے کہ ”پورے قرآن کو ایک ہی مرتبہ میں آسمان دنیا پر نازل کرنے کا یہ مدعا تھا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے مبعوث کرنے کے ذریعہ سے مسلمانوں کی قوم کو رحمت باری کا جو پورا حصہ عطا ہوا تھا یہ قوم اس عطیہ کو بآسانی حاصل کر سکے اور اس کی شکل یہ تھی کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا مبعوث ہونا مخلوق کے لئے رحمت تھا۔ جس وقت رحمت کا دروازہ کھلا اس سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور قرآن کریم دونوں ساتھ ہی باہر نکلے۔ لیکن قرآن آسمان دنیا کے بیت العزۃ میں بکھدیا گیا تاکہ وہ دنیا کی حد میں داخل ہو جائے اور نبوت کو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب میں جگہ دی گئی اس کے بعد جبریل پہلے رسالت اور پھر وحی لے کر اُن کے پاس آئے گویا پروردگار عالم نے چاہا کہ اُس کے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم اس رحمت کو جو خدا کی جانب سے اُن کی امت کا حصہ مقرر کی گئی ہے اپنی تحویل میں لے لیں اور پھر اُسے امت تک پہنچائیں“ اور سخاوی نے اپنی کتاب جمال

القرآن میں لکھا ہے کہ ”قرآن کو ایک مرتبہ ہی مکمل کر کے آسمان دنیا پر نازل کرنے میں فرشتوں کی نظروں میں آدمیوں کی عزت و شان کا بڑھانا مقصود تھا اور انہیں دکھانا تھا کہ خدا کی عنایت نسلِ آدم پر کس قدر ہے اور وہ اُن پر کتنی رحمت فرماتا ہے اور اسی غرض سے سورۃ الانعام کی مشایعت میں ستر ہزار فرشتے بھیجے گئے نیز جبریل کو حکم ملا کہ پہلے قرآن معزز (کرام الکاتبین) کا تبوں کو سنا کر انہیں اُس کے لکھ لینے اور تلاوت کرتے رہنے کی ہدایت کر دے اور پھر اس میں یہ خوبی بھی ہے کہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور موسیٰ کو اپنی آسمانی کتابوں کے ایک بار ہی نازل ہونے پر برابر بنا کر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فضیلت بھی عطا کی کہ اُن کی کتاب اُن پر تھوڑی تھوڑی نازل فرمائی تاکہ وہ اسے حفظ کر سکیں“ ابو شامہ کا قول ہے ”اس مقام پر کوئی یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ آیا قولہ تعالیٰ ”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ“ مجملہ اُسی قرآن کے ہے جس کا نزول ایک ہی مرتبہ میں ہوا تھا یا نہیں؟ اگر یہ قول مجملہ اُسی یکبارگی نازل ہونے والے قرآن کے ہے تو یہ عبارت کس طرح صحیح ٹھہرے گی؟ میں اُس کو یوں جواب دیتا ہوں کہ اس قول کی صحت کی دو شکلیں ہیں پہلی شکل یہ ہے کہ کلام کے معنی یہ قرار دیئے جائیں۔ ”ہم نے اُس کے لیلۃ القدر میں نازل کئے جانے کا حکم دیا اور اس بات کو ازل ہی سے فیصل اور مقدر کر چکے“ اور دوسری شکل یہ ہے کہ ”یہاں پر لفظ تو صیغہ ماضی کا برتا گیا ہے لیکن اُس کے معنی استقبال کے لئے ہیں یعنی خداوند کریم یہ کہتا ہے کہ ”ہم اُس کو لیلۃ القدر میں یکبارگی نازل فرمائیں گے“۔

(۲) ابو شامہ کا ہی قول ہے کہ ”بظاہر آسمان دنیا پر یکبارگی نزولِ قرآن کا وقت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت سے قبل معلوم ہوتا ہے اور یہ احتمال بھی ہے کہ اُس کا نزول ظہورِ نبوت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ہو“ میں کہتا ہوں کہ دوسری شق ہی زیادہ واضح ہے اور پہلے جس قدر آثار ابن عباسؓ سے روایت کئے گئے اُن کی عبارت صراحۃً اس بات پر دلالت کر رہی ہے اور ابن حجر شرح بخاری میں لکھتے ہیں ”احمد اور بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں واثلۃ بن الاسقع سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”تَوَارَاةُ كَانَتْ زَوَّلَ رَمَضَانَ كِيْ حَتَّى تَارِيْخِيْنَ كَزَرْنِيْ كَعْدَ كَانْجِيْلَ كَانْزَوَّلَ اُسْ كِيْ تِيْرَهْ تَارِيْخِيْنَ كَزَرْنِيْ كَعْدَ هَوَا“ اور ایک دوسری روایت میں اتنا اور بھی آیا ہے کہ ”اور صحفِ ابراہیم کا نزول اُس کی پہلی شب میں ہوا“۔ ابن حجر کہتا ہے یہ حدیث خداوند کریم کے قول ”شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيْ اُنْزِلَ فِيْهِ الْقُرْآنُ“ اور قولہ تعالیٰ ”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِيْ لَيْلَةِ الْقَدْرِ“ دونوں کے ساتھ مطابق اُترتی ہے۔ کیونکہ احتمال ہوتا ہے کہ اُس سال لیلۃ القدر وہی رات رہی ہو اور اُسی میں سب کا سب قرآن یکبارگی آسمان دنیا پر اتار دیا گیا ہو اور پھر چوبیسویں تاریخ کے دن میں ”إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ“ کا نزول زمین پر ہوا ہو“۔ میں کہتا ہوں مگر اس بات کو مان لینے میں یہ اشکال کیسا آ پڑتا ہے کہ مشہور قول کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ماہ ربیع الاول میں ہوئی تھی اور نزولِ قرآن رمضان میں ہوا تو بعثت اور نزولِ وحی کا زمانہ ایک کیونکر ہوگا؟ لیکن اس کا جواب یوں دیا جاسکتا ہے کہ اہل سیر کے بیان سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے ماہ ولادت میں رویائے صادقہ کے ذریعہ سے نبوت کا ملنا ثابت ہوا ہے اور انہوں نے چھ ماہ تک رویائے صادقہ آتے رہنے کے بعد پھر بیداری میں آپ پر وحی اُترنے کا ذکر کیا ہے۔ اس بات کو بیہقی اور دیگر راویوں نے بھی بیان کیا ہے۔ البتہ حدیث سابقہ پر وہ حدیث ضرور اشکال وارد کرتی ہے جس کو ابن ابی شیبہ نے کتاب فضائل القرآن میں ابی قلابہ سے روایت کیا ہے کہ ابی قلابہ نے کہا ”تمام (آسمانی) کتابیں ماہ رمضان کی چوبیسویں شب میں ہی کامل کر کے نازل کی

گئی ہیں۔“

(۳) ابوشامہ ہی اس بات کو بھی کہتا ہے کہ اگر کوئی قرآن کے ہنر لائق نازل ہونے کا راز دریافت کرے اور کہے کہ اُسے بھی تمام کتب آسمانی کی طرح یکبارگی ہی کیوں نہیں نازل کیا گیا تو؟ تو ہم اُسے یہ جواب دیں گے کہ اس سوال کا جواب خود پروردگار عالم نے دے دیا ہے چنانچہ حق تعالیٰ فرماتا ہے: ”وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً“ اُن کی مراد ہے کہ جس طرح رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے دوسرے رسولوں پر آسمانی کتابیں ایک ہی مرتبہ مکمل نازل ہوئی تھیں۔ پھر خداوند کریم نے اپنے قول بکذلک سے اس کا جواب دیا ہے یعنی ہم نے قرآن کو اسی طرح ہنر لائق اس لئے نازل کیا ”لِنُبَيِّنَ بِهِ فُؤَادَكَ“ یعنی تاکہ ہم اُس کے ذریعہ سے تمہارے قلب کو قوی بنائیں۔ اس لئے کہ جب ہر ایک معاملہ میں تجدید و حیات ہوتی رہے گی تو وہ قلب کو خوب قوی بنا سکے گی اور مرسل الیہ کے ساتھ حد درجہ کی عنایت رکھنا ظاہر کرے گی پھر اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ نبی کے پاس فرشتہ بکثرت آتا رہے اور ہر وقت اُس سے ملنے کا موقع حاصل ہونے کے علاوہ بارگاہ خداوندی سے آئے ہوئے پیام کو سننے کا بھی شرف حاصل ہو جس کی وجہ سے ناقابل بیان مسرت دل میں پیدا ہوتی ہے اور یہی باعث ہے کہ بہترین وحی وہ ہوتی تھی جو رمضان میں نازل ہوتی تھی اس لئے کہ اس مہینے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جبریلؑ سے بکثرت ملنے کا اتفاق ہوا کرتا تھا اور کہا گیا ہے کہ: ”لِنُبَيِّنَ بِهِ فُؤَادَكَ“ کے معنی یہ ہیں کہ ”تاکہ تم اُسے حفظ کر سکو“ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اُمی تھے نہ پڑھ سکتے تھے اور نہ لکھنا جانتے تھے اس واسطے قرآن آپ پر تفریق کے ساتھ نازل کیا گیا تاکہ آپ کو اُس کا یاد رکھنا بخوبی ممکن ہو سکے بخلاف اس کے دوسرے انبیاء لکھے پڑھے لوگ تھے اور وہ تمام صحیفہ آسمانی کو یاد رکھ سکتے تھے اور ابن فورک کہتا ہے ”بیان کیا گیا ہے کہ توراۃ کا نزول یکبارگی اس واسطے ہوا تھا کہ وہ ایک پڑھے لکھے نبی پر نازل ہوئی تھی یعنی موسیٰؑ پر اور قرآن کو خدا نے ہنر لائق اس واسطے نازل فرمایا کہ وہ غیر مکتوب ہونے کے علاوہ ایک اُمی نبی پر اتارا جاتا تھا“ اور ابن فورک کے سوا کسی اور کا قول ہے ”قرآن کے یکبارگی نازل نہ کئے جانے کی وجہ یہ ہے کہ اُس میں سے کچھ حصہ ناسخ ہے اور بعض حصہ منسوخ اور ناسخ و منسوخ دونوں بغیر اس کے کہ الگ الگ نازل ہوں ٹھیک نہیں ہو سکتے تھے پھر قرآن میں اور حصے بھی ہیں جن میں سے کوئی کسی سوال کا جواب ہے اور کوئی کسی قول یا فعل کی ناپسندگی عیاں کرتا ہے اور یہ بات پہلے ابن عباسؓ کے قول میں بیان ہو چکی ہے کہ انہوں نے کہا ”اور اُسے (قرآن کو) جبریلؑ نے بندوں کے کلاموں اور اعمال کے جواب میں زمین پر اتارا“ ابن عباس نے اپنے اس قول سے خداوند کریم کے اس ارشاد ”لَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ“ کی تفسیر فرمائی ہے اور اس بات کو ابن ابی حاتم نے روایت کیا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ کلام کے ہنر لائق نازل کئے جانے کی بابت اس آیت میں دو حکمتوں کا بیان پایا جاتا ہے۔

تذنیب: جن لوگوں کے اقوال اوپر بیان ہو آئے۔ انہوں نے دیگر تمام کتب آسمانی کو یکبارگی نازل شدہ بتایا ہے اور یہ بات تمام علماء کے نزدیک اس قدر مشہور ہے کہ قریب قریب اس پر اجماع معلوم ہوتا ہے۔ مگر میں نے بعض اپنے زمانہ کے فاضلوں کو اس بات سے منکر پایا۔ وہ اُسے بے دلیل بتاتے اور کہتے ہیں کہ صحیح اور درست امر یہ ہے کہ سابقہ آسمانی کتابیں بھی قرآن ہی کی طرح متفرق کر کے نازل کی گئی تھیں۔ لیکن میں کہتا ہوں کہ نہیں وہی پہلا قول درست ہے

اور اس کی دلیلیں یہ ہیں۔ اول وہی پہلی آیت ”وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ.....“ اس کی سب سے بڑی دلیل ہے کیونکہ ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”یہودیوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ”یا ابا القاسم! یہ قرآن کیوں اسی طرح ایک مرتبہ نہیں نازل کیا گیا جس طرح موسیٰؑ پر توراۃ نازل ہوئی تھی؟“ اُس وقت یہ آیت اُتری“ اور اسی راوی نے یہی روایت دوسری وجہ سے بھی بیان کی ہے جس میں ”مشرک لوگوں نے کہا“ کے لفظ آئے ہیں پھر اسی طرح کے اقوال قتادہؒ اور السدی سے بھی روایت کئے ہیں۔ لیکن اب بھی اگر کوئی یہ کہے کہ ”قرآن میں تو اس کی کوئی تصریح نہیں آئی ہے بلکہ جو کچھ زور ہے وہ کفار کا قول ثابت ہونے پر منحصر ہے“ تو میں اُس کو جواب دیتا ہوں کہ خدا کا اس بارے میں کفار کی تردید سے سکوت فرمانا اور محض قرآن کے بتریق نازل کرنے کی حکمت بیان کر کے رہ جانا ہی اس بات کی صحت کی دلیل ہے ورنہ اگر تمام آسمانی کتابیں بتریق نازل ہوئی ہوتیں تو کفار کی تردید میں اتنا ہی کہہ دینا کافی تھا کہ ”خدا نے سابقہ انبیاء پر جو کتابیں نازل کی ہیں اُن میں بھی اُس کا یہی طریقہ رہا ہے“۔ کیونکہ اس طرح پر پروردگار عالم نے اُن کے کئی اعتراضوں کی صریحاً تردید فرمائی ہے۔ مثلاً کفار کا قول بیان کرتے ہوئے خداوند کریم فرماتا ہے:

”قَالَ هَذَا الرُّسُولُ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ“ اور پھر اس کا جواب یوں دیتا ہے: ”وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ“ اور کفار نے کہا ”أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا“ تو خدا نے انہیں یوں جواب دیا ”وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ“ یا کفار نے کہا کہ یہ رسول کیونکر ہو سکتا ہے اس کو تو عورتوں کی طرف رغبت ہے۔ اس کا جواب خدا نے یہ دیا ”وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِيَّةً.....“ وغیرہ دوسری دلیل خداوند کریم کا وہ قول ہے جو اُس نے موسیٰؑ کے تجلی الہی کو دیکھ کر بے ہوش ہو جانے کے دن اُن کو توراۃ عطا فرمانے کے بارے میں لکھا ہے: ”فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُتِبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَا حِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا بِكُلِّ شَيْءٍ ۖ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ.....“ وَأَلْقَى الْأَلْوَا حِ..... وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَا حِ وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ..... وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ وَاقِعٌ بِهِمْ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ.....“ دیکھو یہ سب آیتیں اس بات پر دلالت کر رہی ہیں کہ موسیٰؑ علیہ السلام کو توراۃ ایک ہی مرتبہ میں عطا ہوئی تھی اور ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر کے طریق سے ابن عباسؓ کی یہ روایت بیان کی ہے کہ انہوں نے کہا ”موسیٰؑ کو توراۃ سات زبرد کی تختیوں میں لکھی ہوئی عطا ہوئی تھی اور اُس میں ہر چیز کی ہدایت اور نصیحت درج تھی پھر جس وقت وہ توراۃ کو لے کر اپنی قوم میں آئے تو دیکھا کہ بنی اسرائیل گائے کے بچھڑے کی پرستش میں مصروف ہے یہ حالت دیکھ کر موسیٰؑ علیہ السلام کو اس قدر غصہ آیا کہ انہوں نے توراۃ کی تختیاں پٹک دیں اور وہ پارہ پارہ ہو گئیں۔ لہذا خدا نے اُن میں سے چھ تختیاں یعنی (۶/۷) حصے توراۃ کے واپس لے لئے اور صرف ایک حصہ بنی اسرائیل کے لئے باقی رکھا اور اسی راوی نے جعفر بن محمد کے طریق سے بواسطہ اُس کے باپ کے اُس کے دادا سے مرفوع کر کے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”جو تختیاں موسیٰؑ پر نازل کی گئی تھیں وہ جنت کے درخت سدرة کی لکڑی سے بنی تھیں اور ہر ایک تختی کا طول بارہ ہاتھ تھا“ اور نسائی وغیرہ نے ابن عباسؓ سے حدیث متوقی (پہاڑ بلند کرنے) میں روایت کی ہے کہ ”موسیٰؑ نے غصہ فرو ہونے کے بعد تختیوں کو اٹھا لیا اور اپنی قوم کو

خدا کے وہ فرائض بجالانے کا حکم دیا جن کی تبلیغ کا انہیں حکم ملا تھا مگر بنی اسرائیل پر وہ احکام الہی گراں گزرے اور انہوں نے اُن کے ماننے سے انکار کیا یہاں تک کہ خداوند سبحانہ نے پہاڑ کو اُکھیڑ کر سائبان کی طرح اُن کے سروں پر جھکا دیا اور جب پہاڑ نہایت نزدیک آ گیا اور بنی اسرائیل ڈرے کہ اب وہ اُن پر گر ہی پڑے گا تو انہوں نے مجبوراً احکام الہی کو ماننے کا اقرار کیا اور ابن ابی حاتم نے ثابت بن الحجاج سے روایت کی ہے کہ ”بنی اسرائیل کو توراۃ یکبارگی دی گئی تو وہ اُن پر گراں گزری اور انہوں نے اُس کو لینے سے انکار کیا یہاں تک کہ خدا نے اُن پر پہاڑ کو جھکا کر انہیں اُس کے سایہ میں کر دیا پھر انہوں نے ڈر کر توراۃ کا لینا قبول کیا“ غرضیکہ یہ سب سلف کے صحیح اقوال بصراحت بتاتے ہیں کہ توراۃ کا نزول یکبارگی ہوا تھا اور ان کے آخر اثر سے قرآن ہنریق نازل کرنے کی ایک اور حکمت بھی ماخوذ ہوتی ہے جو یہ ہے کہ بہ نسبت یکبارگی نازل ہونے کے اُس کا بتدریج اُترنا مومنین کو اُسے قبول کرنے کی زیادہ رغبت دلا سکا ورنہ اگر وہ سب ایک ہی ساتھ نازل کر دیا جاتا تو اکثر آدمی اُس کے فرائض اور مناہی کی کثرت سے اُکتا جاتے اور اُسے قبول کرنے سے نفرت کرتے اور اس بات کی توضیح اُس قول سے بھی ہوتی ہے جس کو بخاری نے بی بی عائشہؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا ”قرآن کا سب سے پہلے نازل ہونے والا حصہ مفصل کی ایک ایسی سورۃ تھی جس میں جنت و دوزخ کا ذکر ہے۔ یہاں تک کہ جس وقت لوگ بکثرت اسلام لانے لگے اُس وقت حلال و حرام کے احکام نازل ہوئے“ کیونکہ اگر پہلے ہی یہ حکم نازل ہوتا کہ شراب نہ پیو تو لوگ کہتے کہ ہم تو اسے کبھی نہیں چھوڑنے کے یا حکم آتا کہ زنا نہ کرو تو لوگ کہتے ہم اُسے کبھی نہ مانیں گے اس لئے کہ اُن کے دلوں پر اُس وقت تک اسلام اور حق کی صداقت پوری طرح اثر انداز نہیں ہوئی تھی اور میں نے علامہ مکی کی کتاب النسخ والمنسوخ میں بھی اس حکمت کو بصراحت مندرج پایا ہے۔

فصل

صحیح احادیث اور اقوال وغیرہ سے جس قدر پتا لگایا جاسکا ہے اُس سے واضح ہوتا ہے کہ قرآن کا نزول ضرورت کے مطابق پانچ۔ دس۔ یا اس سے زیادہ اور کم آیتوں کی تعداد میں ہوتا رہا ہے اور صحیح اقوال سے افک (تہمت لگانے) کے قصہ میں ایک بار دس آیتوں اور سورۃ المؤمنین کے آغاز کی دس آیتوں کا ایک ہی مرتبہ میں نازل ہونا ثابت ہوا ہے اور ”غیرِ اُولی الضّرر“ باوجود جز آیت ہونے کے تنہا نازل ہوئی ہے۔ اسی طرح قولہ تعالیٰ ”وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً.....“ آیت کے ابتدائی حصہ کے بعد نازل ہوا تھا جیسا کہ ہم اس بات کو اسباب نزول کے بیان میں لکھ آئے ہیں اور یہ بھی آیت کا ایک ٹکڑا ہے اور ابن اشہ نے کتاب المصاحف میں عکرمۃ سے قول تعالیٰ بِسْمِ الْوَاقِعِ النُّجُومِ کی تفسیر میں یہ روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: ”خداوند کریم نے قرآن کو تھوڑا تھوڑا کر کے پے درپے تین۔ چار اور پانچ۔ آیتوں کی مقدار سے نازل فرمایا ہے“ اور نکزادی نے کتاب الوقف میں بیان کیا ہے کہ ”قرآن متفرق طور پر ایک۔ دو۔ تین۔ چار اور اس سے زائد آیتوں کی تعداد میں بھی نازل ہوتا رہا ہے“ اور ابن عساکر نے ابی نصرۃ کے طریق سے یہ روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”ابو سعید خدری“ قرآن کی تعلیم دیتے تو پانچ آیتیں صبح کو اور پانچ آیتیں شام کے وقت پڑھاتے اور کہا کرتے کہ جبریلؑ نے قرآن کو پانچ پانچ آیتیں کر کے اتارا ہے“ اور بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں بطریق ابی خلدہ۔ ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن کو پانچ پانچ آیتیں کر کے لکھو کیونکہ جبریلؑ اُسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر پانچ پانچ آیتوں کی مقدار میں نازل کیا کرتے تھے“ اور ایک ضعیف طریقہ پر علیؑ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن پانچ پانچ ہی آیتوں کی مقدار میں نازل کیا گیا مگر سورۃ الانعام اس سے مستثنیٰ ہے اور جو شخص قرآن کو پانچ پانچ آیتیں کر کے یاد کرے گا وہ اُسے کبھی نہ بھولے گا“ اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ اگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اسی قدر قرآن کا اتارا جانا صحیح ثابت ہو تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ آپ اتنا حصہ یاد کر لیتے تھے تو پھر باقی حصہ اور بھی آپ پر نازل ہوتا تھا کہ خاص کر اسی مقدار میں قرآن کا نزول ہوتا رہا اور اس بات کی توضیح بیہقی کی اُس روایت سے ہوتی ہے جسے اُس نے خالد بن دینار سے روایت کیا ہے۔ خالد نے کہا ”مجھ سے ابو العالیہ نے بیان کیا کہ تم لوگ قرآن کو پانچ پانچ آیتیں کر کے سیکھو کیونکہ تحقیق نبی صلی اللہ علیہ وسلم اُس کو جبریلؑ سے پانچ پانچ آیتیں ہی کر کے لیا کرتے تھے“۔

مسئلہ دوم اس میں قرآن کے نازل کرنے اور وحی کی کیفیت کا بیان کیا جاتا ہے۔ اصفہانی اپنی تفسیر کے آغاز میں لکھتا ہے ”اہل سنت والجماعت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ کلام اللہ منزل ہے۔ مگر انہوں نے نازل کئے جانے کے معنوں میں اختلاف کیا ہے۔ بعض اُن میں سے اس بات کے قائل ہیں کہ اُس کا نزول اظہار قراءت کے ساتھ ہوا اور کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ خداوند سبحانہ و تعالیٰ نے اپنا کلام جبریلؑ کے دل میں ڈالا بحالیکہ جبریلؑ آسمان میں تھے اور وہ مکان سے بالاتر (یعنی لامکان میں) تھا اور اُس نے جبریلؑ کو اپنے کلام کی قراءت سکھائی۔ پھر جبریلؑ نے اُس کلام کو زمین میں ادا کیا اور جبریلؑ مکان میں اترتے تھے“۔

تنزیل کے دو طریقے ہیں اول یہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صورت بشری سے صورت ملکی میں منتقل ہو کر اُسے جبریلؑ

سے اخذ کیا اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ فرشتہ انسان کی شکل میں منتقل ہو کر آیا تا کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم اُس سے اخذ کریں۔ لیکن ان دونوں حالتوں میں سے پہلی حالت سخت ترین ہے۔

طبی کہتا ہے ”شاید نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن نازل ہونے کی یہ شکل تھی کہ پہلے فرشتہ اُس کو روحانی طور پر خداوند تعالیٰ سے تعلیم پاتا۔ یا۔ لوح محفوظ میں سے اُسے یاد کرتا۔ پھر رسول علیہ السلام پر اُس کو نازل کرتا اور آپ کو اس کی تعلیم دیتا تھا۔ اور قطب رازی کشاف کے حواشی میں تحریر کرتا ہے کہ ”انزال (نازل کرنا) لغت میں ایواء (پناہ دینا) کے معنی رکھتا ہے اور اس معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے کہ ایک شے کو بلندی سے پستی کی طرف حرکت دی جائے اور یہ دونوں معنی کلام اللہ میں ثابت نہیں ہوتے اس لئے ماننا پڑتا ہے کہ یہاں لفظ انزال کا استعمال مجازی معنوں میں کیا گیا ہے نہ کہ حقیقی معنوں میں۔ لہذا جو شخص اس بات کا قائل ہو کہ قرآن ایسے معنی میں جو ذات الہی کے ساتھ قائم ہیں۔ تو اُس کے نازل کرنے کی یہ شکل ہوگی کہ خداوند پاک اُن معنوں پر دلالت کرنے والے حروف اور کلمات کو ایجاد کر کے انہیں لوح محفوظ میں ثبت کر دے اور جو شخص قرآن کے الفاظ ہونے کا قائل ہے۔ اُس کے نزدیک قرآن کو نازل کرنے کے یہ معنی قرار دیئے جائیں گے کہ خدا نے صرف اُس کو لوح محفوظ میں ثبت کر دیا۔ یہ معنی اس لئے بھی زیادہ مناسب ہے کہ دونوں مذکورہ بالا لغوی معنوں ہی سے منقول ہے۔ یہ ممکن ہے کہ قرآن کے نازل کرنے سے اُس کا لوح محفوظ میں ثبت ہو چکنے کے بعد پھر آسمان دنیا میں ثبت کیا جانا مراد ہو اور یہ بات دوسرے معنی (مجازی) کے مناسب حال ہے اور رسولوں پر کتاب کے نازل کئے جانے سے مراد یہ ہے کہ پہلے فرشتہ اُس کو خداوند جل و علا سے روحانی طور پر سیکھتا یا لوح محفوظ میں سے یاد کر لیتا ہے پھر اُس کو لے کر رسولوں کے پاس آتا اور انہیں بتاتا ہے۔ اور کسی دوسرے عالم نے کہا ہے کہ ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل شدہ کتاب کے بارے میں تین قول آئے ہیں (۱) کلام اللہ لفظ اور معنی دونوں ہے اور جبریلؑ نے قرآن کو لوح محفوظ سے یاد کرنے کے بعد اُسے نازل کیا ہے کسی عالم کا بیان ہے کہ لوح محفوظ میں قرآن کے حروف اس قدر بڑے بڑے ہیں جن میں سے ہر ایک کو ہ قاف کے برابر ہے اور اُن میں سے ہر ایک لفظ کے نیچے اتنے معانی ہیں جن کا احاطہ خدا کے سوا کوئی نہیں کر سکتا (۲) جبریلؑ خاص کر محض معنوں کو نازل کرتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن معانی کو معلوم کر لینے کے بعد انہیں عربی کی عبارت میں لے آتے۔ اس قول کے کہنے والے نے ارشاد باری تعالیٰ ”نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ“ کے فلاہری معنی سے تمسک کیا ہے۔ (۳) جبریلؑ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر معنوں کا القا کیا اور آپ نے ان الفاظ کے ساتھ عربی زبان میں اُس کی تعبیر فرمائی اور یہ کہ اہل آسمان قرآن کو عربی ہی میں پڑھتے تھے پھر جبریل بعد میں اُسے اسی طرح سے لے کر آئے۔

اور بیہقی نے خداوند کریم کے قول ”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ“ کے معنوں میں بیان کیا ہے ”خدا (اور وہی خوب جانتا ہے) اس مقام پر یہ مراد لیتا ہے کہ ہم نے قرآن فرشتے کو سنایا اور اُس کو بخوبی سمجھا دیا تو پھر فرشتہ نے جو کچھ سنا تھا سب کو لے کر اُسے نازل کیا۔ پس اس طرح پر فرشتہ محض کلام الہی کو بلندی سے پستی کی طرف منتقل کرنے والا ٹھہرتا ہے۔ ابو شامہ کا بیان ہے کہ ”قرآن یا اُس کے کسی حصہ کی طرف منسوب ہونے والے الفاظ انزال میں یہی معنی عام ہیں اور اہل سنت جو قرآن کے قدیم ہونے اور اُس کے صفت قائم بذات باری تعالیٰ ہونے کے معتقد ہیں اُن کو اس معنی کے محفوظ رکھنے کی

تحت حاجت ہے۔ میں کہتا ہوں اس بات کی تائید کہ جبریل نے خدا تعالیٰ سے سن کر کلام مجید کو سیکھا ہے۔ اُس حدیث سے بھی ہوتی ہے جسے طبرانی نے النواس بن سحمان کی حدیث سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ ”جس وقت خداوند پاک وحی کے ساتھ تکلم فرماتا ہے اُس وقت آسمان پر خوفِ الہی سے سخت لرزہ طاری ہو جاتا ہے اور جب اہل آسمان اُسے سنتے ہیں تو وہ چیخ مار کر سجدہ میں گر پڑتے ہیں پھر جو اُن میں سب سے پہلے سراٹھاتا ہے وہ جبریل ہوتا ہے۔ اُس وقت خداوند جلا و علا اُس سے اپنی وحی کے ساتھ کلام فرماتا ہے اور جبریل اُسے لے کر فرشتوں تک لے جاتا ہے چنانچہ جس وقت اُس کا گزر کسی آسمان سے ہوتا ہے وہاں کے فرشتے جبریل سے دریافت کرتے ہیں ”ہمارے پروردگار نے کیا فرمایا ہے؟ جبریل اُن سے کہتا ہے ”الْحَقُّ“ (یعنی حق فرمایا ہے) اور بعد ازاں جبریل اُس وحی کو وہاں پہنچا دیتا ہے جہاں لے جانے کے لئے اُسے حکم ملا ہے“ اور ابن مردویہ نے ابن مسعودؓ کی حدیث سے اُس کو مرفوع قرار دے کر یہ روایت کی ہے کہ ”جس وقت اللہ پاک وحی کے ساتھ کلام فرماتا ہے اس وقت اہل آسمان ایک طرح کی کھڑکھڑاہٹ سنتے ہیں جس طرح کسی زنجیر آہنی کے ساتھ پتھر پر رگڑ کھا کر گزرنے کی آواز ہوتی ہے پس وہ ڈر جاتے ہیں اور خیال کرتے ہیں کہ یہ امر قیامت کی نشانیوں میں سے ہے“ اور اصل حدیث صحیح میں موجود ہے اور علی بن اہل نیشاپوری کی تفسیر میں آیا ہے کہ ”علماء کی ایک جماعت نے کہا ہے ”قرآن لیلۃ القدر میں یکبارگی لوح محفوظ سے ایک گھر میں اتر آیا جس کو بیت العزۃ کہا جاتا ہے۔ پس جبریل نے اُس کو حفظ کر لیا اور کلام اللہ کی ہیبت سے تمام اہل آسمان کو غش آ گیا۔ پھر جبریل اُن کی طرف ہو کر گزرا اب وہ ہوش میں آ گئے تھے تو اُنہوں نے (آپس میں) کہا ”تمہارے رب نے کیا فرمایا ہے؟“ اُن سبھوں نے کہا ”حق“ یعنی قرآن۔ اور یہی معنی قولہ تعالیٰ ”حَتَّىٰ اِذَا فُزِعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ“ کے ہیں۔ پھر جبریل قرآن کو بیت العزۃ میں لائے اور اُس کو لکھنے والے محرروں یعنی فرشتوں پر املا کیا (لکھنے کے لئے زبانی عبارت بتائی) اور یہی کلام قول باری تعالیٰ ”بِاٰیٰتِیْ سَفَرَةٍ ۝ کِرَامٍ بَرْدَةٍ“ کے ہیں“ اور جو نبی کا قول ہے۔ کلام اللہ منزل کی دو قسمیں ہیں ایک قسم تو یہ ہے کہ خداوند کریم نے جبریل سے فرمایا کہ تم جس نبی کے پاس بھیجے جاتے ہو اُس سے کہنا کہ ”خدا کہتا ہے کہ تم ایسا ایسا کرو اور خدا نے فلاں فلاں بات کا حکم دیا ہے۔ پھر جبریل نے اپنے پروردگار کا کہنا سمجھ لیا اور اس کے بعد اُنہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اُس بات پر مطلع بنایا اور جو کچھ خدا نے فرمایا تھا وہ اُن سے کہہ دیا لیکن جبریل کی عبارت بحسبہ وہی خدا کی عبارت نہ تھی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے ایک بادشاہ کسی اپنے معتمد کو حکم دے کہ تو فلاں سردار سے یوں کہہ آ کہ بادشاہ تجھے ادائے خدمت میں کوشش کرنے اور اپنی فوج جنگ کے لئے تیار رکھنے کا حکم دیتا ہے اور پھر یہ قاصد اُس امیر سے جا کر یوں کہے ”بادشاہ سلامت آپ کو پیام دیتے ہیں کہ اُن کی خدمت میں غفلت اور سستی نہ فرمائیے۔ اپنی فوج کو منتشر نہ ہونے دیجئے اور اُن کو غنیم سے مقابلہ کرنے کی ترغیب دلاتے رہئے۔“ تو ہرگز وہ قاصد جھوٹا نہ ٹھہرایا جائے گا اور نہ اپنی پیام رسانی کے ادا کرنے میں کمی کرنے کا مرتکب تصور کیا جائے گا اور دوسری قسم تنزیل کی وہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے جبریل سے فرمایا تم یہ کتاب نبی کو پڑھ کر سناؤ۔ پھر جبریل خدا تعالیٰ ہی کا کچھ کلام لے کر نازل ہوئے جس میں انہوں نے ذرا بھی تغیر نہیں کیا جیسے ایک بادشاہ تحریر لکھ کر کسی امین کو تفویض کرے اور حکم دے کہ اسے فلاں شخص کو پڑھ کر سناؤ تو اب وہ قاصد اُس پیام کا کوئی لفظ اور کوئی حرف کبھی بدل ہی نہیں سکتا۔ میں کہتا ہوں قرآن اسی اوپر بیان شدہ دوسری قسم ہی کے تحت میں داخل ہے اور پہلی قسم میں سنت کو شمار کیا جاتا

ہے۔ جیسا کہ وارد ہوا ہے کہ جبریل سنت کو بھی قرآن ہی کی طرح نازل کیا کرتے تھے اور اسی باعث سے حدیث کی روایت بامعنی درست ہوئی کیونکہ جبریل نے اُسے معنی کے ساتھ ادا کیا تھا اور قرآن کی قراءت بامعنی جائز نہ مانی گئی اس لئے کہ جبریل نے اُسے بحسبہ خدا کے الفاظ میں ادا کیا اور اُن کے لئے معنی کے ذریعہ سے اُس کی وحی کرنا مباح نہیں بنایا گیا۔ اور اس بات میں راز یہ ہے کہ قرآن کا مقصود اصلی اُس کے لفظ کے ساتھ تعبد اور اُسے معجزہ قرار دینا تھا۔ اس لئے کوئی انسان یہ قدرت ہرگز نہیں رکھتا کہ کلام اللہ سے ملتی ہوئی تھوڑی سی عبارت بھی بنادے۔ اور غیر ازیں کلام اللہ کے ہر ایک حرف کے تحت میں اس قدر کثیر معانی ہیں جن کا احاطہ نہیں ہو سکتا۔ لہذا کسی میں اتنی قدرت نہیں جو اُس جگہ ویسے ہی اوور اسی قدر بے شمار معانی رکھنے والا دوسرے لفظ پیش کر سکے۔ اور پھر اس میں یہ راز بھی ہے کہ امت محمدیہ کو آسانی دینے کے واسطے خدا نے ان پر نازل کی گئی کتاب اور وحی کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا۔ ایک قسم وہ ہے جس کو بحسبہ انہی الفاظ کے ساتھ روایت کرتے ہیں جن میں وہ وحی کے ذریعہ اُتری ہے اور دوسری قسم کی روایت بامعنی کر سکتے ہیں ورنہ اگر تمام وحی منزل صرف بلفظ روایت کرنے ہی کی قسم میں داخل کر دی جاتی تو یہ بات امت پر گراں ہوتی۔ یا جملہ کلام الہی کو معنی کے لحاظ سے روایت کئے جانے کی قسم میں شامل کر دیتے تو اُس کی تبدیل اور تحریف کی جانب سے امن نہیں حاصل ہو سکتا تھا۔

فماثل۔ پھر میں نے سلف صالحین کے طریقہ پر غور کیا تو مجھ کو اُس کے لحاظ سے جو نبی ہی کی بات بہت پختہ معلوم ہوتی ہے اور ابن ابی حاتم نے عقیل کے طریق پر زہری سے روایت کی ہے کہ زہری سے وحی کی بابت سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا ”وحی وہ کلام ہے جو خداوند پاک کسی نبی کی طرف بھیجتا اور اُس کے دل میں ثبت کر دیتا ہے پھر وہ نبی اُسی وحی کو اپنی زبان سے ادا کرتا اور اُسے لکھا دیتا ہے۔ اسی کو کلام اللہ کہتے ہیں اور بعض وحی ایسی ہوتی ہے کہ نبی اُس کے ساتھ نہ خود تکلم کرتا ہے۔ نہ اُسے کسی کے لئے لکھتا ہے اور نہ کسی کو اُس کے لکھنے کا حکم دیتا ہے۔ مگر ہاں وہ لوگوں سے باتوں کی طرح اُس کو بیان کرتا اور اُن پر آشکارا کرتا ہے کہ خداوند کریم نے اُسے لوگوں سے یہ بات بیان کرنے اور اسے اُن تک پہنچا دینے کا حکم دیا ہے۔“

فصل

علماء نے وحی کی بہت سی کیفیتیں ذکر کی ہیں۔ اُن میں ایک کیفیت یہ ہے کہ فرشتہ اُس کو گھنٹہ کے جھنائے کی آواز کی طرح لاتا تھا۔ جیسا کہ صحیح بخاری میں وارد ہوا ہے اور احمد کے مسند میں عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ اُنہوں نے کہا ”میں نے نبیؐ سے دریافت کیا کہ آیا آپؐ وحی کے نازل ہونے کو محسوس کرتے ہیں؟ سرورِ عالمؐ نے فرمایا ”میں جھنکار کی آواز سنتا ہوں اور اُس وقت خاموش ہو جاتا ہوں۔ پھر کسی مرتبہ مجھ پر وحی نہیں آتی مگر یوں کہ میں گمان کرتا ہوں اب میری جان قبض کی جاتی ہے۔“ خطابی نے کہا ہے ”اور اس سے مراد یہ ہے کہ وہ ایک غیر مفہوم آواز ہوتی تھی جس کو آپؐ سنتے تو تھے لیکن پہلے ہی مرتبہ سن کر دل میں جما نہیں سکتے تھے بلکہ بعد میں اُسے سمجھا کرتے تھے“ اور کہا گیا ہے کہ وہ جھنائے کی آواز فرشتہ کے پروں کی سنناہٹ کی صدا ہوا کرتی تھی اور اُس کے پہلے سے سنا دینے میں یہ حکمت رکھی گئی تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سماعت وحی کے لئے متوجہ ہو جائیں اور پھر اُن کے دل میں بجز سماعت کلام الہی کے اور کسی بات کی گنجائش باقی نہ رہے اور صحیح میں آیا ہے کہ یہ حالت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کی حالتوں میں نہایت سخت ہوا کرتی تھی اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس طرح پر نزول وحی اُسی وقت ہوتا تھا جب کہ کسی عذاب سے ڈرانے یا دھمکی دینے کی آیت نازل ہونے والی ہو۔ دوسری کیفیت نزول وحی کی یہ تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دل میں کلام الہی کی روح پھونک دی جاتی تھی۔ جیسا کہ خود آپؐ نے فرمایا ”إِنَّ رُوحَ الْقُدُسِ نَفَثَ فِي رُوعِي“ یعنی روح القدس نے میرے دل میں پھونک مار دی ہے۔ اس روایت کو حاکم نے بیان کیا ہے اور اس کا رجوع کبھی اُسی پہلی حالت کی جانب ہوتا ہے اور گاہے اُس کے بعد والی دوسری حالت کی جانب کیونکہ اُنہی دونوں میں سے کسی کیفیت میں جبریل آتے اور رسول پاک کے دل میں وحی الہی کی روح پھونک جاتے تھے۔

تیسری کیفیت نزول وحی کی یہ ہوتی تھی کہ فرشتہ کسی آدمی کی شکل میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آتا اور آپؐ کو کلام الہی سناتا تھا جیسا کہ صحیح میں یہ حدیث نبوی وارد ہوئی ہے۔ رسول اللہؐ نے فرمایا: بعض اوقات فرشتہ میرے روبرو بشر کی شکل میں آتا اور مجھ سے کلام کرتا ہے پھر میں اُس کی باتوں کو دھیان میں کر لیتا ہوں۔ ابو عوانہ نے اپنی صحیح میں اس پر اتنا اور بھی بڑھایا ہے کہ رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا ”اور یہ صورت نزول وحی کی مجھ پر آسان ترین ہے۔“ چوتھی حالت یہ ہوتی کہ حامل وحی فرشتہ سونے کی حالت میں آپؐ کے پاس آتا تھا اور بہت سے لوگوں نے سورۃ الکوتر کو اسی قسم کی وحی میں شمار کیا ہے اور اس سورۃ کی بابت جو اقوال وارد ہوئے ہیں اُن کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔

پنجم یہ کیفیت تھی کہ خود پروردگار عالم اپنے رسول سے حالت بیداری میں کلام کیا کرتا۔ جیسا کہ شب معراج کو واقع ہوا یا حالت خواب میں جیسا کہ معاذ بن جبلؓ کی حدیث میں آیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”میرے پاس میرا پروردگار آیا اور اُس نے کہا مخلوقات علوی (فرشتے) کس بارے میں جھگڑتے ہیں.....“ آخر حدیث تک۔ مگر جہاں تک مجھے معلوم ہوا ہے قرآن میں اس قسم کی وحی میں سے کچھ بھی نہیں پایا جاتا۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ سورۃ البقرہ کا خاتمہ اور کچھ حصہ سورۃ الضحیٰ اور سورۃ الم نشرح کا اس قبیل سے سمجھا جائے کیونکہ ابن ابی حاتم نے عدی بن ثابت کی حدیث سے

روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”میں نے اپنے رب سے ایک بات پوچھی اور دل میں چاہا کہ کاش اسے نہ دریافت کرتا تو اچھا تھا۔ میں نے خداوند کریم سے عرض کیا ”بارالہا تو نے ابراہیم کو اپنا خلیل بنایا اور موسیٰ سے خود کلام فرمایا۔ خدا تعالیٰ نے مجھ کو جواب دیا ”اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کیا میں نے تجھ کو یتیم پا کر پناہ نہیں دی اور گمراہ دیکھ کر ہدایت نہیں کی اور مفلس پا کر مالدار نہیں بنا دیا۔ میں نے تیرا سینہ کھول دیا اور تیرے بوجھوں کو تجھ پر سے اُترادیا اور تیرا ذکر بلند کیا اس طرح کہ میں ذکر نہ کیا جاؤں گا مگر یہ کہ تو بھی میرے ساتھ ہی یاد کیا جائے گا۔“

فائدہ امام احمد نے اپنی تاریخ میں داؤد بن ابی ہند کے طریق پر شعی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”نبی پر نبوت نازل کی گئی تو اُس وقت آپ کی عمر چالیس سال کی تھی پس آپ کی نبوت سے تین سال تک اسرافیل کو ساتھ رہنے کا حکم دیا گیا اور اسرافیل آپ کو کلمہ اور شئی سکھایا کرتے تھے۔ اُن کی زبانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن نہیں نازل ہوا۔ پھر تین سال گزر گئے تو جبریل کو آپ کی نبوت کے ساتھ رہنے کا حکم ملا اور اُن کی زبانی بیس سال تک رسول علیہ السلام پر قرآن نازل کیا گیا۔“ ابن عساکر کہتا ہے کہ ”پہلے اسرافیل کو رسول اللہ کی نگرانی پر مقرر کرنے کی حکمت یہ تھی کہ اسرافیل اُس ”صور“ کے نگہبان ہیں جس میں تمام مخلوقات کی ہلاکت اور قیامت قائم ہونے کی تاثیر و دیت رکھی گئی ہے اور رسول اللہ کی نبوت بھی قرب قیامت قائم ہونے کی خبر دیتی اور سلسلہ وحی منقطع ہو جانے کو ظاہر کرتی ہے۔ جس طرح کہ ذی القرنین کا موکل ریافیل مقرر کیا گیا تھا جو زمین کو لپیٹتا ہے اور خالد بن سنان پر مالک داروغہ۔ دوزخ کا نگران بنایا گیا تھا اور ابن ابی حاتم نے ابن سابط سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”اُم الکتاب (لوح محفوظ) میں ہر ایک ایسی چیز موجود ہے جو قیامت تک ہونے والی ہے اس لئے اُس کی حفاظت پر روز قیامت تک کے لئے تین فرشتے مقرر کئے گئے۔ جبریل کتب آسمانی۔ انبیاء پر وحی نازل کرنے۔ لڑائیوں کے موقع پر فتح دینے اور اگر خدا تعالیٰ کسی قوم کو ہلاک کرنا چاہے تو اُن کی ہلاکتوں پر موکل بنایا گیا۔ میکائیل کو پانی برسانے اور روئیدگیاں اُگانے کی خدمت سپرد ہوئی اور ملک الموت کو قبض ارواح کا کام ملا۔ پھر جس دن قیامت آئے گی یہ تینوں اپنی نگرانی کی یادداشتوں کو لوح محفوظ سے مقابلہ کر کے دیکھیں گے کہ کہیں کمی و بیشی تو نہیں ہوئی ہے پس اُنہیں تمام باتیں برابر اور ٹھیک ملیں گی“ اور اسی راوی نے عطاء بن السائب سے بھی روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”سب سے پہلے جبریل کا حساب لیا جائے گا کیونکہ وہ خدا کے رسولوں پر اُسکے امین تھے۔“

فائدہ دوم۔ حاکم اور بیہقی نے زید بن ثابتؓ سے روایت کی ہے کہ ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ((اُنْزِلَ الْقُرْآنُ بِالتَّفْخِيمِ كَهَيْتِهِ عَذْرًا نُزْرًا، وَالصَّدْفَيْنِ، وَالْاَلَةِ الْخَلْقِ وَالْاَمْرِ، وَاشْبَاهَ هَذَا))؛ یعنی قرآن پر کر کے پڑھتے جانے کے ساتھ نازل ہوا جس کی مثالیں الفاظ مذکورہ حدیث یا ایسے ہی اور الفاظ ہیں۔ میں کہتا ہوں اس حدیث کو ابن الانباری نے بھی کتاب الوقف والا ابتداء میں روایت کرتے ہوئے یہ بیان کیا ہے کہ اس میں صرف ((اُنْزِلَ الْقُرْآنُ بِالتَّفْخِيمِ)) کے الفاظ مرفوع ہیں اور باقی حصہ حدیث کا عمار بن عبد الملک ایک راوی حدیث کے کلام سے اس میں درج اور شامل ہو گیا ہے۔“

فائدہ سوم: ابن ابی حاتم نے سفیان ثوریؒ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ”کوئی وحی ایسی نہ تھی جس کا نزول عربی زبان کے علاوہ کسی اور زبان میں ہوا ہو پھر ہر ایک نبی نے اُس وحی کا ترجمہ اپنی قوم کی زبان میں کر دیا۔“

فائدہ چہارم اور ابن سعد نے بی بی عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ((كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا نَزَلَ عَلَيْهِ الْوَحْيُ يُغَطِّي رَأْسَهُ وَيَتَرَبَّدُ وَجْهَهُ أَيْ يَتَغَيَّرُ لَوْنُهُ بِالْجَرِيدَةِ وَيَجُذُّ بَرْدًا فِي ثَنَائِهِ. وَيَعْرِقُ

حتیٰ ینحدر منه مثل الجمان)) : یعنی جس وقت رسول اللہ پر وحی اترتی تھی تو آپ کا سر چکرانے لگتا اور چہرہ کی رنگت زرد پڑتی جاتی۔ دانت کٹکتانے لگتے اور اس قدر پسینہ آ جاتا کہ اُسکے قطرے موتیوں کے دانوں کی طرح ٹپکتے۔

مسئلہ سوم : اس میں سات حروف کا بیان کرنا مقصود ہے جن میں قرآن نازل ہوا میں کہتا ہوں حدیث : ((نـزل القرآن علی سبعة أحرف)) : صحابہ کی ایک جماعت نے روایت کی ہے جو حسب ذیل ہیں :

ابی بن کعبؓ۔ انسؓ۔ حذیفہ بن الیمانؓ۔ زید بن ارقمؓ۔ سمرۃ بن جندبؓ۔ سلمان بن مروڑؓ۔ ابن عباسؓ۔ ابن مسعودؓ۔ عبدالرحمن بن عوفؓ۔ عثمان بن عفانؓ۔ عمرو بن الخطابؓ۔ عمرو بن ابی سلمہؓ۔ معاذ بن جبلؓ۔ ہشام بن حکیمؓ۔ ابی بکرؓ۔ ابی جہمؓ۔ ابی سعید خدریؓ۔ ابی طلحہ انصاریؓ۔ ابی ہریرہؓ۔ اور ابی ایوبؓ یہ سب اکیس صحابی ہیں اور ابو عبیدہؓ نے اس کے متواتر ہونے پر زور دیا ہے اور ابو یعلیٰ نے اپنے مسند میں روایت کی ہے کہ عثمانؓ نے منبر پر استادہ ہو کر کہا ”میں اُس شخص کو جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سنا ہو کہ ”قرآن کا نزول سات حرفوں پر ہوا ہے جو سب شافی و کافی ہیں“ خدا کی قسم دلاتا ہوں (کہ وہ مجھ سے اس کی شہادت دے) جس وقت عثمانؓ استادہ ہوئے تو بے شمار لوگ اُن کے ساتھ کھڑے ہو گئے اور سبھوں نے اس بات کی شہادت دی۔ پھر عثمانؓ نے کہا کہ اور میں بھی اُن لوگوں کے ساتھ شہادت دیتا ہوں۔ ابو یعلیٰ کہتا ہے کہ اس حدیث کے ثبوت کے لئے جس قدر حاجت ہو میں اتنے ہی راوی اُن لوگوں میں سے پیش کر سکتا ہوں۔ میں کہتا ہوں کہ اس حدیث کے معنی میں چالیس کے قریب مختلف اقوال آئے ہیں کہ مجملہ اُن کے چند اقوال یہ ہیں (۱) یہ حدیث اُن مشکل حدیثوں میں سے ہے جن کے معنی سمجھ میں نہیں آتے کیونکہ لغت کے لحاظ سے حرف کے مصداق۔ حروف تہجی۔ کلمہ۔ معنی اور پہلو سبھی ہیں۔ یہ قول ابن سعد ان نحوی کا ہے۔ (۲) اس حدیث میں سات کے لفظ سے درحقیقت اعداد مراد نہیں بلکہ آسانی سہولت اور وسعت مافی گئی ہے اس لئے کہ سات کا لفظ اکائیوں میں کثرت کا ارادہ کرنے کی صورت میں بولا جاتا ہے جس طرح دہائیوں کی کثرت کے لئے ستر اور سینکڑوں کی زیادتی ظاہر کرنے کے لئے سات سو کہا جاتا ہے اور اس سے محض عدد معین مراد نہیں ہوتا۔ عیاض بن غنم اشعریؓ اور اُن کے پیرو لوگوں کا میلان اسی بات کی طرف ہوا ہے مگر ابن عباسؓ کی وہ حدیث جو صحیحین میں آئی ہے اس کی تردید بھی کر دیتی ہے کیونکہ وہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جبریل نے مجھے ایک ہی حرف پر قرآن پڑھایا تو میں نے اُن سے زیادتی کی خواہش کی اور اس طرح برابر زیادتی کرنے کا طالب رہا یہاں تک کہ وہ سات حرفوں پر پہنچ کر رک گیا“ اور مسلم کے نزدیک ابی بن کعبؓ کی حدیث سے یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”میرے پروردگار نے مجھ کو یہ حکم بھیجا کہ میں قرآن کو ایک ہی حرف پر پڑھوں پس میں نے اس سے عرض کیا کہ میری امت پر آسانی کر پھر خدا نے مجھ کو یہ حکم بھیجا کہ اُس سات حرفوں میں پڑھو“ اور ایک روایت کے الفاظ میں نسائی سے آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جبریل اور میکائیل دونوں میرے پاس آئے اور جبریلؑ میرے دائیں اور میکائیلؑ میرے بائیں جانب بیٹھ گئے پھر جبریلؑ نے کہا ”ایک حرف پر قرآن پڑھو۔ مگر میکائیلؑ بولا کہ اُسے اور بھی بڑھاؤ یہاں تک کہ وہ سات حرفوں پر پہنچ گیا“ اور ابی بکرؓ کی حدیث میں آیا ہے کہ جبریلؑ نے کہا ”اس کو پڑھو“ تو میں نے میکائیلؑ کی طرف دیکھا پھر وہ چپ ہو گیا اور میں نے جان لیا کہ اب تعداد ختم ہو گئی۔ اس روایت سے صاف ثابت ہو رہا ہے کہ تعداد کی حقیقت اور اس کا انحصار مراد

لیا گیا ہے۔ (۳) اس سے بات قراءتیں مراد ہیں اور پھر اس کے بعد اتنا اور بھی اضافہ کیا ہے کہ قرآن میں ایسے کلمات بہت تھوڑے ہیں جو سات طرح پر پڑھے جاتے ہیں مثلاً "عَبْدَ الطَّاعُوْثِ" اور "لَا تَقْلُ لَهُمَا اُفْ" اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ ہر ایک کلمہ ایک یا دو تین۔ یا اس سے زائد سات طرح تک پڑھا جاتا ہے۔ مگر اس جواب کو صحیح ماننے کی شکل میں یہ مشکل آ پڑتی ہے کہ قرآن کے کلمات میں بعض کلمات ایسے بھی ہیں جن کی قراءت سات سے زائدہ وجوہ پر ہوتی ہے۔ (۴) اور یہی بات اس کی بھی صلاحیت رکھتی ہے کہ چوتھا مستقل قول قرار دیا جائے۔ (۵) اس سے وہ وجوہ مراد ہیں کہ جن کی وجہ سے قراءت میں کچھ تغائر (فرق) واقع ہوتا ہے۔ اس بات کو قتیہ نے بیان کیا ہے۔ ابن قتیہ کہتا ہے اور اس کی پہلی مثال وہ کلمہ ہے جس کی صرف حرکت بدل جاتی ہے اور اس کی صورت یا معنوں میں کوئی فرق نہیں آتا مثلاً "وَلَا يُضَارُّ كَاتِبٌ" کے فتح اور رفع دونوں کے ساتھ۔ دوسری مثال وہ کلمہ ہے جس کا فعل بدل جاتا ہے مثلاً بَعْدَ اور بَاعِدَ۔ عِیْنُ امر اور ماضی ہونے کی حالت میں۔ تیسرا وہ کلمہ جو لفظاً بدل جائے مثلاً "نَنْشُرُهَا" چوتھا وہ جو کسی قریب الحرف کے ابدال سے متغیر ہو جیسے "طَلَحَ مَنْصُوْدٌ" اور "طَلَعَ" پانچواں وہ جس میں تقدیم و تاخیر کی وجہ سے تغیر واقع ہو مثلاً "وَجَاءَتْ سَكُوْثُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ" اور "سَكْرَةُ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ" چھٹے وہ کلمہ جس کا تغیر زیادتی یا کمی کے ذریعہ ہو مثلاً "وَالذَّكْرُ وَالْاُنْثٰی" اور "وَمَا خَلَقَ الذَّكْرَ وَالْاُنْثٰی" اور ساتویں وہ تغیر جو کسی کلمہ کو دوسرے کلمہ کے ساتھ بدل دینے سے واقع ہو جیسے "كَالْعِہْنِ الْمَنْفُوْشِ" اور "كَالصُّوفِ الْمَنْفُوْشِ" اور قاسم بن ثابت نے اس قول پر اتنا اور حاشیہ چڑھایا ہے کہ جس وقت کتابت کلام الہی کی اجازت ملی تھی اُن دنوں اکثر اہل عرب نہ تو لکھنا جانتے تھے اور نہ رسم الخط سے واقف تھے بلکہ انہیں صرف حروف اور اُن کے مخارج (نکلنے کی جگہوں) کا علم تھا۔ مگر اس کا جواب یوں دے دیا گیا ہے کہ قاسم کے اس قول سے ابن قتیہ کے قول کا کمزور سمجھنا لازم نہیں آتا اس لئے کہ اس قول میں جس انحصار کا ذکر کیا گیا ہے ممکن ہے کہ وہ اتفاقیہ طور پر واقع ہو گیا ہو اور جزین نیست کہ یہ بات اس نے کسی قدر تجسس اور چھان بین کرنے سے نکالی ہے۔ لہذا یہ استقراء نام نہیں ہو سکتا اور ابوالفضل رازی نے کتاب اللواریج میں لکھا ہے کہ "کلام اختلاف کی حالت میں سات وجوہ سے زیادہ نہیں ہوتا۔ اول اسموں کا مفرد۔ تشبیہ۔ جمع۔ مذکر اور مؤنث ہونے میں مختلف ہونا۔ دوم فعلوں کی گردان کا اختلاف ماضی۔ مضارع اور امر ہونے کی جہت سے سوم اعراب کے وجوہ یعنی مرفوع۔ منصوب اور مرسوم ہونے میں اختلاف پایا جانا۔ چہارم کمی اور زیادتی کا اختلاف۔ پنجم تقدیم و تاخیر کا اختلاف۔ ششم ابدال۔ اور ہفتم لغات کا اختلاف مثلاً فتح۔ امالہ۔ ترقیق۔ تخم۔ ادغام اور اظہار وغیرہ اور یہی چھٹا قول مانا گیا ہے اور بعض لوگوں کا قول ہے کہ "اس سے ادغام۔ اظہار۔ تخم۔ ترقیق۔ امالہ۔ اشباع۔ مد۔ قصر۔ تشدید۔ تخفیف۔ تلین اور تحقیق کے ساتھ تلاوت کرنے میں کیفیت نطق مراد لی گئی ہے یعنی جس طرح پر حالات مذکورہ میں زبان سے کلمات ادا ہوتے ہیں اُس طرز ادا کا اختلاف مراد ہے اور اس کو ساتواں قول سمجھنا چاہئے۔ پھر ابن جزری کہتا ہے "میں نے صحیح۔ شاذ۔ ضعیف اور منکر ہر قسم کی قراءتوں کی چھان بین کر کے بخوبی دیکھ لیا کہ اُن سب کا اختلاف سات وجوہ کی حد سے آگے نہیں بڑھتا اور وہ اختلاف یا صرف حرکات میں بلا تغیر معنی اور صورت کے ساتھ ہوتا ہے جس طرح لفظ "الْبَحْلُ" چاروں وجوہ ضمہ۔ فتح۔ کسرہ اور جزم کے ساتھ اور لفظ "يَحْسِبُ" فتح اور کسرہ دو وجوہ کے ساتھ پڑھا جاتا ہے۔ یا صرف معنی میں تغیر ہو جاتا ہے مثلاً "فَتَلَقٰی اٰدَمَ مِنْ رَبِّہٖ"

کَلِمَاتٍ کو ”فَلَلَقَىٰ اٰدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ“ بھی پڑھتے ہیں اور اس حالت میں الفاظ کی صورت تو متغیر نہیں ہوتی مگر معنی بالکل بدل جاتے ہیں۔ یا اختلاف کا انحصار حروف میں ہوگا مگر اس طرح کہ معنی بدل جائیں اور صورت نہ بدلے۔ جس طرح ”تَبَلُّوْا“ اور ”تَتَلَّوْا“ یا اس کے برعکس یعنی معنی نہ بدلیں اور صورت بدل جائے جیسے ”الصِّرَاطُ“ اور ”السِّرَاطُ“ یا لفظ کی صورت اور معنی دونوں بدل جائیں گے جیسے ”فَامْضُوْا“ اور ”فَاسْعَوْا“ یا تقدیم و تاخیر میں اختلاف ہوگا مثلاً ”فَيَقْتُلُوْنَ“ اور ”يَقْتُلُوْنَ“ اور یا الفاظ کے حروف کی زیادتی اور کمی کا اختلاف ہوگا مثلاً ”اَوْصِيْ“ اور ”وَصِيْ“ غرض کہ یہ سات صورتیں ہیں کہ اختلاف قراءت ان کے دائرہ سے باہر نہیں جاتا۔ ابن جرزی کہتا ہے ”لیکن اظہار۔ ادغام۔ رد۔ اشمام۔ تخفیف۔ تسہیل۔ نقل اور ابدال وغیرہ کے اختلافات اُن اختلافوں میں داخل نہیں ہو سکتے جو لفظ اور معنی کی نوعیت بدل دیتے ہیں کیونکہ یہ سب صنتیں صرف کلمہ کے ادا کرنے کی نوعیت بدل دیتی ہیں مگر اُس کو ایک لفظ ہونے کے دائرہ سے کبھی خارج نہیں بتاتیں“ اور ابن جرزی کا یہ قول آٹھواں قول شمار ہوتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ تقدیم و تاخیر کی مثالوں میں سے ایک مثال یہ بھی ہے کہ جمہور کی قراءت ”وَكَذٰلِكَ يَطْبَعُ اللّٰهُ عَلٰی كُلِّ قَلْبٍ مُّتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ“ ہے مگر ابن مسعودؓ نے اس کو یوں پڑھا ہے ”عَلٰی قَلْبٍ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ“ نواں قول یہ ہے کہ اس سے متفقہ معانی کا سات جداگانہ الفاظ کے اختلافات کے ساتھ پڑھنا مراد ہے مثلاً ”اَقْبِلْ۔ تَعَالٰ۔ هَلُمَّ۔ عَجَلْ اور اُسْرِعْ اور اسی بات کی طرف سفیان بن عیینہ اور ابن جریر اور ابن وہب اور بہت سے دوسرے لوگ بھی گئے ہیں اور ابن عبدالبر نے اس قول کی نسبت اکثر علماء کی طرف ہے۔ پھر اس کی دلیل میں وہ روایت بھی مدد دیتی ہے جس کو احمد اور طبرانی نے ابی بکرہ کی حدیث سے بیان کیا ہے کہ ”جبریلؑ نے کہا ”یا محمد آپ قرآن کو ایک حرف پر پڑھئے۔ میکائیل نے کہا کہ آپ جبریل سے زیادہ حروف پر قراءت کرنے کی خواہش فرمائیے۔ یہاں تک کہ جبریل سات حروف تک پہنچ گئے“ راوی نے کہا ”ہر ایک شافی کافی ہے جب تک کسی آیت عذاب کو رحمت سے اور رحمت کو عذاب سے مخلوط نہ بنائے۔ جیسے تیرا قول تَعَالٰ۔ اَقْبِلْ۔ هَلُمَّ۔ اِذْهَبْ۔ اُسْرِعْ اور عَجَلْ یہ لفظ احمد کی روایت کے ہیں اور اس روایت کے اسناد جید ہیں اور احمد اور طبرانی نے ابن مسعودؓ سے بھی اسی طور پر روایت کیا ہے اور ابی داؤد کے نزدیک ابی کی روایت سے آیا ہے میں نے کہا ”سَمِيعًا۔ عَلِيمًا۔ عَزِيزًا اور حَكِيمًا: جب تک کوئی آیت عذاب رحمت سے اور آیت رحمت عذاب سے مخلوط نہ کرے“ اور احمد کی روایت ابی ہریرہؓ کی حدیث سے یوں بھی آئی ہے کہ ”قرآن سات حرفوں پر نازل کیا گیا“ عَلِيمًا۔ حَكِيمًا۔ غَفُورًا۔ رَحِيمًا“ اور احمد ہی عمرؓ کی حدیث سے روایت کرتا ہے کہ ”قرآن سب کا سب اُس وقت تک درست ہے جب تک کہ وہ مغفرت کو عذاب اور عذاب کو مغفرت نہ بنادے“۔ (یعنی ایسا اختلاف قراءت نہ ہو جائے جس سے ان معنوں کا فرق پڑ سکے) ان سب روایتوں کے اسناد علیٰ درجہ کے ہیں۔ ابن عبدالبر کہتا ہے ”اس حدیث کے بیان سے اُن حروف کی مثال دینا مراد ہے جن پر قرآن نازل ہوا اور یہ بتانا بھی منظور ہے کہ وہ ایسے معانی ہیں جن کا مفہوم تو متفق ہے لیکن اُن کا مسموع مختلف ہے اور اُن میں کوئی بات ایسی نہیں جس کے اندر دو متضاد معانی پائے جاتے ہوں اور نہ کوئی وجہ کسی دوسری وجہ کے معنوں سے اس طرح پر مختلف ہے کہ وہ اُس کی نفی کر دے یا اُس کے مضاد (برعکس) پڑے جیسے رحمت کہ یہ عذاب کے خلاف ہے یا اُس کا برعکس۔ پھر اُس نے ابی بن کعبؓ سے اسناد کیا ہے کہ وہ پڑھا کرتے تھے ”كُلَّمَا اٰتٰاهُمْ مَّشٰوًا فِیْهِ۔ مَرُّوْا فِیْهِ۔ سَعَوْا فِیْهِ“ اور ابن مسعودؓ پڑھتے تھے ”لِلَّذِیْنَ

آمَنُوا أَنْظِرُونَا۔ آمَهْلُونَا۔ أَخِرُونَا“ طحاوی کا قول ہے ”یہ بات اُس وقت آسانی کے لئے اجازت دینے کے طور پر تھی جب کہ اکثر صحابہ اور مسلمانوں کو لکھنے سے ناواقف ہونے اور حفظ کلام اللہ پر پوری طرح قادر نہ ہونے کے باعث ایک ہی لفظ کے ساتھ قرآن کی تلاوت دشوار گزرتی تھی مگر بعد میں جب وہ عذر زائل ہو گیا اور لکھنے اور حفظ کرنے میں آسانی پیدا ہو گئی تو یہ حکم بھی منسوخ کر دیا گیا۔ ابن عبد البر باقلانی اور دوسرے علماء نے بھی یوں ہی کہا ہے اور ابی عبید کی کتاب فضائل القرآن میں عون بن عبد اللہ کے طریق سے یہ روایت آئی ہے کہ ابن مسعودؓ نے کسی شخص کو آیت کریمہ ”إِنَّ شَجَرَةَ الزُّقُومِ طَعَامُ الْآثِمِ“ پڑھائی تو اُس شخص نے کہا ”طَعَامُ الْيَتِيمِ“ ابن مسعودؓ نے دوبارہ اُس کو صحیح لفظ بتایا لیکن یہ لفظ اُس کی زبان پر نہ چڑھا اور وہ ”الْيَتِيمِ“ ہی کہتا رہا آخر میں ابن مسعودؓ نے اُس سے کہا ”کیا تو یہ کہہ سکتا ہے“ طَعَامُ الْفَاجِرِ“ اُس آدمی نے کہا ”ہاں“ ابن مسعودؓ نے اُسے حکم دیا کہ پھر تو یہی کہہ۔ دسواں قول ہے کہ اس سے سات لغتیں مراد ہیں۔ ابو عبید۔ ثعلب۔ زہری اور بہت سے دوسرے لوگ اسی بات کے قائل ہوئے ہیں اور ابن عطیہ نے اس قول کو مختار قول قرار دیا ہے۔ بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اس روایت کو صحیح بتایا ہے اور اس کے بعد اثنا عشر بھی چڑھایا ہے کہ عرب کی زبانیں سات سے زائد ہیں۔ مگر بیہقی کے اس قول کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ دراصل عرب کی فصیح ترین زبانیں مراد ہیں اور اُن کی تعداد سات ہی ہے کیونکہ بواسطہ ابی صالح ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن کا نزول سات زبانوں پر ہوا ہے جن میں سے پانچ العجز یعنی قبیلہ ہوازن کی زبانیں ہیں اور العجز سعد بن بکر۔ جشم بن بکر۔ نصر بن معاویہ اور ثقیف کو کہتے ہیں جو سب کے سب قبیلہ ہوازن سے ہیں اور ان کو ”عُلَيَّا هَوَازِنُ“ بھی کہا جاتا ہے۔ اسی روایت کی بنا پر عمرو بن العلاء کہتا ہے کہ علیا ہوازن اور سفلی تمیم یعنی بنی دارم فصیح ترین اہل عرب ہیں“ اور ابو عبید نے دوسری وجہ پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن کعبین کی زبان پر اُترا ہے یعنی کعب قریش اور کعب خزاعہ کی زبان میں“۔ لوگوں نے ابن عباسؓ سے دریافت کیا کہ یہ کیونکر؟ ابن عباسؓ نے جواب دیا اس لئے کہ گھر (جائے سکونت) ایک ہی تھا یعنی خزاعہ کے لوگ قریش کے پڑوسی تھے اس لئے اُن پر قریش کی زبان کا سمجھنا آسان ہو گیا اور ابو حاتم بحتانی کا قول ہے کہ قرآن کا نزول۔ قریش۔ ہذیل۔ تمیم۔ ازد۔ ربیعہ۔ ہوازن اور سعد بن بکر کی زبانوں میں ہوا ہے۔ مگر ابن قتیبہ نے اس قول کو ماننے سے انکار کیا ہے اور وہ کہتا ہے کہ قرآن صرف قبیلہ قریش کی زبان میں نازل ہوا ہے اور اُس نے ابو حاتم کا قول باری تعالیٰ کے ارشاد ”وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ“ سے استدلال کر کے رد کیا ہے۔ چنانچہ اس لحاظ سے ساتوں زبانیں قریش ہی کے بطون میں منحصر ہوں گی اور اسی بات کو ابو علی الاہوازی نے بھی معتمد قرار دیا ہے۔ ابو عبید کہتا ہے کہ کچھ یہی مقصود نہیں کہ قرآن کا ہر ایک لفظ سات زبانوں پر پڑھا جاتا ہے بلکہ مدعا یہ ہے کہ ساتواں زبانیں اُس میں جفریق آئی ہیں کوئی لفظ قریش کی زبان کا کوئی ہذیل کی زبان کا اور کچھ ہوازن اور یمن وغیرہ کی زبانوں کے الفاظ ہیں۔ ہاں یہ بات ضرور ہے کہ اُس میں بعض زبانیں بہ نسبت دیگر زبانوں کے اس بارے میں زیادہ خوش قسمت ہیں کہ اُن کے الفاظ نے کلام الہی میں بہت بڑا حصہ پایا ہے اور کہا گیا ہے کہ قرآن کا نزول خاص کر ”مضر“ کی زبانوں میں ہوا۔ اس قول کے باعث عمرؓ کی یہ روایت ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن کا نزول عرب مضر کی زبان میں ہوا ہے“ اور بعض علماء نے حسب بیان عبد البر قوم مضر کے سات قبائل کی تعیین یوں کی ہے کہ وہ ہذیل۔ کنانہ۔ قیس۔ ضبہ۔ تیم۔ الرباب۔ اسد بن

خزیمہ اور قریش ہیں۔ پس یہ مضر کے قبائل سات زبانوں کا استیعاب کرتے ہیں اور ابوشامہ نے کسی شیخ سے نقل کیا ہے کہ اس نے کہا ”قرآن کا نزول پہلے قریش اور ان کے ان پڑوسی قبائل کی زبان میں ہوا تھا جو اعلیٰ درجہ کے شیریں زبان فصیح عرب تھے اور پھر تمام اہل عرب کے لئے اس کا اپنی ان زبانوں میں پڑھنا مباح کر دیا گیا جن کو وہ لوگ بولتے تھے اور ان زبانوں کے الفاظ اور اعراب مختلف تھے۔ اس سے مقصود یہ تھا کہ کسی قبیلہ کے شخص کو اپنی زبان سے دوسری زبان میں منتقل ہونے کی مشقت نہ برداشت کرنی پڑی کیونکہ ان کو خود داری کا خیال ایسا کرنے سے مانع آ سکتا تھا اور پھر اس میں فہم مطالب کی آسانی بھی مطلوب تھی“ اور کسی دوسرے شیخ نے اس قول پر اتنا اور بھی اضافہ کیا ہے کہ ”مذکورہ بالا فتوائے جواز لوگوں کی اپنی خواہش کی بنا پر نہیں دیا گیا تھا تا کہ ہر شخص جس لفظ کو چاہے اپنی زبان کے ہم معنی لفظ سے بدل لے بلکہ اس بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سننے کی رعایت کی جاتی تھی“۔ بعض علماء نے اس قول میں یہ اشکال وارد کیا ہے کہ ”اگر اسے صحیح تسلیم کر لیا جائے تو اس سے لازم آتا ہے کہ جبریل ایک ایک لفظ کو سات مرتبہ اپنی زبان سے مختلف لغات میں ادا کیا کرتے تھے“ اور اس کا جواب یہ ہے کہ اس لزوم کی دقت اس وقت ہو سکتی ہے جب کہ قرآن کے ایک ہی لفظ میں ساتوں حروف کا اجتماع ہو جائے حالانکہ ہم کہہ چکے ہیں کہ جبریل ہر ایک مرتبہ وحی لانے کی حالت میں ایک ہی حرف پر وحی لاتے تھے یہاں تک کہ سات حرف پورے ہو گئے۔ لیکن ان سب باتوں کے بعد یہ قول اس طرح پر رد کر دیا گیا ہے کہ ”عمر بن الخطاب اور ہشام بن حکیم دونوں قبیلہ قریش کے شخص اور ایک ہی زبان کے بولنے والے تھے مگر ان دونوں کی قراءت مختلف ہے۔ اور یہ بات غیر ممکن ہے کہ عمر۔ ہشام کی لغت کو برابر بتا سکیں یا اسے اپنی زبان سے ناواقف کہیں۔ لہذا یہ بات دلائل کرری ہے کہ سات حرفوں سے سات زبانوں کے علاوہ کوئی اور چیز مراد ہے۔ گیارہواں قول یہ ہے کہ سات قسمیں مراد ہیں مگر سہایت حدیثیں اس قول کی تردید کر رہی ہیں۔ پھر اس قول کے کہنے والوں نے سات چیزوں کے مقرر کرنے میں بھی اختلاف کیا ہے۔ کہا گیا ہے کہ وہ امر۔ نہی۔ حلال۔ حرام۔ محکم۔ تشابہ اور امثال ہیں اور اس کی حجت میں وہ حدیث پیش کی گئی ہے ذیہ حاکم اور بیہقی نے ابن مسعود سے روایت کیا ہے کہ رسول نے فرمایا ”پہلی کتابیں ایک ہی باب سے نازل ہوا کرتی تھیں۔ مگر قرآن سات بابوں میں سے سات حرفوں پر نازل کیا گیا ہے (جو کہ) زاجر۔ امر۔ حلال۔ حرام۔ محکم۔ تشابہ اور امثال ہیں۔ تا آخر حدیث اور بہت سے لوگوں نے اس بات کا یہ جواب دیا ہے کہ ”سابق کی دوسری ذکر کی گئی حدیثوں میں سات حرفوں سے کہیں یہ مراد نہیں لی گئی ہے کیونکہ ان حدیثوں کا طرز کلام ان کو اس بات پر محمول نہیں ہونے دیتا بلکہ وہ تو بوضاحت تمام ظاہر کرتی ہیں کہ ان کی مراد ایک کلمہ کا دو۔ تین سے سات وجہوں تک آسانی اور سہولت کی غرض سے پڑھا جانا ہے ورنہ یہ کبھی نہیں ہو سکتا کہ ایک ہی آیت میں ایک ہی چیز حلال اور حرام دونوں ہو“۔ بیہقی کا قول ہے کہ اس مقام پر سات حرفوں سے وہ انواع مراد ہیں جن پر قرآن کا نزول ہوا ہے اور سابقہ حدیثوں میں وہ زبانیں مراد تھیں جن کے ساتھ قرآن پڑھا جاتا ہے اور بیہقی کے علاوہ کسی اور شخص کا قول ہے کہ ”سات حروف کی مذکورہ بالا تاویل اس لئے سراسر غلط ہے کہ ان میں سے کسی ایک حرف کا صرف حرام اور محض حلال کے سوا کچھ اور نہ ہونا بالکل محال ہے اور یہ بھی درست نہیں ہو سکتا کہ قرآن کی قراءت اس طرح پر ہو کہ وہ سب حلال ہے یا حرام ہے یا متاثر امثال ہی ہے“۔ اور ابن عطیہ کہتا ہے امت کا اجماع ہو چکا ہے کہ سب حلال کو حرام یا حرام کو حلال قرار دینے اور مذکورہ معانی میں کچھ تغیر کر سکنے کی

بابت وسعت ملنے کی کبھی کوئی اجازت نہیں پائی گئی۔ اس لئے یہ قول ضعیف ہے۔ اور ماوردی اس قول کو غلط بتاتا ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سات حروف میں سے ہر ایک حرف کے ساتھ قراءت جائز ہونے اور ان میں سے ایک حرف کو دوسرے حرف کے ساتھ بدل لینے کو جائز فرمایا۔ لیکن اس بات پر تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ اس کے ساتھ بدل لینے کا حکام کے ساتھ بدل دینا قطعاً حرام ہے اور ابو علی الاہوازی ابو العلاء اور ہمدانی کا بیان ہے کہ حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ”زاجرو امر“ الخ ”ارشاد فرمانا ایک دوسرے کلام کا آغاز ہے یعنی اس سے یہ مراد ہے کہ ہو زاجر یعنی قرآن زاجر (روکنے والا) ہے نہ یہ کہ اس سے آپ نے حروف سبعہ کی تفسیر مراد لی ہو۔ بعض لوگوں کو اس حدیث کی وجہ سے جو وہم پیدا ہو گیا وہ تعداد کے یکساں ہونے کے سبب پیدا ہوا ہے۔ اور قائل کو وہم پیدا ہو جانے کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اسی حدیث کے بعض روایت کے طریقوں میں ”زاجراً و امراً“ نصب کے ساتھ آیا ہے جس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ قرآن ساتوں باب میں اس صفت پر نازل ہوا ہے ”ابوشامہ کہتا ہے“ احتمال ہوتا ہے کہ یہ تفسیر مذکورہ ابواب قرآن کی ہونہ کہ اس کے حروف کی یعنی (اس سے یہ مقصود ہو کہ یہ ابواب کلام میں سے سات باب اور اقسام ہیں اور خدا نے اس کو اتنے اصناف پر نازل کیا ہے یہ نہیں کیا کہ ایک ہی صنف (قسم) پر اقتصار کر جاتا جیسا کہ قرآن کے علاوہ اور آسمانی کتابوں میں کیا ہے۔“ پھر کہا گیا کہ اس سے مطلق۔ مقید۔ عام۔ خاص۔ نص۔ ممول۔ ناسخ۔ منسوخ۔ مجمل۔ مفسر اور استثناء اور اس کے اقسام مراد ہیں اور کہا گیا ہے کہ اس سے حذف۔ صلہ۔ تقدیم۔ تاخیر۔ استعارہ۔ تکرار۔ کنایہ۔ حقیقت۔ مجاز۔ مجمل۔ مفسر۔ ظاہر اور غریب کی قسمیں مراد ہیں۔ یہ قول شیدہ نے فقہاء سے بیان کیا ہے اور یہی بارہواں قول بھی ہے اور کہا گیا ہے کہ اس سے حذف۔ صلہ۔ تقدیم۔ تاخیر۔ استعارہ۔ تکرار۔ کنایہ۔ حقیقت۔ مجاز۔ مجمل۔ مفسر۔ ظاہر اور غریب کی قسمیں مراد ہیں یہ قول بھی شیدہ ہی نے اہل زبان سے روایت کی ہے اور یہی تیرہواں قول بھی ہے اور کہا گیا ہے کہ اس سے تذکیر۔ تانیث۔ شرط۔ جزاء۔ تشریف۔ اعراب۔ قسمیں اور ان کے جواب جمع۔ افراد۔ تصغیر۔ تعظیم اور اختلاف ادوات (حروف) مراد ہیں اور اس قول کو نحوی لوگوں سے نقل کیا ہے۔ پھر یہ چودھواں قول ہے اور نیز کہا گیا ہے کہ اس سے معاملات کے سات حسب ذیل اقسام مراد ہیں۔ زہد۔ قناعت یقین کے ساتھ جزم۔ خدمت خیا کے ساتھ۔ کرم۔ فتوۃ فقر کے ہوتے ہوئے۔ مجاہدہ۔ مراقبہ خوف ورجاء کے ساتھ۔ تضرع۔ استغفار رضا اور شکر کے ساتھ۔ صبر محاسبہ کے ساتھ۔ محبت اور شوق مشاہدہ کے ساتھ۔ یہ قول صوفیہ کی جانب سے بیان کیا گیا ہے اور یہ پندرہواں قول ہے۔ سولہواں قول یہ ہے کہ اس سے سات علوم مراد ہیں۔ علم انشا اور ایجاد۔ علم توحید و تنزیہ علم صفات ذات۔ علم صفات فعل۔ علم صفات غنوّ و عذاب۔ علم حشر و حساب اور علم النبوات۔“

ابن حجر کا قول ہے ”قرطبی نے ابن حبان کے واسطے سے بیان کیا ہے کہ ”أخرف السبعة“ کے معنوں میں اس قدر اختلاف بڑھا ہے کہ پینتیس اقوال تک پہنچ گیا ہے۔ لیکن قرطبی نے ان اقوال میں سے صرف پانچ قول بیان کئے ہیں اور میں نے ابن حبان کے شک اور گمان کی جگہوں پر غور کرنے کے باوجود اس بارے میں اس کے کسی کلام پر وقوف نہیں پایا۔“ میں کہتا ہوں ابن حبان کے اس بیان کو ابن النقیب نے اپنی تفسیر سے مقدمہ میں ابن حبان ہی سے بواسطہ شرف المزی فی المزی ذکر کیا ہے۔ وہ کہتا ہے ابن حبان کا بیان ہے کہ ”اہل علم نے سات حروف کے معنوں میں پینتیس مختلف باتیں کہی ہیں جو حسب ذیل ہیں:

(۱) یہ سات قسمیں زجر۔ امر۔ حلال۔ حرام۔ محکم۔ متشابہ اور امثال ہیں۔	(۱۶) امر حتم۔ امر ندب۔ نہی حتم۔ نہی ندب۔ اخبار اور اباحات۔
(۲) یہ سات قسمیں حلال۔ حرام۔ امر۔ نہی۔ زجر۔ بعد میں ہونے والی باتوں کی خبر دہی اور امثال ہیں۔	(۱۷) امر فرض۔ نہی حتم۔ امر ندب۔ نہی مرشد۔ وعد۔ وعید اور قصص۔
(۳) یہ سات قسمیں وعد۔ وعید۔ حلال۔ حرام۔ مواعظ۔ امثال اور احتجاج ہیں۔	(۱۸) ایسی سات جہتیں جن سے کلام تجاوز نہیں کرتا۔ لفظ خاص جس سے خاص ہی مراد ہو۔ لفظ عام جس سے عام ہی مراد ہو۔ لفظ عام جس سے خاص مراد ہو۔
(۴) امر۔ نہی۔ بشارۃ۔ نذارة۔ اخبار اور امثال	لفظ خاص جس سے عام مراد ہو۔ وہ لفظ جس کی تنزیل ہی اُس کی تاویل سے مستغنی بناتی ہو۔ وہ لفظ جس کا مطلب صرف علماء ہی جانتے ہیں۔ اور وہ لفظ جس کے معنی علمائے راہنہین فی العلم کے سوا کسی اور کو نہیں معلوم ہوتے۔
(۵) محکم متشابہ۔ ناسخ۔ منسوخ۔ خصوص۔ عموم اور قصص۔	(۱۹) اظہار ربوبیۃ۔ اثبات وحدانیۃ۔ تعظیم الوہیۃ۔ خدا کی عبادت گزاری کرنا۔ شرک کی باتوں سے بچنا۔ ثواب کی جانب رغبت دلانا۔ اور عذاب و سزا سے ڈرانا۔
(۶) امر۔ زجر۔ ترغیب۔ ترہیب۔ جدل۔ قصص اور مثل۔	(۲۰) سات زبانیں جن سے پانچ قبیلہ ہوازن کی اور دو تمام اہل عرب کی زبانیں ہیں۔
(۷) امر۔ نہی۔ وجد۔ علم۔ سر۔ ظہر اور بطن	(۲۱) سات متفرق لغتیں تمام اہل عرب کی کہ ان میں ہر ایک حرف کسی ایک مشہور قبیلہ کا ہے۔
(۸) ناسخ۔ منسوخ۔ وعد۔ وعید۔ رجم۔ تاویب اور انذار۔	(۲۲) سات زبانیں۔ چار۔ عجز۔ ہوازن۔ سعد بن بکر۔ جشم بن بکر۔ نصر بن معاویہ اور تین اہل قریش کی۔
(۹) حلال۔ حرام۔ افتتاح۔ اخبار۔ فضائل اور عقوبات۔	(۲۳) سات زبانیں۔ ایک زبان قریش کی۔ ایک زبان یمن کی۔ ایک زبان جرہم کی۔ ایک زبان ہوازن کی۔ ایک زبان قضاعۃ کی۔ ایک زبان تمیم کی۔ اور ایک زبان طی کی۔
(۱۰) اد امر۔ زواجر۔ امثال۔ انباء۔ عتب۔ وعظ۔ اور قصص۔	(۲۴) ایک زبان کعبین یعنی کعب بن عمر اور کعب بن
(۱۱) حلال۔ حرام۔ امثال۔ منصوص۔ قصص اور اباحات۔	
(۱۲) ظہر۔ بطن۔ فرض۔ ندب۔ خصوص۔ عموم۔ اور امثال۔	
(۱۳) امر۔ نہی۔ وعد۔ وعید۔ ایام۔ ارشاد اور اعتبار۔	
(۱۴) مقدم۔ مؤخر۔ فرائض۔ حدود۔ مواعظ متشابہ۔ اور امثال۔	
(۱۵) مقیس۔ مجمل۔ مقصی۔ ندب۔ حتم اور امثال۔	

لوی کی اور ان دونوں گھرانوں کی سات زبانیں ہیں۔
(۲۵) عربی قبائل کی مختلف لغتیں جو ایک ہی معنی میں آتی ہیں مثلاً هَلُمَّ. هَاتِ. تَعَالِ اور اَقْبِلْ.
(۲۶) سات صحابہ کی سات قراءتیں یعنی ابی بکرؓ۔ عمرؓ۔ عثمانؓ۔ علیؓ۔ ابن مسعودؓ۔ ابن عباسؓ اور ابی بن کعبؓ کی۔

(۲۷) ہمزہ امالہ۔ فتح۔ کسر۔ تقشیم۔ مد اور قصر۔
(۲۸) تصریف۔ مصادر۔ عروض۔ غریب۔ جمع۔ اور ایسی مختلف لغتیں جو سب کی سب ایک ہی شے کے بارے میں ہوں۔

(۲۹) وہ ایک کلمہ جس کا اعراب سات وجوہ پر آتا ہو مگر باوجود لفظی اختلاف کے معنی ایک ہی رہتے ہیں۔

(۳۰) امہات حروف تہجی یعنی الف۔ با۔ ج۔ د۔ ر۔ س۔ اور ع۔ کیونکہ انہی حروف پر کلام عرب کے جامع الفاظ کا دار و مدار ہے۔

(۳۱) یہ حروف سبعة پر پروردگار جل جلالہ کے اسماء کے بارے میں آئے ہیں مثلاً غَفُورٌ. رَحِيمٌ. سَمِيعٌ. بَصِيرٌ عَلِيمٌ اور حَكِيمٌ۔

(۳۲) ہر بات حروف سے حسب ذیل سات آیتیں مقصود ہیں۔ پہلی آیت ذات باری تعالیٰ کی صفات

ہیں۔ دوسری وہ آیت جس کی تفسیر کسی اور آیت میں آئی ہے۔ تیسری وہ آیت جس کا بیان حدیث صحیح میں ہوا ہے۔ چوتھی آیت انبیاء اور رسولوں کے قصہ میں۔ پانچویں آیت تخلیق اشیاء کے باب میں۔ چھٹی آیت جنت کے بیان میں اور ساتویں آیت دوزخ کے حالات میں۔

(۳۳) ایک آیت صانع تعالیٰ کی صفت میں دوسری آیت اثبات وحدانیۃ میں۔ تیسری آیت خدا کے صفات کے ثبوت میں چوتھی آیت خدا کے رسولوں کے ثبوت میں۔ پانچویں آیت اُس کی کتابوں کے ثبوت میں۔ چھٹی آیت ثبوت اسلام کے بارے میں اور ساتویں آیت کفر کے بیان میں۔

(۳۴) صفات ذات الہی کی سات جہتیں۔ وہ ذات ایزدی جس پر تکلیف (کیف میں آنا) کا وقوع نہیں ہوتا۔

(۳۵) خدا پر ایمان لانا۔ شرک سے بچنا۔ اوامر کو قائم رکھنا۔ زواجر سے دور رہنا۔ ایمان پر ثابت قدم رہنا۔ خدا کی حرام بنائی ہوئی چیزوں کو حرام ماننا۔ اور خدا کے رسولوں کی اطاعت کرنا۔

ابن حبان کہتا ہے ”اہل علم اور اہل زبان نے قرآن کے ساتھ حروف پر نازل کئے جانے کے معنوں میں مذکورہ بالا پینتیس باتیں کہی ہیں اور یہ سب اقوال اس طرح کے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے ساتھ ملتا جلتا ہونے کے علاوہ انہیں احتمالی بھی پایا جاتا ہے اور اسی لئے ان کے ماسوا بھی ایسے ہی اقوال کا احتمال کیا جاسکتا ہے“ اور مرسی کا بیان ہے کہ ان وجوہ میں سے اکثر متداخل ہیں اور نہ ان کا مستند معلوم ہوتا ہے اور نہ یہ پتا لگتا ہے کہ وہ کس سے منقول ہیں۔ نہ مجھے اس بات کا علم حاصل ہو سکا کہ ان لوگوں میں سے ہر ایک نے حروف سبعة کو اپنے بیان کئے ہوئے معنوں کے ساتھ کیوں خاص کیا؟ کیونکہ وہ سب معانی قرآن میں موجود ہیں اور میری سمجھ میں نہیں آتا کہ پھر تخصیص کے کیا معنی ہوں گے؟ اور علاوہ بریں میں ان کے حقیقی معنوں کو سمجھنے سے بھی قاصر رہا ہوں اور ان میں سے اکثر باتوں کو عمر اور ہشام بن حکیمؓ کی اس روایت سے خلاف پاتا ہوں جو صحیح میں موجود ہے کیونکہ ان دونوں صاحبوں نے قرآن کی تفسیر اور احکام میں ہرگز اختلاف

نہیں کیا ہے بلکہ اُن کا اختلاف محض حروف کی قراءت میں منحصر ہے اور لطف یہ ہے کہ بہت سے عام لوگوں نے اس روایت سے کہ ”قرآن کا نزول سات حروف پر ہوا ہے“ یہ گمان کیا ہے کہ اس سے سات قراءتیں مراد لی ہیں حالانکہ یہ ایک بہت بڑا اور نادانی کا خیال ہے۔

تنبیہ: اس بارے میں اختلاف کیا گیا ہے کہ ”آیا مصاحف عثمانیہ تمام حروف سبعہ پر مشتمل ہیں یا نہیں؟ فقہاء قاریوں اور متکلمین کی کئی ایک جماعتوں کے خیال میں عثمانؓ کے لکھوائے ہوئے مصاحف حروف سبعہ پر مشتمل نہیں ہیں اور اسی بناء پر اُن کی رائے ہوئی ہے کہ اُمت کے لئے اُن حروف میں سے کسی حرف کے نقل کرنے میں سستی اور اہمال کرنا جائز نہیں اور صحابہؓ کا اس بات پر اجماع ہے کہ عثمانؓ کے مصاحب اُن صحیفوں سے نقل کئے گئے تھے جن کو ابو بکرؓ نے لکھا تھا اور صحابہؓ نے اس بات پر بھی اجماع کر لیا تھا کہ صحف ابو بکر کے ماسوا اور جہاں کہیں قرآن کا کوئی حصہ پایا جائے وہ قابل ترک ہے۔

اور سلف سے خلف تک جمہور علماء اور مسلمانوں کے اماموں کا یہ قول چلا آتا ہے کہ مصحف عثمانؓ حروف سبعہ میں سے صرف اُن حروف پر شامل ہے جن کا احتمال اس کے رسم الخط سے ہو سکتا ہے اور یہ مصحف اُس آخری دور قرآن کا جامع ہے جس کو نبی علیہ السلام نے جبریلؑ سے فرمایا تھا اور اُسے پوری طرح پر شامل ہے حتیٰ کہ اُس کا ایک حرف بھی نہیں چھوڑا ہے۔ ابن جرزی کہتا ہے ”اور یہی وہ بات جس کا درست ہونا عیاں ہوتا ہے“ اور پہلے قول کا جواب ابن جریر کے اس بیان سے دیا جاتا ہے کہ ”قرآن کے سات حروف پر قراءت کرنا اُمت پر واجب نہ تھا بلکہ اُن کو اس بات کی اجازت اور آسانی دی گئی تھی مگر جس وقت صحابہؓ نے دیکھا کہ اُمت میں تفرقہ اور اختلاف بڑھتا جاتا ہے اور اگر انہوں نے قرآن کی قراءت میں صرف ایک ہی حرف پر اجماع نہ کیا تو آئندہ سخت دقتیں واقع ہونے کا اندیشہ ہے اس لئے انہوں نے عام اور مشہور طور پر مصحف عثمانؓ پر اتفاق کر لیا اور یہ بات مانی ہوئی ہے کہ صحابہؓ گمراہی سے معصوم تھے اور اس بات میں کوئی ترک واجب یا فعل حرام بھی نہ تھا اور اس میں کچھ شک نہیں کیا جاتا کہ آخری دور میں قرآن کے بعض حصے منسوخ کر دیئے گئے تھے اس لئے صحابہؓ کی رائے اس بات پر متفق ہوئی ہے کہ جس قدر حصوں کا آخر کے دور میں قرآن قرار پانا ثابت ہوا اُسے لکھ لیا جائے اور اس سے ماسوائے کو چھوڑ دیا جائے۔ اور ابن اُشتہ نے کتاب المصاحف میں اور ابن ابی شیبہ نے اپنی کتاب الفہا کل میں بطریق ابن سیرین۔ عبیدۃ السلمانی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”قرآن کی وہ قراءت جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سالِ فات میں اُن پر پیش کی گئی یہی قراءت ہے جس کو آج سب لوگ پڑھتے ہیں“ اور ابن اُشتہ نے ابن سیرین سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”جبریلؑ ہر سال ماہ رمضان میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک مرتبہ قرآن کا دور کیا کرتے تھے۔ مگر جب وہ سال آیا جس میں حضور سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت ہوئی تھی تو جبریلؑ نے آپؐ سے دو مرتبہ قرآن کا دور کیا۔ اس لئے علماء کا خیال ہے کہ ہماری یہ قراءت آخری دور کے مطابق ہے۔“ بغوی اپنی کتاب شرح السنۃ میں لکھتے ہیں ”کہا جاتا ہے کہ زید بن ثابتؓ اُس قرآن کے آخری دور میں حاضر رہے تھے جس کے اندر بیان کیا گیا تھا کہ کتنا حصہ قرآن کا منسوخ ہو گیا اور کس قدر باقی رہا اور زید بن ثابتؓ ہی نے اُس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے لکھ کر پھر اُسے آپؐ (ﷺ) کو سنا کر پڑھا تھا اور چونکہ زید بن ثابتؓ اُسی قرآن کو تا وقت وفات لوگوں کو پڑھاتے رہے تھے اسی واسطے ابو بکرؓ اور عمرؓ نے اُس قرآن کو قابل اعتماد مان کر جمع کر لیا اور عثمانؓ نے اُسے مصاحف میں لکھنے کی خدمت ادا کی۔

سترھویں نوع

قرآن اور اُس کی سورتوں کے نام

جا حظ کا قول ہے ”اہل عرب نے اجمالاً اور تفصیلاً اپنے کلام کے جو نام رکھے تھے خداوند کریم نے اپنی کتاب کے نام ان کے برخلاف مقرر فرمائے۔ یعنی خدا نے جملہ اپنی کتاب کا نام ”قرآن“ رکھا جس طرح اہل عرب مجموعی کتاب کو دیوان کہتے تھے اور خدا نے اپنی کتاب کے حصہ کا نام ”سورۃ“ مقرر فرمایا جیسا کہ اہل عرب ”قصیدہ“ نام رکھتے تھے اور پیوستے سے جملہ کا نام ”آیۃ“ ”بیت“ کے مقابلہ میں رکھا۔ پھر ”آیۃ“ کے آخری حصہ کو ”فاصلۃ“ کا نام ”قافیۃ“ کے بجائے عطا کیا اور ابوالمعالی عزیزی بن عبد الملک اپنی کتاب البرہان میں لکھتا ہے ”جاننا چاہئے کہ خداوند عالم نے اپنی کتاب کے پچپن نام بدین تفصیل رکھتے ہیں۔“

شمار	نام	قرآن کی وہ آیۃ جس میں وہ نام آیا ہے
۱ و ۲	کتاب اور مہین	حُم وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ ۝
۳ و ۴	قرآن اور کریم	إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ۝
۵	کلام	حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ۝
۶	نور	وَأَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا ۝
۷ و ۸	ہدیٰ اور رحمتہ	هُدًى وَ رَحْمَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ ۝
۹	فرقان	نَزَلَ الْفُرْقَانُ عَلَى عَبْدِهِ ۝
۱۰	شفاء	وَنَزَلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ ۝
۱۱	موعظۃ	قَدْ جَاءَ تَكْمٌ مُّوعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ ۝
۱۲	شفاء لساہی الصدور	شِفَاءٌ لِّمَا فِی الصُّدُورِ ۝
۱۳ و ۱۴	ذکر اور مبارک	وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ ۝
۱۵	علی	وَإِنَّهُ فِی أُمِّ الْكِتَابِ لَدُنَّا لَعَلِّیْ حَکِیْمٌ ۝
۱۶	حکمتہ	حِکْمَةٌ بِالْغَیۃِ ۝
۱۷	حکیم	تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ ۝
۱۸	مہیمن	مُصَدِّقًا لِّمَا بَیِّنَ یَدَیْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَیْهِ ۝
۱۹	حبل	وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا ۝

۲۰	صراط مستقیم	إِنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا ۝
۲۱	قیم	قِيمًا لِّنَّذِرٍ بِهِ ۝
۲۲ و ۲۳	قول اور فصل	إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ ۝
۲۴	بناء عظیم	عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ عَنِ النَّبَاِ الْعَظِيمِ ۝
۲۵ و ۲۶	احسن الحدیث مثالی	اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ ۝
۲۷ و ۲۸	اور متشابه	وَأَنَّهُ لَتَتَزَيَّلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝
۲۸	تنزیل	أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا
۲۹	روح	إِنَّمَا أَنذِرُكُم بِالْوَحْيِ ۝
۳۰	وحی	قُرْآنًا عَرَبِيًّا ۝
۳۱	عربی	هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ ۝
۳۲	بصائر	هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ ۝
۳۳	بیان	مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ۝
۳۴	علم	إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ ۝
۳۵	حق	إِنَّ هَذَا الْقُرْآنُ يَهْدِي..... ۝
۳۶	ہادی	قُرْآنًا عَجَبًا..... ۝
۳۷	عجب	إِنَّهُ لَتَذِكْرَةٌ..... ۝
۳۸	تذکرہ	اسْتَمْسِكْ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى..... ۝
۳۹	عروۃ الوثقی	وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ..... ۝
۴۰	صدق	وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ۝
۴۱	عدل	ذَلِكَ أَمْرُ اللَّهِ أَنزَلَهُ إِلَيْكُمْ ۝
۴۲	امر	مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ ۝
۴۳	منادی	هُدًى وَبُشْرَى ۝
۴۴	بشری	بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ۝
۴۵	مجی	وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ..... ۝
۴۶	زبور	كِتَابٍ فَصَّلْتُ آيَاتَهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ بَشِيرًا وَنَذِيرًا
۴۷	بشیر اور نذیر	وَأَنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ
۴۸ و ۴۹	عزیز	هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ..... ۝
۵۰	بلاغ	

۵۱	قصص	أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنُ ۝
۵۳، ۵۲	صحف اور مکرم	یہ چاروں نام ایک ہی سورۃ میں آئے ہیں
۵۵، ۵۴	اور مرفوع اور مطہر	”فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ ۝“

وجہ تسمیہ۔ قرآن کو کتاب کا نام دینے کی وجہ یہ ہے کہ اُس نے حد درجہ کی بلاغت کے ساتھ اقسامِ علوم۔ قصص اور اخبار سب کو اپنے اندر جمع کر لیا ہے اور کتاب لغت میں جمع (فراہم اوروں) کو کہتے ہیں اور ”مبین“ اس لئے نام رکھا کہ اُس نے بیان یعنی حق کو باطل سے ممتاز کر دیا ہے۔ اب رہا لفظ ”قرآن“ اُس کے بارہ میں اختلاف ہے ایک جماعت کا قول ہے کہ وہ اسم علم غیر مشتق ہے اور کلام اللہ کے لئے خاص ہے اس لئے وہ مہموز نہیں اور اسی طرح پراہن کثیر نے اُسے پڑھا ہے اور یہی بات شافعی سے بھی مروی ہے۔ بیہقی اور خطیب وغیرہ نے شافعی سے روایت کی ہے کہ ”وہ لفظ“ ”قراءت“ کو ہمزہ کے ساتھ پڑھتے تھے مگر قرآن میں ہمزہ کا تلفظ نہیں کرتے تھے۔ اور کہا کرتے تھے کہ قرآن اسم ہے اور مہموز نہیں ہے اور نہ قرآن سے ماخوذ ہے لیکن وہ کتاب اللہ کا اسم ہے جیسے توراۃ اور انجیل اُس کی کتابوں کے نام ہیں“ اور بہت سے لوگ جن میں اشعری بھی شامل ہے یہ کہتے ہیں کہ قرآن۔ قُرْنَتِ الشَّيْءُ بِالشَّيْءِ سے مشتق ہے جو اُس حالت میں کہا جاتا ہے جب کہ دو چیزوں میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ ملا دیا جائے۔ اور اُس کا نام قرآن رکھا گیا کیونکہ سورتیں آیتیں اور حروف اُس میں ہیں۔ قراء کہتا ہے کہ قرآن قرآن سے مشتق ہے کیونکہ اُس کی آیتوں میں سے بعض ایسی ہیں جو بعض دوسری آیتوں کی تصدیق کرتی ہیں اور کچھ ایسی ہیں جو کسی قدر دوسری آیتوں کے ساتھ مشابہ ہوتی ہیں اور انہی باتوں کا نام (قرآن) قرینے ہے اور ان دونوں اقوال پر بھی بلا ہمزہ رہتا ہے اور اُس کا نون اصلی قرار پاتا ہے۔ مگر زجاج کہتا ہے کہ مذکورہ بالا قول سہو کی وجہ سے کہا گیا ہے ورنہ صحیح یہ ہے کہ اس میں ہمزہ تخفیف کے لئے ترک کیا گیا ہے اور اُس کی حرکت ماقبل کے ساکن حرف کو دے دی گئی ہے۔ جو لوگ قرآن کو علم صرف کے قواعد سے مہموز قرار دیتے ہیں اُن میں بھی بہت سے اختلافات پائے جاتے ہیں۔ ایک گروہ جن میں لحنیانی بھی شامل ہے یہ کہتا ہے کہ قرآن۔ قراءت کا مصدر ہے جس طرح رجحان اور غفران مصدر ہیں اور اس کو کتاب مقرو (پڑھی گئی) کا نام اُس قاعدے سے دیا گیا جس قاعدہ کی اعتبار سے مفعول کو مصدر کے ساتھ موسوم کرتے ہیں اور دوسرے لوگ جن میں زجاج بھی شریک ہے یہ کہتے ہیں قرآن ”فَعْلَان“ کے وزن پر اسم صفت ہے اور ”قراء“ سے مشتق جس کے معنی جمع کرنا ہیں اور اُس سے آیا ہے ”قَرَأْتُ الْمَاءَ فِي الْحَوْضِ“ یعنی جمعۃ ابو عبیدہ کا قول ہے ”کلام الہی کا نام قرآن اس لئے رکھا گیا کہ اُس نے سورتوں کو باہم جمع کیا ہے“ علامہ راغب اصفہانی کہتا ہے ”ہر ایک جمع (فراہمی) کو یا ہر ایک کلام کے مجموعہ کو قرآن ہرگز نہ کہا جائے گا اور کتاب اللہ کا یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ اُس نے زمانہ ماسبق کی نازل شدہ (آسمانی) کتابوں کے تمام ثمرات (نتائج) جمع کر لئے ہیں اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس نام رکھنے کی وجہ اُس کا تمام اقسامِ علوم کو اپنے اندر فراہم کر لینا ہے“ اور قطرب نے ایک قول بیان کیا ہے کہ ”قرآن کا قرآن اس لئے نام رکھا گیا ہے کہ پڑھنے والا اُس کو اپنے منہ سے ظاہر اور واضح کرتا ہے اور قرآن کا لفظ اہل عرب کے قول ”مَا قَرَأْتُ النَّاقَةَ سَلَّاقُطًا“ سے ماخوذ ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اونٹنی نے کبھی بچہ

۱۔ میں نے پانی کو حوض میں جمع کیا۔

نہیں ذالایعنی کبھی گاہن ہی نہیں ہوئی ہے اور قرآن پڑھنے والا اس کے الفاظ کو اپنے منہ میں اٹھا کر پھر باہر نکال دیتا ہے اس لئے اس کا نام قرآن رکھا گیا۔ میں کہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں میرے نزدیک پسندیدہ قول وہی ہے جس پر شافعی نے زور دیا ہے۔

اور کلام ”کلم“ سے ماخوذ ہے جس کے معنی اثر ذالنا ہیں اس لئے کہ قرآن سننے والے کے ذہن میں ایک ایسے فائدے کو موثر بناتا ہے جو اسے پہلے سے حاصل نہ تھا۔ نور۔ اس لئے نام رکھا گیا کہ اس کے ذریعہ سے طلال و حرام کے امور معلوم ہوتے ہیں۔

بدی نام رکھنے کی وجہ اس کا حق پر دلالت کرنا ہے اور یہ تسمیہ اس طرح کا ہے جیسے مبالغہ کی عرض سے صیغہ فاعل کی جگہ پر مصدر بول دیتے ہیں۔

فرقان اس لئے نام رکھا گیا ہے کہ قرآن نے حق اور باطل کے مابین تفریق کر دی ہے۔ یہ توجیہ مجاہد نے کی ہے اور ابن ابی حاتم اس کا راوی ہے۔

شفاء نام رکھنے کا موجب اس کا دلی بیماریوں کو دور کرنا ہے جیسے کفر اور جہل پھر وہ جسمانی کسل مند یوں کو بھی دور کرتا ہے۔

ذکریوں نام دیا گیا ہے کہ اس میں نصیحتیں اور گزشتہ قوموں کے حالات بیان ہوئے ہیں۔ اس کے علاوہ ذکر عزت کو بھی کہا جاتا ہے خداوند کریم فرماتا ہے ”اِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ“ یعنی وہ تیرے اور تیری قوم کے لئے موجب عزت ہے کیونکہ انہی کی زبان میں نازل ہوا ہے۔

حکمت کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ قرآن ہر شے کو اس کے موقع اور قرینہ پر رکھنے کے معتبر قانون کے ساتھ نازل ہوا ہے یا اس لئے کہ وہ حکمت پر مشتمل ہے۔ حکیم یوں نام پایا کہ اس کی آیتیں عجیب خوبی ترتیب اور نادر معانی کے ساتھ محکم بنائی گئی ہیں اور وہ تبدیلی، تحریف، اختلاف اور بتائن کے اس میں راہ پانے سے محفوظ بنا دیا گیا ہے۔ مہیمن کی وجہ تسمیہ اس کا تمام سابقہ قوموں اور کتابوں پر شاد ہونا ہے۔ خجل نام رکھنے جانے کا باعث یہ ہے کہ جو شخص قرآن کے ساتھ تمسک (مضبوط پکڑ لینا) کرے گا وہ جنت یدہایت تک پہنچ جائے گا اور جہل کے معنی سب کے بھی ہیں۔ صراط مستقیم اس لئے نام پایا کہ وہ بلا کسی خم و پیچ کے سید تھا جنت کا راستہ ہے۔ مثانی کی وجہ تسمیہ اس میں گزشتہ قوموں کے قصوں کا بیان ہونا اس لحاظ سے وہ اپنے قبل گزر جانے والی باتوں کا ثانی (ثنی) ہے اور ایک وجہ یہ بھی بتائی گئی ہے کہ اس میں قصوں اور مواظظ کی تکرار ہوئی ہے اور کہا گیا ہے کہ اس کا نام رکھنے کا باعث یہ ہے کہ قرآن دو مرتبہ نازل ہوا ایک بار معنی کے ساتھ اور دوسری دفعہ لفظ کے ساتھ۔ معنی کا ثبوت خداوند کریم کے قول ”اِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْاُولٰٓئِ“ سے ملتا ہے اس بات کو کرمانی نے اپنی کتاب عجائب القرآن میں ذکر کیا ہے۔ روح کے ساتھ نام نہاد کا باعث یہ ہے کہ قرآن کے ذریعہ سے دل اور جان کو حیات تازہ ماتی ہے۔ نقشبہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ قرآن کا ہر ایک حصہ دوسرے حصہ کے ساتھ خوبی اور صداقت میں مشابہت رکھتا ہے۔ مجید نام رکھنے کا سبب اس کا شرف ہے۔ عزیز یوں نام پایا کہ جو شخص اس کے ساتھ معارضہ کرنے کا ارادہ کرتا ہے اس پر وہ دشوار گزرتا ہے۔ بلاش یوں نام پایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن ہی کے ذریعہ سے لوگوں کو ان احکام الہی کی

تبلیغ فرمائی جو ان کے کرنے کے واسطے دیئے گئے تھے یا جن سے وہ منع کئے گئے تھے یا اس لئے کہ قرآن میں اپنے غیر کی نسبت بہت بڑی بلاغت اور کفایت پائی جاتی ہے۔ سلفی نے اپنی کسی جزء میں لکھا ہے کہ اُس نے ابوالکرم نحوی سے اور ابوالکرم نحوی نے ابوالقاسم تنوخی سے یہ بات سنی کہ وہ کہتا تھا ”میں نے ابوالحسن رمانی سے سنا ہے جب کہ اُس سے دریافت کیا گیا کہ ہر ایک کتاب کا کوئی ترجمہ (غرض اور مفہوم) ہوتا ہے اور کتاب اللہ کا ترجمہ کیا ہے؟ تو اُس نے جواب دیا کہ اُس کا ترجمہ ”هَذَا بَلَاغٌ لِّلنَّاسِ وَلِيُنذِرُوْهُ“ ہے اور ابوشامة وغیرہ نے قولہ تعالیٰ ”وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَابْقٰی“ کے بارے میں کہا ہے کہ وہ رزق قرآن ہی ہے۔

فائدہ۔ مظفری نے اپنی تاریخ میں بیان کیا ہے کہ ابو بکرؓ نے قرآن کو جمع کیا تو انہوں نے لوگوں سے کہا کہ اس کا کوئی نام رکھو۔ بعض لوگوں نے اس کا نام انجیل تجویز کیا مگر اکثروں نے اس کو ناپسند کیا۔ پھر کسی نے سفر نام رکھنے کی صلاح دی وہ بھی اس لئے ناپسند ہوئی کہ یہودی لوگ اپنی کتاب کا یہ نام رکھتے ہیں۔ آخر میں ابن مسعودؓ نے کہا ”میں نے حبش کے ملک میں ایک کتاب دیکھی ہے جس کو لوگ مصحف کہتے تھے“۔ لہذا قرآن کا نام بھی مصحف رکھ دیا گیا“ میں کہتا ہوں۔ ابن اُشتہ کتاب المصاحف میں موسیٰ بن عقبہ کے طریق سے ابن شہاب کی یہ روایت درج کرتا ہے کہ ”جس وقت صحابہؓ نے قرآن کو جمع کر کے اوراق میں لکھ لیا تو ابو بکرؓ نے اُس کے لئے کوئی نام تجویز کرنے کی ہدایت کی اُس وقت کسی نے سفر اور کسی نے مصحف نام رکھنے کی صلاح دی کیونکہ حبش کے لوگ کتاب کو مصحف کہا کرتے تھے اور ابو بکرؓ پہلے شخص تھے جنہوں نے کتاب اللہ کو جمع کر کے اُس کا نام مصحف رکھا“۔ پھر اسی راوی نے اس روایت کو ایک دوسرے طریق پر ابن بریدہ سے بھی روایت کیا ہے اور وہ روایت اس نوع کے بعد آنے والی نوع میں درج ہوگی۔

فائدہ دوم: ابن الضریس وغیرہ نے کعبؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”توراة میں آیا ہے ”يَا مُحَمَّدُ اِنِّيْ مُنَزَّلٌ عَلَیْكَ تَوْرَةً حٰدِیْثَةً تُفْتَحُ اَعْيُنًا عُمٰیًا وَاَذَانًا صُمًّا وَقُلُوْبًا غُلْفًا“ اور ابن ابی حاتم نے قادی سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”جس وقت موسیٰؑ نے توراة کی تختیوں کو لیا تو انہوں نے عرض کیا کہ بارِ الہا میں ان تختیوں میں ایک ایسی قوم کا ذکر پاتا ہوں جس کی آسمانی کتاب اُس کے دلوں میں ہوگی لہذا تو ان لوگوں کو میری اُمت بنا خداوند پاکؑ نے ارشاد کیا ”وہ احمد کی اُمت ہے“۔ ان دونوں اقوال میں قرآن کا نام توراة اور انجیل ظاہر کیا گیا ہے مگر باوجود اس کے اس وقت قرآن پر ان ناموں کا اطلاق جائز نہیں اور یہ نام رکھنا ویسا ہی ہے جیسا کہ توراة کا نام خداوند کریم کے قول ”وَ اِذْ اَتٰیْنَا مُوسٰی الْكِتٰبَ وَالْفُرْقَانَ“ میں ”فرقان“ رکھا گیا ہے۔ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول ”خُفِّفَ عَلٰی دَاوُدَ الْقُرْآنُ“ میں زبور کا نام قرآن قرار دیا ہے۔

۱۔ یہ کتاب لوگوں کو حجت حق کا پیام ہے اور اس لئے ہے تاکہ وہ اس کے ذریعے عذاب سے ڈرائے جائیں۔

۲۔ اے محمدؐ میں تم پر ایک نئی توراة نازل کرنے والا ہوں جو نابینا آنکھوں بہرے کانوں اور غلاف چڑھے ہوئے دلوں کو کھول دے گی۔

فصل

سورتوں کے نام

عتبی کا قول ہے ”سورة“ کا لفظ بھی ہمزہ کے ساتھ اور بغیر ہمزہ دونوں طرح آیا ہے جس نے اُس کو مہموز مانا ہے وہ اُس کا ماخذ ”السُّور“ سے ”اَسَارَتْ“ یعنی اَفْضَلَتْ کو قرار دیتا ہے ”سُور“ برتن میں باقی رہ جانے والی پینے کی چیز کو کہتے ہیں۔ گویا کہ سورة قرآن کا ایک ٹکڑا ہے مگر جس شخص کے نزدیک وہ مہموز نہیں اُس نے بھی اس کو مذکورہ بالا معنوں میں داخل کیا ہے اور ہمزہ کو تسہیل کا ہمزہ قرار دیا ہے۔ بعض لوگ سورة کو سورة البناء یعنی عمارت کے ایک قطعہ سے تشبیہ دیتے ہیں اس سے یہ مدعا ہے کہ جس طرح مکان منزل بامنزل بنتا ہے اسی طرح سورتوں سے مل کر قرآن اور مصحف مکمل ہوا اور کہا گیا ہے کہ سورة کا ماخذ (سورة المدینہ) شہر پناہ ہے کیونکہ سورة اپنی آیتوں کا اس طرح احاطہ کر لیتی ہے جیسے شہر پناہ کی دیوار اُس کے مکانات کو گھیر لیتی ہے اور سوار کا لفظ بھی اس سے ماخوذ ہے کیونکہ وہ کلائی کو اپنے حلقہ میں کر لیتا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ سورة کو سورة اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ کلام اللہ ہونے کی وجہ سے مرتفع ہے اور سورة بلند منزلت کو کہتے ہیں نابغہ ذی بانی کہتا ہے:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَعْطَاكَ سُورَةً تَرَى كُلَّ مَلَكٍ حَوْلَهَا يَتَذَبَّدُ

”کیا تو نہیں دیکھتا کہ خدا نے تجھے وہ بلند منزلت دی ہے۔ جس کے گرد ہر ایک بادشاہ کو حفاظت کرتے دیکھا جاتا ہے۔“

اور کہا گیا ہے کہ یہ نام اس لئے رکھا گیا ہے کہ سورتیں ایک دوسرے پر مرکب ہیں اور اس طرح سورة کا ماخذ تَسْوَر اور چڑھنے کے معنوں میں ہوگا اور قولہ تعالیٰ ”إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ“ اسی معنی میں شامل ہوگا۔ بھری کہتا ہے سورة کی جامع اور مانع تعریف وہ (حصہ) قرآن ہے جو کسی آغاز اور خاتمہ رکھنے والی آیت پر شامل ہو اور کم از کم تین آیتوں کی ایک سورة ہوگی اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے ”سورة“ آیتوں کی اُن تعدادوں کا نام ہے جو حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ سے خاص نام کے ساتھ موسوم کی گئی ہے اور اس میں شک نہیں کہ تمام سورتوں کے نام روایت احادیث اور آثار کے ذریعہ سے ثابت ہوئے ہیں جن کو میں صرف بخوف طوالت نہیں بیان کرتا اور اس قول پر ابن ابی حاتم کی وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جسے اُس نے عکرمہ سے نقل کیا ہے کہ ”مشرکین تمسخر کے انداز سے طنزاً ”سورة البقرة اور سورة العنکبوت“ کہا کرتے تھے اس لئے خداوند کریم کا قول ”إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ“ نازل ہوا اور بعض علماء نے اس بات کو بھی ناپسند کیا ہے کہ سورة کو فلاں سورة کر کے کہا جائے کیونکہ طبرانی اور بیہقی نے انس سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ”تم لوگ سورة البقرة سورة آل عمران اور سورة النساء غرض کہ اسی طرح سارے قرآن کا نام نہ لیا کرو بلکہ یوں کہو کہ وہ سورة النساء میں بقرہ کا ذکر آیا ہے اور وہ سورة ان میں آل عمران کا ذکر آیا ہے اور اسی طرح سارے قرآن کو کہنا چاہئے۔“ اس حدیث کے اسناد ضعیف ہیں۔ بلکہ ابن جوزی نے تو اس کو موضوع ہی قرار دیا ہے۔ بیہقی کا قول ہے کہ یہ حدیث ابن عمرؓ

سے موقوفاً معلوم ہوئی ہے پھر اُس نے اُس کو صحیح سند کے ساتھ اُن سے روایت بھی کیا ہے۔ اور اس کے علاوہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سورۃ البقرہ وغیرہ کا اطلاق (کہنا) صحیح ثابت ہوا ہے۔ صحیح بخاری میں ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ”یہ وہ مقام ہے جس پر سورۃ بقرہ نازل ہوئی اور اسی وجہ سے جمہور نے اُسے ناپسند نہیں کیا ہے۔“

فصل

سورتوں کے ناموں کی تفصیل

بعض اوقات کسی سورۃ کا ایک ہی نام ہوتا ہے۔ اور یہ اکثر ہوا ہے اور گا ہے ایک سورۃ کے دو یا اس سے زائد نام بھی آئے ہیں۔ دوسری شق میں سورۃ الفاتحہ متعدد نام رکھنے والی سورۃ ہے کیونکہ اس کے بیس سے زائد نام معلوم ہوئے ہیں اور یہ بات اُس کے شرف پر دلالت کرتی ہے کیونکہ ناموں کی زیادتی مسیحی کی عزت اور مرتبت کا پتہ دیا کرتی ہے اور وہ سب نام ذیل میں درج ہوتے ہیں۔

(۱) فاتحہ الکتاب: ابن جریر نے ابن ابی ذئب کے طریق پر مقبری سے بواسطہ ابی ہریرہؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ رسالت مآب نے فرمایا ”ہی ام القرآن وہی فاتحہ الکتاب وہی السبع المثانی“ اور اُس کے ان ناموں سے موسوم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اُسی کے ساتھ مصحفوں کا افتتاح (آغاز) ہوتا ہے اور تعلیم اور نماز کی قراءت کا شروع بھی اسی سورۃ کے ذریعہ سے ہوتا ہے اور کہا گیا ہے کہ اس تسمیہ کی وجہ اُس کا سب سے پہلے نازل ہونے والی سورۃ ہونا ہے اور یوں بھی کہا گیا ہے کہ اُس کا لوح محفوظ میں لکھی جانے والی پہلی سورۃ ہونا اس نام نہاد کا موجب ہے۔ یہ بات المرسی نے بیان کی ہے اور المرسی ہی کا قول ہے کہ اُس کی یہ بات کسی نقل کی تائید کی محتاج ہے اور کہا گیا ہے کہ الحمد کے ہر ایک کلام کا آغاز ہونے کی وجہ سے اُس کو یہ نام دیا گیا اور ایک قول ہے کہ الحمد ہی سے ہر ایک کتاب شروع ہوتی ہے۔ یہ بھی المرسی ہی نے بیان کیا ہے اور اس کی تردید یوں کی ہے کہ ہر ایک کتاب کا آغاز محض الحمد سے ہوتا ہے نہ کہ ساری سورۃ سے اور پھر یہ بات بھی ظاہر ہے کہ اس کتاب سے قرآن ہی مراد ہے نہ کہ عام طور پر جنبل کتاب (ہر ایک کتاب) کیونکہ اس سورۃ کا نام ”فاتحہ القرآن“ بھی مروی ہوا ہے اور اس لحاظ سے کتاب اور قرآن دونوں لفظوں کا ایک ہی مدعا ہونا چاہئے۔ (۲) فاتحہ القرآن جیسا کہ اوپر المرسی کا قول نقل کیا جا چکا ہے۔ (۳) ام الکتاب اور ام القرآن مگر ابن سیرین اُس کا نام ام الکتاب رکھنا اور حسن اس کا نام ام القرآن رکھنا پسند نہیں کرتے اور تقی بن مخلد بھی انہی دونوں شخصوں کا ہم خیال بنتا ہے کیونکہ ام الکتاب لوح محفوظ کا نام ہے جیسا پروردگار عالم ارشاد کرتا ہے: ”وَعِنْدَهُ امُّ الْكِتَابِ“ اور ”اِنَّهُ فِي امِّ الْكِتَابِ“ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس نام سے حلال و حرام کی آیتوں کو بھی موسوم کیا گیا ہے قال اللہ تعالیٰ ”آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ امُّ الْكِتَابِ“ لیکن المرسی کہتا ہے ایک حدیث میں جو غیر صحیح ہے یوں مروی ہے کہ ”تم میں

سے کوئی شخص ام الکتاب ہرگز نہ کہے بلکہ فاتحہ الکتاب کہنا چاہئے۔ میں کہتا ہوں کہ اس حدیث کوفن کی کتابوں میں کہیں پایا نہیں جاتا بلکہ یہ روایت انہی الفاظ کے ساتھ ابن الضریس نے ابن سیرین سے کی ہے اور المرسی دھوکے میں پڑ کر اسے حدیث سمجھ بیٹھا۔ ورنہ صحیح حدیثوں میں سورۃ الفاتحہ کا یہ نام ثابت ہوا ہے۔ اس لئے کہ دارقطنی نے ابی ہریرہ کی مرفوع حدیث سے صحیح قرار دے کر یہ روایت کی ہے کہ ”جس وقت تم الحمد پڑھو تو بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھ لو کیونکہ سورۃ الحمد۔ ام القرآن۔ ام الکتاب اور سبع المثانی ہے۔“ ہاں اس کی اس وجہ تسمیہ میں اختلاف کیا گیا ہے۔ ایک قول ہے کہ یہ نام اُس کے ساتھ کتابت مصاحف کے آغاز ہونے اور اُس کے نماز میں دوسری سورۃ سے قبل پڑھے جانے کے لحاظ سے رکھا گیا ہے۔ ابو عبیدہ اپنی کتاب المجاز میں کہتا ہے اور بخاری اپنی کتاب صحیح میں اُس پر وثوق کرتا ہے کہ ”اس بات کو مانتے ہوئے یہ اشکال کیسا آ پڑتا ہے کہ اس طرح سے تو سورۃ الحمد کا نام فاتحہ الکتاب رکھا جانا زیادہ مناسب تھا نہ کہ ام الکتاب نام رکھنا اور اس اشکال کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ یہ بات اس لحاظ سے کہی گئی کہ ماں بچہ کے ظہور کی جگہ اور اُس کی اصل و بنیاد ہے۔ ماوردی کہتا ہے ”اُس کا نام یہ اس لئے رکھا گیا کہ اور جتنی سورتیں ہیں وہ سب اس کے بعد نازل ہوئی ہیں اور وہ سب سے مقدم ہے۔ اور آگے ہونے والے کو امام کہتے ہیں۔ اسی لئے نشانِ جنگ کو ”ام“ کہا جاتا ہے کیونکہ وہ آگے چلتا ہے اور تمام فوج اُس کی پیروی کرتی ہے یا انسان کی عمر کے گزشتہ سالوں کو بھی بوجہ اُن کے پہلے ہو جانے کے ام کہا جاتا ہے اور مکہ کی آبادی تمام مقاموں کی آبادی سے پیشتر ہوئی اس واسطے اُس کو ام القریٰ کہتے ہیں اور ایک یہ بھی ہے کہ ام الشیء اُس چیز کے اصل کو کہا جاتا ہے اور سورۃ الحمد قرآن کی اصل ہے اس لئے کہ اُس کے اندر تمام قرآن کی غرضیں اور اُس کے جملہ علوم اور حکمتیں موجود ہیں جیسا کہ انشاء اللہ تہتر دس نوع میں ہم اس کی توضیح کریں گے اور اُس کی اس نام نہاد کی یہ وجہ بھی بیان کی گئی ہے کہ وہ تمام سورتوں سے افضل ہے اور جس طرح قوم کے سردار کو ام القوم کہتے ہیں۔ اُسی طرح اس کو ام القرآن اور ام الکتاب کہا گیا۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ اس سورۃ کی عزت تمام قرآن کی عزت کے برابر ہے اس لئے یہ نام رکھا گیا اور کہا جاتا ہے کہ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ سورۃ اہل ایمان کی جائے پناہ اور واپسی میں مجتمع ہونے کی جگہ ہے جس طرح نشانِ فوج کو اس لئے ام کہتے ہیں کہ فوج کے سپاہی اُس کے زیر سایہ پناہ لیتے اور جمع ہوتے ہیں اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس نام نہاد کا سبب اُس کا محکم ہونا ہے اور محکمت ام الکتاب ہیں۔ (۵) قرآن العظیم احمد نے ابی ہریرہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ام القرآن کی بابت فرمایا ((هِيَ اُمُّ الْقُرْآنِ، وَهِيَ السَّبْعُ الْمَثَانِي، وَهِيَ الْقُرْآنُ الْعَظِيمُ)) اور اس کا یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ وہ اُن تمام معانی پر شامل ہے جو قرآن میں پائے جاتے ہیں۔

(۶) السبع المثانی اس نام نہاد کی وجہ اور پر کی حدیث میں وارد ہو چکی ہے اور اُس کے علاوہ بہت سی دیگر احادیث میں بھی آئی ہے۔ اب رہی یہ بات کہ اس کا سبع کیوں نام رکھا گیا تو اس کی وجہ اُس میں سات ہی آیتوں کا ہونا ہے۔ دارقطنی نے علیؑ سے یہی روایت کی ہے اور کہا گیا ہے کہ اس میں سات آداب ہیں ہر آیت میں ایک ادب مگر یہ قول بعید از عقل ہے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس نام نہاد کی وجہ اُس کا سات حروف ث۔ج۔خ۔ز۔ش۔ظ اور ف سے خالی ہونا ہے۔ لیکن المرسی کہتا ہے کہ یہ قول اس سے پہلے کے قول سے بھی بڑھ کر بودا ہے کیونکہ کسی چیز کا نام اُس بات کے لحاظ سے رکھا جاتا ہے جو اُس میں پائی جاتی ہے نہ یہ کہ اُس امر کے لحاظ سے جو اُس میں بنی نہیں اور مثانی نام رکھنے کی وجہ میں احتمال ہے کہ یہ لفظ ثناء

سے مشتق ہو کیونکہ اس سورۃ میں خداوند پاک کی ثناء ہی بیان کی گئی ہے اور احتمال کیا جاتا ہے کہ یہ لفظ ثناء سے مشتق ہو جس کی علت یہ ہے کہ خداوند کریم نے اس سورۃ کو صرف اسی اُمت کے لئے مستثنیٰ کیا اور یہ احتمال بھی ہے کہ اُس کا اشتقاق لفظ تثنیہ سے ہو کیونکہ یہ سورۃ ہر ایک رکعت میں دہرائی جایا کرتی ہے اور اس قول کی تقویت اُس روایت سے بھی ہوتی ہے جسے ابن جریر نے سند حسن کے ساتھ عمرؓ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا ”سبع المثانی فاتحہ الكتاب کو کہتے ہیں جو ہر ایک رکعت میں دہرائی جاتی ہے“ اور اس کے علاوہ حسب ذیل اقوال بھی اس کے بارے میں آئے ہیں۔ اس لئے کہ وہ دو مرتبہ نازل ہوئی اس لئے کہ اُس کی دو قسمیں ہیں ثناء اور دعا۔ اس لئے کہ جس وقت بندہ اُس کی کوئی ایک آیت پڑھتا ہے خدا اُس کو اُس بندہ کے فعل کی خبر دینے کے لئے دہراتا ہے۔ جیسا کہ حدیث میں وارد ہوا ہے۔ اس واسطے کہ اس میں فصاحت مباحی (الفاظ) اور بلاغت معانی دونوں باتیں جمع کی گئی ہیں اور اس کے ماسوا دوسرے اقوال بھی آئے ہیں۔ (۷) (الکافیہ)۔ سفیان بن عیینہ اُس کا یہی نام بیان کیا کرتے تھے کیونکہ وہ قرآن کے تمام معانی کو پوری طرح اپنے اندر جمع کر رہی ہے۔ یہ قول الکشاف میں آیا ہے اور ثعلبی کا قول ہے کہ اس نام نہاد کی وجہ اُس کا تعیض (دو آدھے کیا جانا) نہ قبول کرنا کیونکہ قرآن کی ہر ایک سورۃ کا نصف حصہ ایک رکعت میں اور دوسرا نصف دوسری رکعت میں پڑھنا جائز ہے لیکن سورۃ الفاتحہ اس طرح نہیں پڑھی جاسکتی۔ المرسی کا قول ہے ”یہ نام اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس سورۃ نے خدا اور بندہ کے حقوق بیان کر دیئے ہیں۔ (۸) (الکنز بسبب اُس کے جو پہلے اُم القرآن کے تحت میں بیان ہو چکا ہے اور یہ قول کشاف میں آیا ہے اور اُس کا یہ نام رکھنا اُس کی اُس حدیث میں بھی وارد ہو چکا ہے جس کا بیان چودھویں نوع میں ہوا ہے۔ (۹) (کافیہ)۔ اس لئے کہ وہ نماز کے اندر بغیر دوسری سورۃ ملانے کے لئے بھی کافی ہو جاتی ہے مگر دوسری سورۃ بغیر اُس کے ساتھ ملانے کی کفایت نہیں کرتی۔ (۱۰) (الاساس)۔ اس لئے کہ قرآن کی اصل اور اُس کی پہلی سورۃ ہے۔ (۱۱) (نور) (۱۲ و ۱۳) سورۃ الحمد اور سورۃ الشکر۔ (۱۴ و ۱۵) سورۃ الحمد الاولیٰ اور سورۃ الحمد القصریٰ۔ (۱۶ و ۱۷) الراقیۃ۔ الشفاء اور الشافیۃ ان ناموں کی وجہ تسمیہ خواص سورتہائے قرآن کی نوع میں درج ہونے والی حدیثوں سے معلوم ہوگی۔ (۱۹) سورۃ الصلاۃ۔ اس لئے کہ نماز اس سورۃ پر موقوف ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ اس سورۃ کا ایک نام صلاۃ بھی ہے بوجہ اس حدیث قدسی کہ ((قُسِمَتِ الصَّلَاةُ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِ نَصْفَيْنِ)) یعنی سورۃ۔ المرسی کہتا ہے ”یہ اس لئے کہ سورۃ الفاتحہ نماز کے لوازم میں سے ہے اور یہ نام نہاد اس طرح کا ہے جس طرح کسی شئی کا نام اُس کے لازم کے نام پر رکھ دیا جائے اور یہی بیسواں نام بھی ہے۔ (۲۱) سورۃ الدعاء۔ کیونکہ دعا اس میں شامل ہے اور قولی باری تعالیٰ ”اهْدِنَا“ دعا ہی کے لئے آیا ہے۔ (۲۲) سورۃ السواءل۔ اسی وجہ سے امام فخر الدین نے اس کا ذکر کیا ہے۔ (۲۳) سورۃ تسلیم المسئلۃ (سوال سکھانے کی سورۃ) المرسی کہتا ہے ”یہ اس لئے کہ اس میں سوال کے طریقے بتائے گئے ہیں اور سوال سے پہلے ثناء کو آغاز کیا گیا ہے۔ (۲۴) سورۃ المناجاة اس لئے کہ بندہ اپنے پروردگار سے اُس کے قول ”إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ“ کے ساتھ مناجات کیا کرتا ہے۔ (۲۵) سورۃ التفویض۔ بوجہ اس کے کہ قول باری تعالیٰ ”وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ“ میں بندہ کا اپنا تمام معاملہ خدا کے حوالہ کر دینا شامل ہے۔ یہ سب پچیس نام ہیں جو میں نے بڑی محنتوں سے معلوم کئے اور میری اس کتاب سے پہلے کسی اور کتاب میں یہ سب نام سورۃ

الفتح کے جمع نہیں ہوئے تھے۔

سورة البقرة: خالد بن معدان اس کو فسطاط القرآن کہا کرتا تھا۔ مسند الفردوس میں مرفوع حدیث آئی ہے اُس میں یہ نام وارد ہوا ہے اور اس کی علت سورة کی بڑائی اور اُس میں اتنے احکام کا جمع ہونا ہے جو اُس کے سوا کسی دوسری سورة میں نہیں ہیں اور مستدرک کی حدیث میں اس کا نام سنام القرآن آیا ہے اور سنام ہر چیز کی بلند اور بالائی حصہ کو کہتے ہیں۔

آل عمران: سعید بن منصور نے اپنے سنن میں ابی عطف سے روایت کی ہے کہ ”آل عمران کا نام توراة میں ”طیة“ آیا ہے“ اور صحیح مسلم میں اس کا اور سورة البقرة دونوں کا نام الزہراوین بیان کیا گیا ہے۔ المائدہ۔ اس کے نام العقود اور المنقذہ بھی ہیں۔ ابن الغرس کہتا ہے ”یہ اس لئے کہ یہ سورة اپنے یاد رکھنے والے کو عذاب کے فرشتوں سے نجات دلوادیتی ہے۔ الإنفال۔ ابوالشیخ۔ سعید بن جبیر سے روایت کرتا ہے کہ سعید نے کہا ”میں نے ابن عباسؓ سے کہا ”سورة الانفال؟“ تو انہوں نے جواب دیا ”یہ سورة بدر ہے“۔ براءة۔ اس کا نام التوبہ بھی ہے کیونکہ اس میں اللہ پاک فرماتا ہے ”لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ.....“ اور فاضل بھی اس کا نام ہے بخاری نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے۔ انہوں نے کہا میں نے ابن عباسؓ سے دریافت کیا ”سورة توبہ؟“ تو انہوں نے فرمایا ”توبہ نہیں بلکہ یہ فاضل (رسوا کرنے والی ہے) اس سورة میں برابر وَمِنْهُمْ اس کثرت سے نازل ہوا کہ ہمیں گمان پیدا ہو گیا اب ہم میں سے کوئی ایسا شخص باقی نہ رہے گا جس کا ذکر اس سورة میں نہ کیا جائے گا“ اور ابوالشیخ نے عکرمہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”عمرؓ کہتے تھے سورة براءة کی تزیل سے اُس وقت تک فراغت نہیں ملی جب تک کہ ہم نے یہ گمان نہیں کر لیا کہ اب ہم میں سے کوئی ایسا شخص باقی نہ رہے گا جس کی بابت اس سورة میں کوئی آیت نہ نازل ہو اور اُس کا نام سورة الفاضلہ اور سورة العذاب رکھا جاتا تھا“۔ حاکم نے مستدرک میں حذیفہؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”تم جس سورة کا نام التوبہ رکھتے ہو یہی سورة العذاب ہے“ اور ابوالشیخ نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ ”عمر بن الخطابؓ کے روبرو جس وقت سورة براءة کا ذکر آ جاتا اور اُس کا نام سورة التوبہ لیا جاتا تو وہ کہتے ”یہ تو عذاب سے زیادہ قریب ہے جب تک یہ حالت نہیں ہو گئی کہ (صحابہ) لوگوں میں سے کسی کا بھی باقی بچ رہنا مشکل ہونے لگا اُس وقت تک اس سورة کا نزول بند نہیں ہوا“ اور اُس کا نام مقشقة بھی ہے ابوالشیخ۔ زید بن اسلم سے روایت کرتا ہے کہ ”کسی شخص نے ابن عمرؓ کے سامنے سورة التوبہ کا نام لیا تو انہوں نے کہا ”قرآن کی سورتوں میں سے سورة توبہ کون سی ہے؟“ اُس شخص نے کہا ”براءة“ ابن عمرؓ یہ سن کر بولے ”اور کیا اُس نے لوگوں کے ساتھ برے سلوک کئے تھے وہی تو نہیں؟ ہم تو اُسے المقشقة کہا کرتے تھے یعنی نفاق سے بری کرنے والی اور برے لوگوں کو الٹ کر رکھ دینے والی“۔ ابوالشیخ ہی عبید بن عمیر سے روایت کرتا ہے کہ اُس نے کہا ”اس سورة کا نام ”براءة المنقرة“ لیا جاتا تھا کیونکہ اُس نے مشرکین کے دلوں کی گڑی ہوئی باتیں کھود کر دکھائی تھیں اور اس کو اَلْبَحْثُ (فتح باء کے ساتھ) بھی کہتے تھے“۔ حاکم نے مقدادؓ سے روایت کی ہے کہ اُن سے کہا گیا ”اگر تم (اس سال شریکو جہاد ہونے سے بیٹھ رہو تو اچھا ہو۔ مقدادؓ نے جواب دیا ”ہم پر بحوث آ گئی ہے یعنی سورة براءة..... تا آخر حدیث اور اسی کا نام الحافره بھی ہے اس کو ابن الغرس نے ذکر کیا ہے کیونکہ اُس نے منافق لوگوں کے دلوں کے راز فاش کر دیئے تھے اور البیثرة بھی اسی کو کہتے ہیں۔ ابن ابی حاتم نے قتادہؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”اس سورة کا نام الفاضلہ رکھا جاتا تھا منافقین کی رسوا

کرنے والی اور اس کو المیثرة بھی کہا جاتا تھا اُس نے منافق لوگوں کے عیبوں اور اُن کے اندرونی مکروں کا پردہ فاش کر دیا تھا۔ اور ابن الغرس نے اس کا ایک نام المیثرة بھی بیان کیا ہے اور میں اس کو غلطی سے منقرۃ کی جگہ لکھ جانے والا نام گمان کرتا ہوں لیکن اگر یہ صحیح ہو تو اس سورۃ کے پورے دس نام ہو جائیں گے۔ پھر بعد میں میں نے المبعثرة بھی خاص سخاوی کے قلم سے اُس کی کتاب جمال القراء میں لکھا ہوا دیکھا اور اُس نام نہاد کی علت اُس نے یہ بیان کی ہے کہ اس سورۃ نے منافق لوگوں کے راز پر اگندہ کر دیئے اور سخاوی نے اسی کتاب میں اس سورۃ کے ناموں پر المُنْخِزِیۃ. المُنْکِلۃ. المُشْرِدۃ اور المُدْمِدۃ کا بھی اضافہ کیا ہے۔

سورۃ النحل: قتادہ کا قول ہے اس کو سورۃ النعم بھی کہا جاتا ہے۔ اس قول کی روایت ابن ابی حاتم نے کی ہے ابن الغرس اس نام نہاد کی علت یہ قرار دیتا ہے کہ خدا نے اس سورۃ میں اپنی اُن نعمتوں کو گنایا ہے جو اُس نے بندوں کو دے رکھی ہیں۔ الاسراء اس کا نام سورۃ سبحان اور سورۃ بنی اسرائیل بھی رکھا جاتا ہے۔ سورۃ الکہف اس کو اصحاب کہف کی سورۃ کہتے ہیں یہ بات اُس حدیث میں آئی ہے جس کی روایت ابن مردویہ نے کی ہے اور بیہقی نے مرفوعاً ابن عباسؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”اس سورۃ کا نام توراة میں الحاکمہ آیا ہے اس لئے کہ یہ اپنے پڑھنے والے شخص اور آتش دوزخ کے مابین حاجت ہو کر اُسے بچا لیتی ہے“ اور بیہقی اس حدیث کو منکر بتاتا ہے۔ ط۔ سورۃ الکیم بھی کہلاتی ہے۔ اس بات کو سخاوی نے جمال القراء میں بیان کیا ہے۔ الشعراء۔ امام مالک کی تفسیر میں اس کا نام سورۃ الجامعہ درج ہے۔ النمل اس کو سورۃ السلیمان بھی کہتے ہیں۔ السجدۃ۔ اس کا نام المصاحح بھی ہے۔ فاطر۔ سورۃ الملائکہ بھی کہلاتی ہے۔ یاسین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو قلب القرآن کا نام بھی عطا کیا۔ اس بات کی روایت ترمذی نے انسؓ کی حدیث سے کی ہے اور بیہقی نے مرفوع طور پر ابی بکرؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”سورۃ یاسین توراة میں ”المُسمِئۃ“ کے نام سے یاد کی گئی ہے وہ اپنے پڑھنے والے کو دنیا اور آخرت کی دونوں خوبیوں سے بھر دیتی ہے اور المدافعة اور القاضیۃ بھی کہلاتی ہے کیونکہ وہ اپنے صاحب کو ہر ایک برائی سے بچاتی ہے اور اُس کی جملہ حاجتیں پوری کر دیتی ہیں“۔ بیہقی کہتا ہے ”یہ حدیث منکر ہے“۔ الزمر۔ اس کو سورۃ الغرف بھی کہا جاتا ہے۔ غافر۔ اس کا نام سورۃ الطول اور سورۃ المؤمن بھی آیا ہے کیونکہ اسی سورۃ میں خداوند کریم فرماتا ہے ”وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّفْصَلَتْ اِس کا نام سورۃ السجدۃ اور سورۃ المصاحح بھی آیا ہے۔ الجاثیۃ۔ اس کا نام الشریعۃ اور سورۃ الدھر بھی آیا ہے۔ اس بات کو کرمانی نے کتاب عجائب القرآن میں ذکر کیا ہے۔ سورۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اسی کا نام القتال بھی وارد ہوا ہے۔ ق۔ الباسقات بھی کہلاتی ہے۔ اقتربت۔ اس کو القمر بھی کہتے ہیں۔ اور بیہقی نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ”اس سورۃ کا نام توراة میں المُبِیِّنۃ آیا ہے اس لئے کہ یہ اپنے یاد رکھنے والے شخص کا چہرہ اُس دن اُجلا اور روشن بنائے گی جس دن سب منہ سیاہ ہوں گے“۔ بیہقی اس کو منکر بتاتا ہے۔ الرحمن۔ ایک حدیث میں جس کو بیہقی نے علیؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے اس کا نام عروس القرآن وارد ہوا ہے۔ الجادلۃ۔ ابی بن کعبؓ کے مصحف میں اس کا نام الظہار درج ہے۔ الحشر۔ بخاری۔ سعید بن جبیر سے روایت کرتے ہیں کہ سعید نے کہا ”میں نے ابن عباسؓ کے روبرو سورۃ الحشر کا نام لیا تو اُنہوں نے فرمایا سورۃ بنی النضیر کہو“۔ ابن حجر کا قول ہے ”یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن عباسؓ نے اس سورۃ کا نام الحشر نام رکھنا اس خیال سے ناپسند کیا کہ کہیں لوگ اُس کو القیامۃ نہ سمجھ لیں کیونکہ ا۔ م پر ”حشر“ کے لفظ سے بنی

النصیر یہودیوں کا جلا وطن کیا جانا مراد ہے۔ ”الْمُمْتَحِنَةُ“ ابن حجر کا قول ہے۔ اس تسمیہ کی نسبت مشہور یہ ہے کہ حرف ”ح“ کو زبر پڑھا جائے مگر کبھی اُسے کسرہ بھی دے دیا جاتا ہے اس لئے پہلی شکل میں یہ نام اُس عورت کی صفت میں ٹھہرے گا۔ جس کے بارے میں یہ سورۃ نازل ہوئی اور دوسری صورت میں خود سورۃ کی صفت بن جائے گا جس طرح کہ سورۃ براءۃ کو فاضحہ کہا گیا ہے اور جمال القراء میں اس کے نام سورۃ الامتحان اور سورۃ المرة لکھے ہیں۔ البصف۔ اسی کا نام سورۃ الحوار کین بھی آیا ہے۔ الطلاق۔ اس کو سورۃ النساء القصری بھی کہتے ہیں۔ ابن مسعودؓ نے اس کا یہی نام رکھا ہے اور بخاری وغیرہ نے اس حدیث کی روایت کی ہے مگر داؤدی اُسے منکر بتاتا اور کہتا ہے ”میں ابن مسعودؓ کے اس قول ”القصری“ کو محفوظ نہیں پاتا اور قرآن کی کسی سورۃ کے بارے میں قصری یا صغریٰ نہیں کہا جاتا“۔ ابن حجر کہتا ہے ”داؤدی بکایوں کہنا ثابت شدہ حدیثوں کی بلا سند تردید کرنا ہے۔ ورنہ طول یا قصر ایک نسبتی امر ہے اس لئے کہ بخاری نے زید بن ثابت سے روایت کی ہے کہ انہوں نے ”طولی الظولتین“ کہہ کر اس سے سورۃ الاعراف مراد لی ہے“۔ التحريم۔ اس کو سورۃ المحترم اور لم تحرم بھی کہا جاتا ہے۔ تبارک۔ سورۃ الملک بھی کہلاتی ہے اور حاکم وغیرہ نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”اس کا نام توراة میں سورۃ الملک ہے اور یہی مانعہ ہے۔ عذاب قبر سے بچانے والی اور ترمذی نے ابن عباسؓ کی حدیث سے مرفوعاً حدیث روایت کی ہے کہ ”اسی سورۃ کو مانعہ اور اسی کو منجیۃ عذاب قبر سے نجات دینے والی بھی کہتے ہیں“ اور عبید کے مسند میں ایک حدیث کی بنا پر وارد ہوا ہے ”یہی سورۃ منجیۃ اور مجادلۃ ہے یہ قیامت کے دن اپنے قاری کو نجات دلانے کے واسطے خدا کے روبرو بحث کرے گی۔ ابن عساکر کی تاریخ میں انسؓ کی حدیث سے وارد ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سورۃ کا نام منجیۃ رکھا اور طبرانی نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اس سورۃ کا نام المانعہ رکھتے تھے“ اور جمال القراء میں اس کا نام الواقیۃ اور المناعۃ بھی درج ہے۔ سأل۔ اس کا نام المعارج اور الواقع بھی رکھا جاتا ہے۔ غم۔ اس کو سورۃ النبأ اور المعصرات بھی کہتے ہیں۔ لَمْ یَكُنْ سورۃ اہل کتاب بھی اس کا نام ہے یہ نام ابی بن کعبؓ کے مصحف میں درج ہے اور سورۃ البینۃ۔ سورۃ القیامۃ۔ سورۃ البریۃ اور سورۃ الانفاک بھی نام آئے ہیں۔ یہ بات جمال القراء میں مذکور ہے۔ اذایت۔ سورۃ الدین اور سورۃ الماعون بھی کہلاتی ہے۔ الکافرون المشقشہ بھی کہلاتی ہے۔ اس بات کو ابن ابی حاتم نے زرارۃ بن اوئی سے روایت کیا ہے اور جمال القراء میں بیان آیا ہے کہ اسی کا نام سورۃ العبادۃ بھی ہے۔ اسی کتاب میں آیا ہے کہ سورۃ النصر کو اس لحاظ سے سورۃ التودیع بھی کہتے ہیں کہ اُس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی جانب اشارہ ہے۔ اور سورۃ تبت کا نام سورۃ المسد بھی ہے اور سورۃ الاخلاص کا نام سورۃ الاساس بھی آیا ہے۔ اس لحاظ سے کہ اُس میں توحید باری تعالیٰ بیان کی گئی ہے جو دین کی بنیاد ہے اور سورۃ الفلق اور الناس کا نام المعوذتان اور المشقشہ بھی آیا ہے اور آخر نام اہل عرب کے قول ”نَحْطِيبُ مُشَقِّشِقُ“ سے ماخوذ ہے۔

تنبیہ: زرکشی اپنی کتاب البرہان میں کہتا ہے ”سورتوں کے متعدد ناموں کی نسبت یہ تخلیقات کرنا سزاوار ہے کہ آیا یہ اسماء روایت احادیث نبویہ سے ثابت ہوئے ہیں یا مناسبت معانی کا لحاظ کر کے رکھ لئے گئے ہیں؟ اگر دوسری شق صحیح مانی

جائے تو ایک سمجھ دار شخص اس بات سے بے خبر نہ ہوگا کہ ہر ایک سورۃ میں بکثرت معانی ایسے موجود ہیں جو اپنے لحاظ سے اُس سورۃ کا ایک جداگانہ نام مشتق کرانے کے خواہاں نظر آسکتے ہیں اور یہ بات درست نہیں، پھر وہ کہتا ہے ”لہذا اب اس بات پر غور کرنا مناسب ہے کہ ہر ایک سورۃ کا اسی نام کے ساتھ کیوں اختصاص ہوا جو اُس کا نام رکھا گیا ہے؟ اہل عرب کسی چیز کا نام رکھنے کے بارے میں اس بات کا خیال رکھتے ہیں کہ وہ نام اُسی شے کے کسی ایسے عجیب و غریب خلقی امر یا وصف سے ماخوذ ہو جو اُسی کے ساتھ مختص ہے یا وہ نام مسکئی کو دیکھنے کے والے واسطے اُس (مسکئی) کے جلد ادراک کر دینے اور اس (مسکئی) کے ساتھ اکثر اور محکم ترین طور پر پائے جانے کی خصوصیتوں میں سے کسی خصوصیت کے ساتھ ممتاز ہو سکے۔ اسی اعتبار سے وہ (اہل عرب) کسی پورے کلام یا طویل قصیدہ کا نام اُسی مشہور شے کے ساتھ رکھتے ہیں جو اُس (کلام یا قصیدہ) میں موجود ہو اور اسی بنا پر قرآن کی سورتوں کے نام بھی مقرر ہوتے ہیں۔ مثلاً سورۃ البقرۃ کو یہ نام اس لئے ملا کہ اس میں بقرہ (گائے) کا قصہ اور اُس کی حیرت انگیز حکمت مذکور ہے۔ سورۃ النساء کے اُس نام سے موسوم ہونے والے کی علت اُس کے اندر عورتوں کے متعلق احکام کا بکثرت وارد ہونا ہے۔ سورۃ الانعام کی وجہ تسمیہ اُس کے اندر چوپایہ جانوروں کے مفصل حالات کا بیان ہے ورنہ یوں ”انعام“ کا لفظ بہت سی سورتوں میں آیا ہے مگر جو تفصیل اس سورۃ کی آیت ”وَمِنَ الْأَنْعَامِ حُمُولَةٌ وَفَرَسًا.....“ الی قولہ تعالیٰ ”أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ“ میں آئی ہے وہ کسی دوسری سورۃ میں ہرگز مذکور نہیں ہوئی جس طرح کہ عورتوں کا ذکر بھی متعدد سورتوں میں آیا ہے لیکن جس قدر بار بار اور اُن کے احکام کا مشرح بیان خاص سورۃ النساء میں کیا گیا ہے اتنا کسی اور جگہ نہیں ہوا ہے اور اسی طرح سورۃ المائدہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ مائدہ کا ذکر اُس کے سوا کسی اور سورۃ میں آیا ہی نہیں اسی لئے اُس کا نام بھی اُسی شے کے ساتھ رکھا گیا جو اُسی کے لئے خاص ہے اگر کوئی یہ کہے کہ سورۃ ہود میں نوح۔ صالح۔ ابراہیم۔ لوط۔ شعیب اور موسیٰ علیہم السلام کے ذکر بھی آئے ہیں پھر کیا وجہ ہے کہ وہ صرف ہود کے نام سے مخصوص کر دی گئی؟ حالانکہ اُس میں نوح کا قصہ زیادہ طویل اور مکمل طور سے آیا ہے تو اس کے جواب میں کہا گیا ہے کہ یہ قصے تو سورۃ الاعراف۔ سورۃ ہود اور سورۃ الشعراء میں بہ نسبت دوسری سورتوں کے زیادہ تفصیل اور استیعاب کے ساتھ بار بار وارد ہوئے ہیں مگر ان تینوں میں سے کسی ایک میں بھی ہود کا ذکر اتنی تفصیل اور تکرار کے ساتھ ہرگز نہیں آیا جتنا خاص اُن کی سورۃ میں آیا ہے کہ اُس میں چار جگہ اُن کا نام آیا ہے اور تکرار اُن اسباب میں سب سے قوی سبب ہے جن کو ہم نے سورۃ کی وجہ تسمیہ میں بیان کیا ہے اور اب بھی اگر کوئی اعتراض کرے کہ نوح کا نام اس سورۃ میں چھ بار آیا ہے اس لئے تکرار کا فیصلہ اُن کے حق میں ہونا چاہئے تھا۔ تو اُس کا جواب یہ ہے کہ جس حالت میں نوح اور اُن کی قوم کا ذکر ایک علیحدہ اور مستقل سورۃ میں اس طرح آچکا ہے کہ اس بیان کے سوا اُس میں کوئی اور بات آئی ہی نہیں اور وہ سورۃ اُنہی کے نام سے موسوم بھی ہے۔ اس لئے بہتر یہی تھا کہ جس سورۃ کو اُن کے قصہ کے ساتھ خصوصیت ہے وہی اُن کے نام سے موسوم نہ ہو یہ کہ جس سورۃ میں اُن کا اور دوسرے انبیاء کا ذکر ایک ساتھ آیا ہے اُسے اُن کا نام دیا جائے۔“

میں کہتا ہوں اس مقام پر یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ ”جن سورتوں میں انبیاء کے قصص بیان ہوئے ہیں اُن میں سے اکثر سورتوں کو انہی انبیاء کے نام سے موسوم کیا گیا ہے مثلاً سورۃ نوح۔ سورۃ ہود۔ سورۃ ابراہیم۔ سورۃ یونس۔ سورۃ آل عمران۔ سورۃ طہ۔ سلیمان۔ سورۃ یوسف۔ سورۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔ سورۃ مریم۔ سورۃ لقمان اور سورۃ المؤمن۔ نیز اُسی

طرح جن سورتوں میں اقوام کے حالات مذکور ہیں اُن کو انہی اقوام کے نام سے موسوم کیا گیا ہے جیسے سورۃ بنی اسرائیل۔ سورۃ اصحاب الکہف۔ سورۃ الحجر۔ سورۃ سبا۔ سورۃ ملائکہ۔ سورۃ الجن۔ سورۃ المنافقین اور سورۃ المطففین۔ مگر باوجود اس کے موسیٰ کے نام سے کسی علیحدہ سورۃ کو موسوم نہیں کیا گیا حالانکہ اُن کا ذکر قرآن میں نہایت کثرت کے ساتھ آیا ہے یہاں تک کہ بعض علماء نے تو یہ کہہ دیا کہ قرآن قریب قریب کل موسیٰ علیہ السلام ہی کے ذکر کے لئے وقف معلوم ہوتا ہے اور اُن کے نام سے موسوم کرنے کے واسطے ط۔ القصص اور الاعراف کی تینوں سورتوں میں سے کوئی ایک سورۃ بہترین سورۃ تھی کیونکہ جس تفصیل کے ساتھ موسیٰ کا ذکر ان میں آیا ہے اُس قدر مفصل حال کسی اور سورۃ میں نہیں مذکور ہوا۔ پھر اسی انداز پر آدم کا ذکر متعدد سورتوں میں ہے مگر اُن کے نام سے کوئی سورۃ موسوم نہیں کی گئی۔ گویا محض سورۃ الانسان پر اکتفا کر لیا گیا یا ایسے ہی ذبح کا تذکرہ کہ اُس کی وجہ سے سورۃ الصافات کو اُن کا نام نہیں ملا۔ یا داؤد کا قصہ سورۃ ص میں مذکور ہوا ہے مگر اُسے اُن کے نام سے موسوم نہیں بنایا گیا۔ لہذا اس بات کی حکمت پر غور کرنا ضروری ہے مگر میں نے بعد میں سخاوی کی کتاب جمال القراء کا مطالعہ کیا تو اُس میں نظر آیا کہ سورۃ ط کا نام سورۃ الکیم بھی ہے اور ہڈی نے اپنی کتاب الکامل میں درج کیا ہے کہ اس کا نام سورۃ موسیٰ بھی ہے اور سورۃ ص کا نام سورۃ داؤد بھی اُس میں درج تھا۔ پھر میں نے جبری کے کلام میں دیکھا کہ سورۃ الصافات کا نام سورۃ الذبح بھی ہے۔ مگر یہ بات کسی اثر کے سند لانے کی محتاج ہے۔

فصل

جس طرح پر ایک ہی سورۃ کے کئی نام رکھے گئے ہیں اسی طرح بہت سی سورتوں کے ایک ہی نام بھی آئے ہیں۔ اس قول کے اعتبار پر جو کہ سورتوں کے آغاز اُن کے نام ہوا کرتے ہیں مثلاً الم اور الم۔ نام رکھی جانے والی سورتیں۔ فائدہ: سورتوں کے نام کے اعراب۔ ابو حیان نے شرح التسهيل میں بیان کیا ہے ”سورتوں کے وہ نام جو کسی ایسے جملہ کے ساتھ رکھے گئے ہیں جن میں حکایت قول پائی جاتی ہے مثلاً ”قُلْ اَوْحٰی“ اور ”اَتٰی اَمْرُ اللّٰہِ“ یا وہ نام جو کسی ضمیر نہ رکھنے والے فعل کے ساتھ رکھے گئے ہیں۔ اُن کو غیر منصرف کا اعراب دیا جاتا ہے مگر جس نام کے آغاز میں ہمزہ وصل ہوگا تو اُس کا الف قطعی بنا کر اُس کی ”ة“ کو حالت وقف میں ”ه“ سے بدل دیں گے اور وہ صورت وقف ہی کی طرح ”ه“ لکھی بھی جائے گی۔ جس طرح تم کہو ”قَرَأْتُ اِقْتِرَبَةً“ تو اُس کو حالت وقف میں ”اِقْتَرَبَہ“ بولو گے۔ سورتوں کے اسماء کو معرب قرار دینے کی وجہ اُن کا اسم بن جانا ہے اور اسم اُس وقت تک مبنی نہیں ہوتا جب تک کہ اُس کے مبنی ہونے کا کوئی موجب نہ ہو۔ اور ہمزہ وصل کو قطعی کر دینے کی علت یہ ہے کہ اسموں پر ہمزہ وصل نہیں آتا مگر چند محفوظ الفاظ اس قید سے مستثنیٰ ہیں اور اسماء سور کو اُن پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ اور ”ه“ کو حالت وقف میں ”ه“ سے بدل دینے کی وجہ یہ ہے کہ اب اُس کا حکم تانیث کی ”ه“ کی طرح ہو گیا جو اسماء میں آتی ہے اور اُس کا یہی حکم ہے۔ پھر لکھنے میں بھی اُسے ”ه“ لکھنا اس وجہ سے ضروری ہوا کہ خط بھی اکثر اوقاف وقف کے تابع ہوتا ہے اور جن سورتوں کے نام فی الواقع اسم ہیں تو جبکہ وہ حروف تہجی میں سے ہوں اور ایک ہی حرف ہوں پھر اُن کی جانب لفظ سورۃ کو مضاف بھی کیا جائے اس حالت میں ابن عصفور کے نزدیک وہ موقوف ہوں گے یعنی اُن میں اعراب نہ ہوگا اور شلو بین کے نزدیک اُن میں دونوں وجہیں جائز ہوں گی اول

وقف اور دوم اعراب۔ پہلی وجہ یعنی وقف جس کو (اصطلاح میں) حکایت کہتے ہیں اس لئے جائز ہوگی کہ وہ اسماء حروف مقطعه ہونے کی وجہ سے جیوں کے تیوں بیان کئے جائیں گے اور دوسری حالت یعنی اعراب اس اعتبار پر دیا جائے گا کہ وہ اسماء حروف ہجاء کے نام ہو گئے ہیں اور اسم کا منصرف ہونا جائز ہے جب کہ وہ مذکر مانے جائیں ورنہ اُن کی تانیث تسلیم کرنے کی صورت میں اُنہیں غیر منصرف پڑھا جائے گا۔ لہذا جس حالت میں تم اُن کی طرف لفظاً یا تقدیراً کسی طرح بھی سورۃ کی اضافت نہ کرو گے تو اُنہیں موقوف اور معرب دونوں طرح پڑھ سکتے ہو اور معرب ہونے کی صورت میں وہ منصرف اور غیر منصرف بھی ہو سکتے ہیں۔ لیکن اگر وہ ایک حرف سے زائد ہوں تو دیکھا جائے کہ آیا اُن کا وزن عجی اسماء کے مطابق ہے مثلاً طس اور حم اور اُن کی جانب لفظ ”سورۃ“ کی اضافت کی گئی ہے یا نہیں؟ اس شکل میں تم کو اُن کے حکایت اور غیر منصرف معرب پڑھنے کا اختیار ہے کیونکہ یہ الفاظ قابیل اور ہابیل کے هموزن ہیں۔ مگر جبکہ وہ اسمائے عجی کے هموزن نہ ہوں تو دیکھا جائے گا کہ آیا اُن میں ترکیب کا مانا جانا ممکن ہے مثلاً ”طسم“ اور اُن کی طرف سورۃ مضاف ہوئی ہے؟ اس شکل میں حکایت اور اعراب دونوں باتیں جائز ہیں اعراب میں مرکب کو فتحہ ”نون“ (”سین“ کا نون ملفوظی مراد ہے) کے ساتھ مثل ”حَصْرَ مَوْتُ“ کے پڑھنا۔ یا نون کو اس کے مابعد کی جانب مضاف کرنے کی حالت میں معرب منصرف اور غیر منصرف دونوں پڑھنا۔ تذکیر و تانیث کے لحاظ سے اور اگر اُس کی جانب سورۃ مضاف نہ ہو تو حکایت کے لحاظ سے اُس کو موقوف اور مبنی پڑھنا چاہئے مثلاً

”خمسة عشر“ اور معرب غیر منصرف بھی پڑھنا جائز ہے۔ مگر جبکہ ترکیب نہ ہو تو پھر بجز وقف کے اور کوئی صورت نہیں ہو سکتی چاہے تم اُس کی جانب سورۃ کی اضافت کر دیا نہ کرو۔ جیسے کھیعص اور خمعسق اور اس طرح اسماء کو معرب بنانا جائز نہیں اس لئے کہ اسمائے معرب میں اس کی نظیر نہیں ملتی اور نہ اُن کو مرکب امتزاجی بنا سکتے ہیں اس لئے کہ بہت سے اسماء کی ترکیب اس طرح پر نہیں ہوتی۔ مگر یونس نے اس صورت کا بھی غیر منصرف کی طرح معرب بنانا جائز رکھا ہے۔ اور سورتوں کے وہ نام جو کہ حروف ہجاء نہ ہوں بلکہ وہ اسم ہوں تو جب کہ اُن میں الف لام ہوگا۔ اُنہیں جر دیں گے مثلاً الْاِنْفَالِ۔ الْاَعْرَافِ اور الْاَنْعَامِ ورنہ اُن کو غیر منصرف پڑھیں گے اگر اُن کی طرف سورۃ کو مضاف نہ کیا ہو۔ جیسے ہذہ هُوْدًا و نُوْحٌ ہے یا ہود اور نوح ہے یا قراءت هُوْدٌ وَ نُوْحًا میں (میں نے ہود اور نوح کو پڑھا) لیکن سورۃ کی اضافت کرنے کی حالت میں وہ اپنی سابقہ حالت ہی پر باقی رہیں گے۔ پھر اس شکل میں اُن کے اندر کوئی وجہ غیر منصرف ہونے کی پائی گئی تو اُنہیں غیر منصرف جیسی ”قراءت سورۃ یونس“ ورنہ منصرف پڑھیں گے مثلاً ”سورۃ نُوْح۔ سورۃ هُوْد“ یہاں تک باختصار سورتوں کے اعراب کا حال درج ہو چکا۔

خاتمہ: قرآن کی تقسیم چار قسموں میں کی گئی ہے اور ہر ایک قسم کا ایک نام مقرر ہوا ہے احمد وغیرہ نے واثلہ بن الاسقع کی حدیث سے روایت کی کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”مجھے توراۃ کی جگہ پر سات طوال سورتیں۔ زبور کی جگہ پر الْمَبِیْنُ اور انجیل کی بجائے الشانی کی سورتیں دی گئیں اور مُفَصِّل کے ذریعہ سے مجھ کو فضیلت عطا کی گئی“۔ اس امر کے متعلق مزید گفتگو انشاء اللہ تعالیٰ اس نوع کے بعد آنے والی نوع میں کی جائے گی کتاب جمال القراء میں آیا ہے ”بعض سلف کے بزرگوں نے کہا ہے کہ قرآن میں میدان باغات مقصورے دو نہیں دیا (کپڑے) اور چمن زار ہیں۔ اُس کے

میدان وہ سورتیں ہیں جو ”الہم“ سے شروع ہوئی ہیں۔ باغات ”المر“ سے شروع ہونے والی سورتیں ہیں۔
 محلات ”الحامدات“ یعنی الحمد سے آغاز ہونے والی سورتیں۔ دولہنیں مُنَسِّبَات یعنی سَبَّح سے شروع ہونے والی سورتیں
 ہیں دیا (کپڑا) آل عمران ہے اور اُس کا چمن زار مفصل (ساتویں منزل) ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ الطواسین۔
 الطواسین۔ ال حم اور الحوامیم: یعنی یہ سورتیں بھی قرآن کے چمن زار میں شامل ہیں۔ مترجم) میں کہتا ہوں اور حاکم
 نے ابن مسعود سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”الحوامیم قرآن کی دیباچہ ہیں“۔ سخاوی کا قول ہے ”قوارع
 القرآن میں وہ آیتیں ہیں جن کے ذریعہ سے خدا کی پناہ مانگی جاتی ہے اور اُس کے حصن حفاظت میں اپنے تئیں پناہ لینے
 والا بنایا جاتا ہے۔ اُن کا نام قوارع اس لئے رکھا گیا ہے کہ وہ آیتیں شیطان کو خوف دلاتی ہیں اور اُسے دُور و فِج کرتی اور
 اُس کا سر کچلتی ہیں مثلاً آیۃ الکُرسی اور المعوذتین۔ یا ایسی ہی دیگر آیتیں۔ میں کہتا ہوں۔ احمد کے مسند میں معاذ بن انس کی
 حدیث سے مرفوعاً مروی ہے کہ آیۃ العز ”الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا.....“ ہے۔

اٹھارھویں نوع

قرآن کی جمع اور ترتیب

الذیر عاقولی اپنی کتاب الفوائد میں کہتا ہے ”حدثنا ابراہیم بن بشار۔ حدثنا سفیان بن عیینہ۔ عن الزہری عن عبید اور
 عبید زید بن ثابت سے روایت کرتا ہے کہ انہوں نے کہا ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس دار فانی سے رحلت فرما گئے اور اُس وقت
 تک قرآن کسی چیز میں جمع نہیں کیا گیا تھا“۔ الخطابی کا قول ہے ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کو مصحف میں اس
 واسطے جمع نہیں فرمایا کہ آپ کو اس کے بعض احکام یا تلاوت کے نسخ کرنے والے حکم کے نزول کا انتظار باقی تھا۔ مگر جب
 سرور عالم کی وفات کے باعث قرآن کا نزول ختم ہو گیا تو خدا نے اپنے اُس سچے وعدہ کو وفاء کرنے کے لئے جو اُن سے
 اس امت کی حفاظت کے متعلق فرمایا تھا خلفائے راشدین کے دل میں یہ بات (قرآن کو جمع کرنے کی خواہش) ڈالی
 پھر اس عظیم الشان کام کا آغاز عمرؓ کے مشورہ کے مطابق ابو بکرؓ کے ہاتھوں سے ہوا“۔ مگر وہ روایت جو مسلم نے ابی سعیدؓ سے
 کی حدیث سے کی ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((لَا تَكْتُبُوا عَنِّي شَيْئًا غَيْرَ الْقُرْآنِ.....))“ تا آخر
 حدیث۔ وہ اس بات کی منافی نہیں ہوتی کہ ابو بکرؓ نے پہلے قرآن کو جمع کیا تھا کیونکہ یہاں پر مخصوص کتابت کی نسبت کلام کیا
 جاتا ہے جو ایک خاص طور سے لکھی گئی ورنہ یوں تو قرآن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ ہی میں لکھ لیا گیا تھا مگر وہ سب
 ایک ہی جگہ جمع اور سورتوں کی ترتیب کے ساتھ ہرگز نہ تھا۔ اور حاکم مستدرک میں بیان کرتا ہے کہ ”قرآن تین مرتبہ جمع کیا
 گیا بار اول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے زمانہ میں جمع ہوا تھا“۔ پھر اُس نے ایک سند پر جو شیخین کی شرط سے مستند مانی

میری باتوں میں سے قرآن کے سوا اور کسی چیز کو نہ لکھو۔

گئی ہے زید بن ثابتؓ سے روایت کی ہے کہ زیدؓ نے کہا ”ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس قرآن کو مختلف پرچوں سے مرتب کیا کرتے تھے۔“ تا آخر حدیث۔ بیہقی کا قول ہے کہ ”اس حدیث سے یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ متفرق نازل ہونے والی آیتوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایماء سے ترتیب وار اُن کی سورتوں میں جمع کرنا مراد ہو۔ دوسری مرتبہ قرآن کے جمع اور مرتب کرنے کا اہم کام ابی بکرؓ کے زمانہ میں اور اُن کے روبرو ہوا۔ بخاری نے اپنی صحیح میں زید بن ثابتؓ سے روایت کی ہے کہ ”ابو بکرؓ کو جنگ یمامہ میں صحابہ کے شہید ہونے کی خبر ملی تو اُسی وقت عمرؓ بھی آپ کے پاس آئے۔ ابو بکرؓ کہتے ہیں عمرؓ نے میرے پاس آ کر کہا کہ معرکہ یمامہ میں بہت سے قاریان قرآن کریم مقتول ہو گئے ہیں اور مجھے ڈر ہے کہ آئندہ معرکوں میں بھی وہ مقتول ہوتے جائیں گے اور اس طرح بہت سا قرآن ہاتھوں سے جاتا رہے گا۔ میری رائے ہے کہ تم قرآن کے جمع کئے جانے کا حکم دو۔“ میں نے عمرؓ کو جواب دیا جس کام کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کیا میں اُسے کس طرح کروں؟“ عمرؓ نے کہا ”واللہ یہ بات بہتر ہے۔“ غرضیکہ وہ مجھ سے بار بار کہتے رہے یہاں تک کہ خداوند کریم نے میرا دل کھول دیا اور میں نے بھی اس بارے میں وہی رائے قائم کر لی جو عمرؓ نے قائم کی تھی۔“ زیدؓ کہتے ہیں ”ابو بکرؓ نے مجھ سے کہا ”تو ایک سمجھدار نو جوان ہے اور ہم تجھ کو متہم نہیں کرتے اور تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کاتب وحی بھی تھا اس لئے اب قرآن کی تفتیش اور تحقیق کر کے اُسے جمع کر لے۔“ زیدؓ کہتے ہیں ”واللہ مجھ کو ایک پہاڑ اُس کی جگہ سے ہٹا کر دوسری جگہ رکھ دینے کا حکم دیتے تو یہ بات مجھ پر اتنی گراں نہ ہوتی جس قدر قرآن کے جمع کرنے کا حکم مجھ پر شاق گزرا اور میں نے (ابو بکرؓ اور عمرؓ) سے کہا۔ تم دونوں صاحب وہ کام کس طرح کرتے ہو جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کیا؟ ابو بکرؓ نے جواب دیا ”واللہ یہ بات بہتر ہے“ اور پھر وہ برابر مجھ سے اس بارہ میں بار بار کہتے رہے تا آنکہ خدا نے میرا دل بھی اُسی بات کے لئے کھول دیا جس بات کے واسطے ابو بکرؓ و عمرؓ کا دل کھولا تھا۔ پھر تو میں نے قرآن کی تلاش اور جستجو آغاز کر دی اور اُسے کھجور کی شاخوں اور سفید پتھروں کے چھوٹے ٹکڑوں اور لوگوں کے سینوں سے جمع کرنا شروع کر دیا اور میں نے سورۃ التوبہ کی خاتمہ کی آیتیں ”لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ.....“ صرف ابی خزیمہ انصاریؒ کے پاس پائیں اور اُن کے سوا کسی سے یہ آیتیں نہ مل سکیں۔ وہ منقول صحیفہ ابو بکرؓ کے پاس رہے یہاں تک کہ انہوں نے وفات پائی تو اب عمرؓ نے ان کی محافظت کی اور عمرؓ کا انتقال ہونے کے بعد وہ صحائف بحنبہ بی بی حفصہ بنت عمرؓ کے پاس محفوظ رہے۔ اور ابن ابی داؤد نے کتاب المصاحف میں۔ عبد خیر سے سند حسن کے ساتھ روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”میں نے علیؓ کو یہ کہتے سنا ہے کہ ”مصاحف کے بارے میں سب سے پہلے زائد اجر ابو بکرؓ کو حاصل ہو گا خدا ابو بکرؓ پر رحمت کرے وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے کتاب اللہ کو جمع کیا۔“ لیکن ابن ابی داؤد ہی نے ابن سیرین کے طریق سے یہ بھی روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”علیؓ فرماتے تھے کہ جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات پائی تو میں نے اپنے دل میں اس بات کا عہد کر لیا کہ جب تک قرآن کو جمع نہ کر لوں اُس وقت تک بجز نماز جمعہ کے اور کسی کام کے لئے اپنی رداء (چادر) نہ اوڑھوں گا چنانچہ میں نے قرآن کو جمع کر لیا۔“ ابن حجر کا قول ہے ”یہ اثر مقطوع ہونے کی وجہ سے کمزور ہے اور اگر اس کو صحیح بھی مانا جائے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ علیؓ کی مراد قرآن کو جمع کرنے سے یہ تھی کہ وہ اُسے اپنے سینہ میں محفوظ بناتے تھے یعنی حفظ

کر رہے تھے۔ اور عبد خیر کی روایت علیؑ سے جو پہلے گزر چکی ہے وہ زیادہ صحیح ہونے کے لحاظ سے قابل اعتماد ہے۔ میں کہتا ہوں ایک دوسرے طریقے سے جس کو ابن الضریس نے اپنی کتاب فضائل میں روایت کیا ہے یوں وارد ہوا ہے حدیث ابن موسیٰ۔ حدیث ہودہ بن خلیفہ۔ حدیث عاون۔ عن محمد بن سیرین۔ عن عکرمہ بن عکرمہ نے کہا ”ابی بکرؓ سے بیعت ہو جانے کے بعد علیؑ اپنے گھر میں بیٹھ رہے ابی بکرؓ سے کہا گیا کہ علی بن ابی طالبؓ نے تمہاری بیعت کو ناپسند کیا ہے۔ ابوبکرؓ نے علیؑ کو بلوا بھیجا اور اُن سے دریافت کیا ”کیا تم کو میری بیعت ناگوار گزری ہے؟“ علیؑ نے جواب دیا ”نہیں واللہ۔ ایسی بات ہرگز نہیں۔“ ابوبکرؓ نے دریافت کیا ”پھر تم میرے پاس آنے سے کیوں بیٹھ رہے؟“ علیؑ نے فرمایا ”میں نے دیکھا کہ کتاب اللہ میں زیادتی کی جارہی ہے اس لئے اپنے دل میں کہا کہ جب تک اُسے جمع نہ کروں اُس وقت تک بجز نماز کے اور کسی کام کے لئے اپنی چادر نہ اوڑھوں“ یہ سن کر ابوبکرؓ بولے ”یہ بہت اچھی بات تمہارے خیال میں آئی ہے“ محمد بن سیرین کا قول ہے ”پھر میں نے عکرمہؓ سے کہا“ کیا صحابہ نے قرآن کی ترتیب اُس کے نزول کے مطابق یوں ہی کی ہے کہ جو پہلے نازل ہوا اُسے پہلے اور اُس کے بعد نازل ہونے والے کو اُس کے بعد رکھا؟“ عکرمہ نے جواب دیا ”اگر تم انسان اور جنات اک جا اور فراہم ہو کر اُسے اس طرح مرتب کرنا چاہیں تو بھی نہ کر سکیں گے۔“ اور اسی روایت کو ابن اُشتہ نے کتاب المصاحف میں دوسری وجہ پر ابن سیرین ہی سے بیان کیا ہے اور اُس میں یہ ذکر آیا ہے کہ علیؑ نے اپنے مصحف میں نسخ و منسوخ کو درج کیا تھا۔ اور ابن سیرین نے کہا کہ ”میں نے اس کتاب کو طلب کرنے کے لئے مدینہ کے لوگوں سے خط و کتابت کی لیکن وہ دستیاب نہ ہو سکی۔“ اور ابن ابی داؤد نے حسن کے طریق سے روایت کی کہ ”عمرؓ نے کتاب اللہ کی کسی آیت کو دریافت کیا تو اُن سے کہا گیا کہ وہ آیت فلاں شخص کو یاد تھی جو معرکہ یمامہ میں مقتول ہو گیا۔ یہ سن کر عمرؓ نے کہا ”انا للہ“ اور انہوں نے قرآن کو جمع کرنے کا حکم دیا۔ پس وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے قرآن کو مصحف میں جمع کیا۔“ اس حدیث کے اسناد منقطع ہیں اور اُس کے راوی نے اپنے قول ”وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے قرآن کو جمع کیا“ سے یہ مراد لی ہے کہ انہوں نے قرآن کو جمع کرنے کا حکم دیا۔ میں کہتا ہوں قرآن کو سب سے پہلے جمع کرنے والے شخص کے بارے میں جو ایک عجیب و غریب روایت آئی ہے اُسے ابن اُشتہ نے کتاب المصاحف میں کہیں کے طریق پر ابن بریدہ سے روایت کیا ہے کہ اُس نے کہا سب سے پہلے شخص جس نے قرآن کو مصحف میں فراہم کیا وہ سالم۔ ابی حذیفہ کا مولیٰ (غلام آزاد کردہ) تھا اور اُس نے قسم کھالی تھی کہ جب تک قرآن کو جمع نہ کر لے گا اُس وقت تک چادر نہ اوڑھے گا (یعنی گھر سے باہر نہ نکلے گا کیونکہ چادر اسی حالت میں اوڑھی جاتی ہے) چنانچہ اُس نے قرآن کو جمع کر لیا۔ پھر لوگوں نے اس امر میں رائے زنی شروع کی کہ اُس کا نام کیا رکھیں کسی نے کہا سفر نام رکھو مگر کہا گیا کہ یہ یہودیوں کی کتاب کا نام ہے اس لئے یہ ناپسند ہوا اور پھر کسی نے کہا میں نے اسی کی مانند کتاب کو حبشہ میں مصحف کہتے سنا ہے چنانچہ اس بات پر سب کا اتفاق رائے ہو گیا اور مجموعہ قرآن کا نام مصحف رکھ دیا گیا۔“ اس روایت کے اسناد بھی منقطع ہیں اور یہ اس بات پر محمول ہے کہ سالم بھی ابوبکرؓ کے حکم سے قرآن کو جمع کرنے والوں میں ایک کارکن شخص تھے اور ابن ابی داؤد نے یحییٰ بن عبد الرحمن بن حاطب کے طریق سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”عمرؓ نے (مسجد میں) آ کر کہا ”جس شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ بھی قرآن کی تعلیم حاصل کی وہ آ کر اپنے یاد کردہ قرآن کو سنائے اور لکھنے والے اشخاص اُس کو تختیوں اور کھجوروں کی شاخوں

کے ڈنٹھلوں پر لکھتے جاتے تھے۔ اور عمرؓ کسی شخص سے قرآن کا کوئی حصہ اُس وقت تک تسلیم نہیں کرتے تھے جب تک وہ آدمی اپنے دو گواہ نہ لائے۔ اور اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ زید بن ثابتؓ قرآن کو محض لکھا ہوا پانے ہی پر اکتفا نہیں کیا کرتے تھے بلکہ اُس کی شہادت اُن لوگوں سے بھی بہم پہنچا لیتے جنہوں نے اُسے سن کر یاد کیا تھا اور اُس کے علاوہ خود زیدؓ حافظ قرآن تھے۔ غرضیکہ قرآن مکتوب کے موجود پانے اور خود حافظ ہونے کے باوجود اُن کا دو شہادتوں کو بھی بہم پہنچا کر اُسے مصحف میں تحریر کرنا حد درجہ کی احتیاط تھی۔ نیز ابن ابی داؤد ہی ہشام بن عروہ کے طریق پر اُس کے باپ عروہ سے راوی ہے کہ ”ابوبکرؓ نے عمرؓ اور زیدؓ سے کہا ”تم دونوں مسجد کے دروازہ پر بیٹھ جاؤ پھر اس کے بعد جو شخص تمہارے پاس کتاب اللہ کا کوئی حصہ مع دو گواہوں کے لائے اُسے لکھ لو“۔ اس حدیث کے تمام راوی معتبر ہیں اگرچہ یہ روایت منقطع ہے۔ ابن حجر کا قول ہے ”دو گواہوں سے مراد حفظ اور کتابت تھی“۔ (یعنی قرآن اُس کو یاد بھی ہو اور اُس کے پاس لکھا ہوا بھی ہو اور سخاوی اپنی کتاب جمال القراء میں کہتا ہے ”اس سے مراد یہ ہے کہ دو گواہ اس بات کی گواہی دیں کہ وہ لکھا ہوا قرآن خاص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو لکھا گیا ہے یا یہ مقصود ہے کہ وہ اُس قراءت کی نسبت شہادت دیں کہ یہ اُنہی وجہ میں سے ہے جن پر قرآن کا نزول ہوا ہے“۔ ابوشامہ کا قول ہے ”اور اُن کی (صحابہ کی) غرض یہ تھی کہ قرآن نہ لکھا جائے مگر اُسی اصل سے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو تحریر میں آیا ہے نہ کہ محض یادداشت پر اعتماد کر کے لکھ لیا جائے اسی وجہ سے زیدؓ نے سورۃ التوبہ کے آخری حصہ کی نسبت کہا ہے کہ ”میں نے اُسے ابی خزیمہ انصاریؓ کے سوا کسی اور کے پاس نہیں پایا“ یعنی اُس کو لکھا ہوا صرف اُنہی کے پاس پایا کیونکہ زیدؓ محض یادداشت پر اکتفا نہیں کرتے تھے بلکہ کتابت کو بھی دیکھنا چاہتے تھے“۔ مگر میں کہتا ہوں کہ شہادت لینے سے مراد یہ ہے کہ عمرؓ اور زیدؓ دونوں اس بات کی شہادت بہم پہنچاتے تھے کہ جو قرآن کسی نے اُنہیں سنایا ہے آیا وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر اُن کی سال وفات میں پیش ہو چکا ہے یا نہیں؟ جیسا کہ سولہویں نوع کے اخیر میں پہلے بیان ہو چکا ہے اور ابن اثیر نے کتاب المصاحف میں لیث بن سعد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”سب سے پہلے قرآن کو ابوبکرؓ نے جمع کیا اور زید بن ثابتؓ نے اُسے لکھا۔ لوگ زیدؓ کے پاس قرآن کو لاتے تھے اور وہ بغیر دو معتبر گواہ لئے ہوئے اُسے لکھتے نہ تھے اور سورۃ براءۃ کا خاتمہ محض ابی خزیمہ بن ثابت کے پاس ملا تو ابوبکرؓ نے کہا اس کو لکھ لو کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابی خزیمہ کی شہادت دو گواہوں کے برابر بنائی ہے چنانچہ زیدؓ نے اُسے لکھ لیا مگر عمرؓ نے آیۃ رجم پیش کی تو اُسے نہیں لکھا کیونکہ اس بارے میں تنہا عمرؓ کے سوا اور کوئی شہادت بہم نہیں پہنچی“۔ حارث المحاسبی اپنی کتاب فہم السنن میں بیان کرتا ہے کہ ”قرآن کی کتابت کوئی نئی بات نہیں ہے کیونکہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُس کے لکھنے کا حکم دیتے تھے لیکن وہ قرآن جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لکھا گیا تھا متفرق پرچوں۔ اونٹ کے شاعہ کی ہڈیوں اور کھجور کی شاخوں کے ڈنٹھلوں پر لکھا ہوا تھا اور ابوبکرؓ نے صرف اُس کے نقل کرنے اور اکٹھا کر لینے کا حکم دیا اور یہ کارروائی بمنزلہ اس بات کے تھی کہ کچھ اوراق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر میں پائے گئے جن میں قرآن منتشر تھا پھر اُن کو کسی جمع کرنے والے نے اکٹھا کر کے ایک ڈورے سے باندھ دیا تا کہ اُن میں سے کوئی ٹکڑا ضائع نہ ہو جائے۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ پرچوں کے رکھنے والوں اور لوگوں کے سینوں (حافظہ) پر کس طرح اعتماد کر لیا گیا؟ تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ وہ لوگ ایسی معجز تالیف اور معروف نظم کا اظہار کرتے تھے جس کی تلاوت

کرتے ہوئے بیس سال تک نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھتے آئے تھے اور اس لحاظ سے یہ خوف بالکل نہ تھا کہ اُس میں کوئی خارجی کلام ملا دیا جائے گا۔ ہاں ڈر اس بات کا تھا کہ مبادا اُس کے صفحوں میں سے کوئی صفحہ ضائع ہو جائے۔ اور زید بن ثابتؓ کی حدیث میں پہلے یہ بات مذکور ہو چکی ہے کہ اُنہوں نے قرآن کو کھجور کی شاخوں کے ڈنٹھلوں اور پتھر کے ٹکڑوں سے جمع کیا اور ایک روایت میں چمڑے کے ٹکڑوں سے۔ دوسری میں شانہ کی ہڈیوں سے۔ تیسری میں پسلی کی ہڈیوں سے اور چوتھی روایت میں اونٹ کی کاٹھیوں کی لکڑیوں سے۔ قرآن کا نقل کیا جانا بھی آیا ہے۔ روایت کے الفاظ میں ”لخاف“ کا لفظ۔ ”لخفہ“ کی جمع ہے جو باریک پتھر کے ٹکڑے کو کہتے ہیں اور خطابی کا قول ہے کہ ”لخفہ“ پتھر کی پتلی پیٹوں کو کہا جاتا ہے۔ اور ”رقاع“ کا لفظ ”رقعہ“ کی جمع ہے جو کھال، پتلی جھلی، پتے یا کاغذ کے ٹکڑے ہوتے تھے۔ اور ”اکتاف“ ”کتف“ کی جمع ہے یہ اونٹ یا بکری کے شانہ کی چوڑی ہڈی ہوتی تھی جس پر خشک ہونے کے بعد لکھا کرتے تھے اور ”اقتاب“ لفظ قتب کی جمع ہے جو اونٹ کی کاٹھی کو کہتے ہیں اور ابن وہب کی کتاب موطاء میں مالک سے بواسطہ ابن شہاب۔ سالم بن عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ ”ابو بکرؓ نے قرآن کو ”قراطیس“ میں جمع کیا اور اُنہوں نے اس بارے میں زید بن ثابتؓ سے دریافت کیا تھا تو زیدؓ نے اُن کو مدد دینے سے انکار کر دیا یہاں تک کہ ابو بکرؓ نے عمرؓ کی مدد سے یہ کام انجام دیا“ اور موسیٰ ابن عقبہ کی کتاب المغازی میں ابن شہاب سے روایت کی گئی ہے کہ اُس نے کہا ”جس وقت جنگ یمامہ میں مسلمانوں کا بہت کچھ نقصان جان ہوا تو ابو بکرؓ نہایت پریشان ہوئے اور وہ ڈرے کہ کہیں صحابہ کی شہادت سے قرآن کا کوئی حصہ تلف نہ ہو جائے۔ پھر سب لوگ جو کچھ قرآن اُن کے پاس تھا یا اُنہیں یاد تھا لے کر آنے لگے یہاں تک کہ ابو بکرؓ کے زمانہ میں وہ اوراق میں جمع کر لیا گیا۔ اس لحاظ سے ابو بکرؓ پہلے شخص تھے جنہوں نے قرآن کو مصحف میں جمع کیا“۔ ابن حجر کا قول ہے ”اور عمارہ بن غزویہ کی روایت میں آیا ہے کہ زید بن ثابتؓ نے کہا ”پھر مجھ کو ابو بکرؓ نے حکم دیا اور میں نے قرآن کو کھال کے ٹکڑوں اور کھجور کی شاخ کے ڈنٹھلوں میں لکھا۔ پھر جس وقت ابو بکرؓ وفات پا گئے اور عمرؓ کا زمانہ آیا تو میں نے قرآن کو ایک ہی صحیفہ (ورق) میں لکھا اور یہ (قرآن مکتوب) عمرؓ کے پاس موجود رہا“۔ ابن حجر کہتا ہے اور زیادہ صحیح پہلی ہی بات ہے اس لئے کہ کھال کے ٹکڑوں اور شاخ خرما کے ڈنٹھلوں پر تو اُس سے پہلے ہی قرآن لکھا ہوا تھا جب کہ وہ ابو بکرؓ کے زمانہ میں جمع کیا گیا تھا۔ پھر اُن کے عہد میں ہی قرآن کو اوراق میں جمع کیا گیا جس پر مترادف صحیح حدیثیں دلالت کر رہی ہیں۔

حاکم کا بیان ہے ”اور تیسری مرتبہ قرآن کا جمع کیا جانا یہ تھا عثمانؓ کے عہد میں سو پرتوں کی ترتیب ہوئی۔ بخاری نے انسؓ سے روایت کی ہے کہ ”حذیفہ بن الیمانؓ۔ عثمانؓ کے پاس آئے اور ارمینہ اور آذربائیجان کی فتوحات میں اہل شام۔ عراق والوں کے ساتھ مل کر معرکہ آرائی میں شریک تھے۔ حذیفہؓ کو ان دونوں ممالک کے مسلمانوں کا قراءت میں اختلاف رکھنا سخت پریشان بنا چکا تھا اس لئے اُنہوں نے عثمانؓ سے کہا ”تم اُمت کی اس بات سے پہلے ہی خبر لے لو۔ جب کہ وہ یہود و نصاریٰ کی طرح باہم اختلاف رکھنے والی بن جائے“۔ عثمانؓ نے یہ بات سن کر بی بی حفصہؓ کے پاس کھلا بھیجا کہ جو صحیفے آپ کے پاس امانت رکھے ہیں انہیں بھیج دیجئے تاکہ میں اُن کو مصحفوں میں نقل کرانے کے بعد پھر آپ کے پاس لواپس ارسال کر دوں“۔ بی بی حفصہؓ نے وہ صحائف عثمانؓ کو بھجوا دیئے اور عثمانؓ نے زید بن ثابتؓ عبد اللہ بن زبیرؓ۔ سعید بن العاصؓ۔ اور عبد الرحمن بن الحارث بن ہشام کو اُن کے نقل کرنے پر مامور کیا اور تینوں قرشی صاحبوں سے کہا کہ جہاں

کہیں قرآن کے تلفظ میں تمہارے اور زید بن ثابتؓ کے مابین اختلاف آ پڑے وہاں اُس لفظ کو خاص قریش ہی کی زبان میں لکھنا کیونکہ قرآن اُنہی کی زبان میں نازل ہوا ہے۔ چنانچہ ان چاروں صاحبوں نے مل کر عثمانؓ کے حکم کی تعمیل کر دی۔ اور جب وہ اُن صحیفوں کو مصاحف میں نقل کر کے لکھ چکے تو عثمانؓ نے وہ صحائف بدستور بی بی حفصہؓ کے پاس واپس بھیج دیئے اور اپنے لکھوائے ہوئے مصحفوں میں سے ایک ایک مصحف ممالک اسلامیہ کے ہر ایک گوشہ میں ارسال کر دیا اور حکم دیا کہ اس مصحف کے سوا اور جس قدر صحیفے یا مصحف پہلے کے موجود ہوں اُن کو سوخت کر دیا جائے۔ زیدؓ کہتے ہیں ”جس وقت ہم نے مصحف کو لکھا تو سورۃ الاحزاب کی ایک آیت ہمیں نہیں ملی جس کو میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پڑھتے سنا کرتا تھا۔ پھر ہم نے اُس آیت کو خزیمہ بن ثابت الانصاریؓ کے پاس پایا ”مِنَ الْمُؤْمِنِينَ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللّٰهُ عَلَيْهِ.....“ چنانچہ ہم نے اس آیت کو اُس کی سورۃ کے اندر اپنے مصحف میں شامل کر دیا۔ ابن حجر کا قول ہے ”یہ کارروائی ۲۵ھ میں ہوئی تھی اور بعض ایسے لوگ جن کو ہم نے پایا ہے انہوں نے بھول کر یہ بات کہی کہ اس بات کا وقوع ۳۰ھ کے حدود میں ہوا تھا مگر انہوں نے اپنے اس قول کا کوئی اسناد بیان نہیں کیا۔ ابن اشدہ نے ایوب کے طریق پر ابی قلابہؓ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”مجھ سے انس بن مالک نامی بنی عامر کے ایک شخص نے بیان کیا کہ عثمانؓ کے عہد میں قرآن کے اندر اس قدر اختلاف پڑ گیا جس کی وجہ سے پڑھنے والے بچوں اور معلم لوگوں کے مابین تلوار چل گئی عثمانؓ کو خبر پہنچی تو انہوں نے فرمایا ”لوگ میرے سامنے ہی قرآن کو جھٹلانے اور اُس میں غلطی کرنے لگے تو غالباً جو مجھ سے دور ہوں گے وہ اُن کی نسبت سے کہیں بڑھ کر جھٹلاتے اور غلطیاں کرتے ہوں گے۔ اے اصحابِ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) تم مجتمع ہو جاؤ اور لوگوں کے لئے ایک امام (قرآن) لکھو۔“ چنانچہ تمام صحابہ نے متفق ہو کر قرآن لکھنا شروع کیا۔ جس وقت کسی آیت کے بارے میں اُن کے باہم اختلاف اور جھگڑا ہو پڑتا تو وہ کہتے۔ یہ آیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فلاں شخص کو پڑھائی تھی۔ پھر اُس کو بلوایا جاتا حالانکہ وہ شخص مدینہ سے تین دن کی مسافت پر ہوتا تھا اور جب وہ آ جاتا تو اُس سے دریافت کرتے کہ فلاں آیت کی قراءت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تمہیں کس طرح پر سنائی تھی وہ شخص کہتا ”یوں“ اُس وقت اُس آیت کو لکھ لیتے اور پہلے سے اُس کی جگہ خالی رہنے دیتے تھے۔“

اور ابن ابی داؤد نے محمد بن سیرین کے طریق پر کثیر بن ارح سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”جس وقت عثمانؓ نے مصحفوں کے لکھوانے کا ارادہ کیا تو انہوں نے اس غرض سے بارہ مشہور آدمی قریش اور انصار دونوں قبائل کے جمع کئے پھر قرآن کے صحیفوں کا وہ صندوق منگوایا جو عمرؓ کے گھر میں تھا۔ صندوق مذکور آ گیا تو عثمانؓ نے اُن لکھنے والوں کی نگرانی اپنے ذمہ لی اور نقل کرنے والوں کا انداز یہ تھا کہ جب وہ کسی بات میں باہم جھگڑ پڑتے تو اُسے پیچھے ڈال دیتے (یعنی اُس وقت لکھتے ہی نہ تھے) محمد بن سیرین کا قول ہے ”وہ لوگ اُس کی کتابت میں اس لئے تاخیر کر دیتے تھے کہ کسی ایسے شخص کا انتظار دیکھیں جو اُن میں سب کی نسبت کلام اللہ کے آخری دور سے قریب تر زمانہ رکھتا تھا اور پھر اُس کے بیان کے مطابق جو کچھ لکھنا رہ گیا ہے اُسے لکھیں۔“ ابن ابی داؤد ہی صحیح سند کے ساتھ سوید بن غفلہ سے روایت کرتا ہے کہ اُس نے کہا ”علیؓ نے فرمایا عثمانؓ کے بارے میں بجز کلمہ خیر کے اور کچھ مت کہو کیونکہ واللہ انہوں نے مصاحف میں جو کچھ بھی تغیر کیا ہے وہ ہماری ایک جماعت کثیر کی عام رائے سے کیا ہے۔ انہوں نے ہم سے کہا ”تم لوگ قرآن کی قراءت کے بارے میں کیا

کہتے ہو؟ مجھے خبر ملی ہے کہ بعض اشخاص دوسروں سے کہتے ہیں ”میری قراءت تمہاری قراءت سے بہتر ہے“ اور یہ بات قریب قریب کفر کے ہے“ ہم لوگوں نے کہا ”پھر تمہاری کیا رائے ہے؟“ عثمانؓ نے جواب دیا ”مجھ کو تو یہ بات مناسب معلوم ہوتی ہے کہ تمام مسلمانوں کو ایک ہی مصحف پر جمع کر دیا جائے تاکہ پھر افتراق اور اختلاف پیدا نہ ہو سکے“ اور ہم لوگوں نے کہا ”تمہاری رائے بہت اچھی ہے“۔

ابن اسحاق اور چند دیگر علماء کا قول ہے ”ابی بکرؓ اور عثمانؓ کے قرآن کو جمع کرنے میں یہ فرق ہے کہ ابی بکرؓ کا جمع کرانا اس خوف سے تھا کہ مبادا حاملان قرآن کی موت کے ساتھ قرآن کا بھی کوئی حصہ جاتا رہے کیونکہ اُس وقت تمام قرآن ایک ہی جگہ اکٹھا نہیں تھا چنانچہ ابوبکرؓ نے قرآن کو صحیفوں میں اس ترتیب سے جمع کیا کہ ہر ایک سورۃ کی آیتیں حسب بیان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے یکے بعد دیگرے درج کر دیں اور عثمانؓ کے قرآن کو جمع کرنے کی یہ شکل ہوئی کہ جس وقت وجوہ قراءت میں بکثرت اختلاف پھیل گیا اور یہاں تک نوبت آ گئی کہ لوگوں نے قرآن کو اپنی اپنی زبانوں میں پڑھنا شروع کیا۔ اور یہ ظاہر ہے کہ عرب کی زبانیں بہت وسیع ہیں تو اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مسلمانوں میں سے ہر ایک زبان کے لوگ دوسری زبان والوں کو برسر غلط بتانے لگے اور اس بارے میں سخت مشکلات پیش آنے اور بات بڑھ جانے کا خوف پیدا ہو گیا۔ اس لئے عثمانؓ نے قرآن کے مصحف کو ایک ہی مصحف میں سورتوں کی ترتیب کے ساتھ جمع کر دیا اور تمام عرب کی زبانوں کو چھوڑ کر محض قبیلہ قریش کی زبان پر اکتفا کر لی۔ اس بات کے لئے عثمانؓ دلیل یہ لائے کہ قرآن کا نزول دراصل قریش ہی کی زبان میں ہوا ہے۔ اگرچہ ابتداء میں دقت اور مشقت دور کرنے کے لئے اُس کی قراءت غیر زبانوں میں بھی کر لینے کی گنجائش دے دی گئی تھی لیکن اب عثمانؓ کی رائے میں وہ ضرورت مٹ چکی تھی لہذا انہوں نے قرآن کی قراءت کا انحصار محض ایک ہی زبان میں کر دیا“۔ قاضی ابوبکرؓ اپنی کتاب الانتصار میں کہتے ہیں ”عثمانؓ نے ابی بکرؓ کی طرح قرآن کو ”صابین اللوحین“ ہی جمع کر دینے کا قصد نہیں کیا بلکہ انہوں نے تمام مسلمانوں کو اُن معروف اور ثابت قراءتوں پر جمع کر دینے کا ارادہ کیا جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول چلی آ رہی تھیں اور جس قدر قراءتیں اُن کے سوا پیدا ہو گئی تھیں اُن کو مٹا دینا چاہا۔ نیز انہوں نے مسلمانوں کو ایک ایسا مصحف دیا جس میں کوئی تقدیم تاخیر اور تاویل نہیں۔ وہ تنزیل کے ساتھ ثبت کیا گیا ہے۔ اُس کی تلاوت منسوخ نہیں ہوئی ہے وہ مصحف اپنے رسم کی ثبت دلیل کے ساتھ لکھا گیا ہے اور اُسکی قراءت اور حفظ کے مقروض کا لحاظ کیا گیا ہے۔ تاکہ بعد میں آنے والی نسلیں فساد اور شبہ میں نہ پڑ سکیں اور یہ خوف بالکل مٹ جائے“ اور حارث المحاسبی کا قول ہے ”لوگوں میں یہ بات مشہور ہو رہی ہے کہ قرآن کو عثمانؓ نے جمع کیا مگر دراصل یہ بات ٹھیک نہیں۔ عثمانؓ نے تو صرف یہ کیا کہ اپنے اور اپنے پاس موجود ہونے والے مہاجرین و انصار کے باہمی اتفاق رائے سے عام لوگوں کو ایک ہی وجہ سے قراءت کرنے پر آمادہ بنایا۔ کیونکہ اُن کو اہل عراق اور اہل شام کے قراءتوں کے حروف میں باہم اختلاف رکھنے کے باعث فتنہ کا خوف پیدا ہو گیا تھا۔ ورنہ عثمانؓ کے اس عمل سے پہلے جس قدر مصاحف تھے وہ تمام ایسی قراءت کی صورتوں سے مطابق تھے جن پر حروف سبجہ کا اطلاق ہوتا تھا اور ان پر قرآن کا نزول ہوا تھا اور یہ بات کہ قرآن جملہ سب سے پہلے کس نے جمع کیا؟ وہ ابوبکر الصدیقؓ تھے اور علیؓ کا قول ہے کہ اگر میں حکمران ہوتا تو مصاحف

کے ساتھ وہی عمل کرتا جو عثمانؓ نے کیا ہے۔

فائدہ: عثمانؓ نے دنیائے اسلام کے ہر گوشہ میں جتنے مصاحف ارسال کئے تھے اُن کی تعداد میں اختلاف کیا گیا ہے مشہور قول تو یہ ہے کہ وہ سب پانچ مصحف تھے۔ اور ابن ابی داؤد نے حمزۃ الزیات کے طریق سے یہ روایت کی ہے کہ عثمانؓ نے دیگر ممالک اسلام میں چار مصحف بھیجے تھے۔ ابن ابی داؤد کا بیان ہے ”میں نے ابی حاتم جستانی سے سنا وہ کہتا تھا کہ جملہ سات مصاحف لکھے گئے تھے جن میں سے ایک ایک مصحف۔ مکہ۔ شام۔ یمن۔ بحرین۔ بصرہ۔ اور کوفہ کو ارسال کیا گیا اور باقی ماندہ ایک مصحف مدینہ میں محفوظ رکھا گیا۔“

فصل

اُس اجماع اور ان مترادف نصوص کے بیان میں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ آیات کی ترتیب بلاشبہ توفیقی (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایتوں سے ثابت شدہ ہے)

اجماع کو بہت سے لوگوں نے بیان کیا ہے منجملہ اُن کے زکشی نے اپنی کتاب البرہان میں اور ابو جعفر بن الزبیر نے اپنے مناسبات میں اس بات کو تحریر کیا ہے اور اُس کی عبارت یہ ہے۔ ”آیتوں کی ترتیب اپنی اپنی سورتوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی توقیف (ہدایت) اور آپؐ کے حکم سے واقع ہوئی ہے اور اس بارے میں مسلمانوں کا کوئی اختلاف نہیں۔“ اس کے ماسوا آگے چل کر علماء نے ایسے صریح اقوال بیان ہوں گے جو اس بات پر نہایت وضاحت کے ساتھ دلالت کرتے ہیں۔

اور نصوص میں سے ایک تو زید بن ثابتؓ کی وہی سابق حدیث ہے جس میں اُنہوں نے بیان کیا ”ہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو قرآن کو پرچوں سے مرتب کیا کرتے تھے۔“ دوسری وہ حدیث ہے جس کو احمد ابوداؤد ترمذی نسائی ابن حبان اور حاکم نے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ اُنہوں نے بیان کیا ”میں نے عثمانؓ سے دریافت کیا کہ ”کیا وجہ ہے کہ تم نے سورۃ الانفال کو جو منجملہ مثانی کے ہے اور سورۃ براءۃ کو جو مثین کے ہے باہم ملا دیا اور اُن کے مابین بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کی سطر نہیں لکھی پھر اُن کو سات بڑی سورتوں کے زمرہ میں بھی شامل کر دیا؟“ عثمانؓ نے جواب دیا۔ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر متعدد سورتیں نازل ہوا کرتی تھیں اس لئے جہاں آپؐ پر کچھ قرآن نازل ہوا کرتا آپؐ فوراً کتابان وحی میں سے کسی کو بلوا کر حکم دیتے کہ اس آیت کو اُس سورۃ میں درج کرو جس میں ایسا ایسا ذکر آیا ہے اور انفال مدینہ میں نازل ہونے والے قرآن میں سے تھی اور سورۃ براءۃ کا نزول سب سے آخر میں ہوا تھا۔ اس کے ماسوا براءت کا قصہ بھی انفال کے قصہ سے مشابہ تھا اس لئے میں نے گمان کیا کہ سورۃ براءت۔ انفال ہی کا ایک جزو ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسی حالت میں انتقال کر گئے کہ آپؐ نے ہم سے بیان نہیں کیا تھا کہ براءۃ منجملہ انفال کے ہے۔ ان وجوہ سے میں نے اُن دونوں سورتوں کو ساتھ ساتھ کر دیا اور اُن کے مابین بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کی سطر نہیں لکھی اور اس کو سات بڑی سورتوں کی صف میں جگہ دی۔“ سوم وہ حدیث جس کو احمد نے سند حسن کے ساتھ عثمان بن ابی العاصؓ سے روایت کیا ہے کہ اُس نے بیان کیا ”میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھا ہوا تھا اس اثناء میں یکا یک آپؐ نے

آنکھ پھیلا کر دیکھا اور پھر نظر جھکا لینے کے بعد فرمایا ”میرے پاس جبریل آئے اور حکم دے گئے کہ میں اس آیت کو اس سورۃ کی اس جگہ پر رکھوں ”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ.....“۔ چہارم بخاری نے ابن زبیر سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں نے عثمان سے کہا کہ ”وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا“ اس آیت کو دوسری آیت نے منسوخ کر دیا ہے اس لئے تم اس کو نہ لکھو یا اس کو چھوڑ دو“۔ عثمان نے جواب دیا ”یا ابن اخی! میں قرآن کی کسی شے کو اس کی جگہ سے متغیر نہیں کروں گا“۔ پنجم۔ مسلم نے عمر سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس قدر کثرت کے ساتھ کوئی بات دریافت نہیں کی جس قدر ”کلالۃ“ کی نسبت دریافت کیا یہاں تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے سینہ میں اپنی انگشت مبارک گڑا کر فرمایا ”تیرے لئے وہی موسم گرما کی نازل شدہ آیت کافی ہے جو سورۃ النساء کے آخر میں ہے“۔ ششم۔ وہ حدیثیں جو سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی آیتوں کے بارے میں آئی ہیں۔ ہفتم۔ مسلم نے ابی الدرداء سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ جو شخص سورۃ الکہف کے شروع کی دس آیتیں حفظ کر لے گا وہ دجال کے شر سے محفوظ رہے گا“ اور مسلم ہی کی ایک اور روایت میں یہی حدیث بایں الفاظ آئی ہے کہ ”جو شخص سورۃ الکہف کے آخر کی دس آیتیں پڑھے گا“ اور اسی بات پر اجمالی طور سے دلالت کرنے والے نصوص میں وہ ثابت شدہ باتیں بھی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد سورتیں پڑھیں مثلاً حذیفہ کی حدیث میں سورۃ البقرہ سورۃ آل عمران اور سورۃ النساء کے پڑھنے کا ذکر آیا ہے۔ بخاری کی صحیح میں مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۃ الاعراف کی قراءت مغرب کی نماز میں فرمائی اور سورۃ قہقح کی بابت نسائی سے روایت آئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو فجر کی نماز میں پڑھا یہاں تک کہ جس وقت موسیٰ اور ہارون کا ذکر آیا تو آپ کو کھانسی آگئی اور آپ نے رکوع کر دیا۔ سورۃ الروم کی بابت طبرانی روایت کرتے ہیں کہ اس کو رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح کی نماز میں پڑھا تھا۔ الم تنزیل اور هل اتی علی الانسان: کی نسبت شیخین سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کو جمعہ کے دن صبح کی نماز میں پڑھا کرتے تھے۔ صحیح مسلم میں سورۃ ق کی نسبت آیا ہے کہ اس کو خطبہ میں پڑھتے تھے۔ سورۃ الرحمن کی بابت مستدرک وغیرہ کتابوں میں بیان ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سورۃ قوم جن کے روبرو پڑھی۔ سورۃ النجم کی نسبت صحیح میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے کفار مکہ کو سنایا اور اس کے آخر میں سجدہ کیا۔ سورۃ اقتربت۔ اس کی بابت مسلم کے نزدیک ثابت ہوا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس کو سورۃ ق کے ساتھ عید کی نماز میں پڑھا کرتے تھے۔ سورۃ الجمعہ اور سورۃ المنافقون کی نسبت صحیح مسلم میں آیا ہے کہ آپ ان دونوں کو نماز جمعہ میں پڑھا کرتے تھے۔ سورۃ الصف کی بابت مستدرک میں عبد اللہ بن سلام سے مروی ہے کہ جس وقت یہ سورۃ نازل ہوئی تھی اسی وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو مفصل کی مختلف سورتوں میں (ملا کر) ان کے روبرو پڑھا یہاں تک کہ اسے ختم کر دیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اس سورۃ کو جماعت صحابہ کے روبرو پڑھنا اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ اس کی آیتوں کی ترتیب تو قیفی ہے اور صحابہ نے ہرگز اپنی جانب سے کوئی ایسی ترتیب نہیں کی ہے جو ان کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو قراءت فرماتے ہوئے سننے کے خلاف ہو لہذا اب یہ بات حد تو اتر تک پہنچ گئی۔ البتہ وہ روایت اس مقام پر ضرور اشکال پیدا کرتی ہے جس کو ابن ابی داؤد نے کتاب المصاحف میں محمد بن اسحاق کے طریق پر یحییٰ بن عباد بن عبد اللہ بن الزبیر سے بیان کیا

ہے اور یحییٰ اپنے باپ عباد بن عبد اللہ سے روایت کرتے ہیں انہوں نے کہا ”حارث بن خزیمہ سورۃ براءۃ کے آخر کی دو آیتیں لائے اور انہوں نے کہا میں گواہی دیتا ہوں کہ میں نے ان دونوں آیتوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر بخوبی یاد رکھا ہے۔“ عمرؓ نے ان کی گفتگو سن کر فرمایا اور میں بھی شہادت دیتا ہوں کہ میں نے بھی بے شک ان دونوں آیتوں کو سنا ہے۔“ پھر فرمایا ”اگر یہ تین آیتیں ہوتیں تو میں ان کو ایک علیحدہ سورۃ بنا دیتا مگر اب قرآن کی سب سے آخری سورۃ کو دیکھو اور ان کو اس سورت میں شامل کر دو۔“ ابن حجر کا قول ہے ”اس روایت کا ظاہری انداز تو یہ بتاتا ہے کہ صحابہؓ سورتوں کی آیتوں کو اپنے اجتہاد سے ترتیب دیا کرتے تھے مگر اور تمام حدیثیں اس بات پر دلالت کر رہی ہیں کہ ان لوگوں نے ترتیب آیات توقیف کے سوا اور کسی صورت پر نہیں کی۔“ میں کہتا ہوں کہ مذکورہ بالا روایت جس سے یہ اشکال پیدا کیا گیا ہے اس کے مخالف بھی ایک زبردست روایت موجود ہے کیونکہ ابن ابی داؤد ہی نے ابی العالیہ کے طریق پر ابی بن کعبؓ سے روایت کی ہے کہ صحابہؓ نے قرآن جمع کیا اور جب وہ سورۃ براءۃ کی آیت ”ثُمَّ انصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ“ پر پہنچے تو خیال کیا کہ یہ آخر منزل ہے۔ اس وقت ابی نے کہا ”بے شک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بعد بھی مجھے دو آیتیں پڑھائی ہیں“ ”لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ.....“ تا آخر سورۃ۔“ علامہ مکی اور دیگر علماء کا قول ہے کہ سورتوں میں آیتوں کی ترتیب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ایماء سے ہوئی ہے اور آپ نے آغاز سورۃ براءۃ میں اس بات کا حکم نہیں دیا لہذا یہ بلا بسم اللہ الرحمن الرحیم کے چھوڑ دی گئی“ اور قاضی ابوبکر کتاب الانقصار میں لکھتا ہے ”آیتوں کی ترتیب ایک واجب امر اور لازمی حکم ہے کیونکہ جبریلؑ ہی اس بات کو کہہ دیا کرتے تھے کہ فلاں آیت فلاں جگہ پر رکھو“ اور قاضی ابوبکر ہی کا قول ہے ”ہم اس بات کو مانتے ہیں کہ وہ تمام قرآن جسے خداوند کریم نے نازل فرمایا۔ اس کے لکھے جانے کا حکم دیا۔ اس کو منسوخ نہیں کیا اور نہ اس کے نزول کے بعد اس کی تلاوت کو رفع کیا۔ وہ یہی قرآن ہے جو مابین الدفتین پایا جاتا ہے اور جس کو مصحف عثمان جاوی ہو گیا ہے۔ اس قرآن میں نہ کوئی کمی ہے اور نہ کسی طرح کی زیادتی۔ اس کی ترتیب اور نظم اسی انداز پر ثابت ہے جس طرح خداوند کریم نے اس کا نظم فرمایا اور رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے سورتوں کی آیتوں کے یکے بعد دیگرے رکھنے سے ترتیب دیا نہ اس میں سے کسی پچھلی آیت کو اگلی بنایا اور نہ اگلی کو پچھلی کیا۔ پھر امت نے ہر ایک سورۃ کی آیتوں کی ترتیب ان کی جگہوں اور موقعوں کو اسی طریقہ پر ضبط (یاد) کیا جس طرح انہی (صلی اللہ علیہ وسلم) سے خاص قراءتوں کو اور ذات تلاوت کو سیکھا اور ممکن ہے کہ قرآن کی سورتوں کی ترتیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی نے کر دی ہو یا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آپ نے یہ کام خود نہ کیا ہو بلکہ اپنے بعد امت کے لئے ترک کر دیا ہو۔“ قاضی کہتا ہے ”اور یہ دوسری شق زیادہ قریب الفہم ہے“ اور ابن وہب سے مروی ہے کہ اس نے کہا ”میں نے مالک کو یہ فرماتے سنا ہے کہ ”قرآن کی تالیف اسی انداز پر کی گئی ہے جس انداز پر صحابہؓ اسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کرتے تھے اور بغوی اپنی کتاب شرح السنۃ میں لکھتے ہیں کہ ”صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسی قرآن کو بین الدفتین جمع کیا ہے جس کو خداوند پاک نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا تھا اور صحابہؓ نے اس میں کوئی زیادتی یا کمی نہیں کی۔ پھر ان کے قرآن کو جمع کرنے کی وجہ یہ تھی کہ وہ قرآن کے حافظوں کی موت سے اس کے کسی حصہ کے ضائع ہو جانے کے خوف میں مبتلا ہو گئے تھے اس واسطے سے انہوں نے جس طرح پر قرآن کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا تھا اسی انداز پر بلا کسی تقدیم و تاخیر

کے اُس کو لکھ لیا یہاں تک کہ اُس کی ترتیب میں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اخذ کی ہوئی ترتیب کے علاوہ اپنی رائے کو ہرگز دخل نہیں دیا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحاب کو قرآن کے نازل شدہ حصوں کی تلقین اُسی ترتیب پر فرمائی تھی جو آج ہمارے مصحفوں میں پائی جاتی ہے اور آپ کو اس ترتیب پر جبریلؑ نے واقف بنایا تھا جو ہر ایک آیت کے نزول کے وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بتا دیا کرتے تھے کہ یہ آیت فلاں سورۃ کی فلاں آیت کے بعد لکھی جائے گی۔ اس بیان سے ثابت ہو رہا ہے کہ صحابہؓ نے صرف قرآن کو جمع کرنے کی کوشش کی تھی نہ کہ اُسے ترتیب دینے کی اس واسطے کہ بلاشبہ قرآن اسی ترتیب کے ساتھ لوح محفوظ میں لکھا ہوا ہے اور اُس کو خدائے پاک نے پہلے آسمان دنیا پر نازل فرمایا پھر اُسے بوقت ضرورت تفریق کے ساتھ نازل فرماتا رہا۔ چنانچہ یہی باعث ہے کہ تلاوت کی ترتیب نزول کی ترتیب کے علاوہ ہے۔ اور ابن الجہار کا قول ہے کہ ”سورتوں کی ترتیب اور آیتوں کا اُن کی جگہوں میں رکھنا محض وحی کے ذریعہ سے عمل میں آیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود ہی فرمادیتے تھے کہ اس آیت کو فلاں موقع میں رکھو اور اس ترتیب کا یقین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تلاوت کی نسبت متواتر نقل کے ذریعہ سے حاصل ہوا ہے اور اس بات سے بھی کہ صحابہؓ نے مصحف میں اُسے یونہی رکھنے پر اجماع کیا۔“

فصل

اس امر میں اختلاف کیا گیا ہے کہ آیا سورتوں کی ترتیب بھی توقیفی ہے۔ یا صحابہؓ نے اپنے اجتہاد سے یہ ترتیب قائم کی ہے؟

جمہور علماء دوسری شق کے قائل ہیں یعنی اس بات کے کہ سورتوں کی موجودہ ترتیب صحابہؓ کے اجتہاد کا نتیجہ ہے۔ ان لوگوں میں مالک اور قاضی ابوبکر (اپنے دو قولوں میں سے ایک قول کی وجہ سے) بھی شامل ہیں ابن فارس کا قول ہے ”قرآن کا جمع کرنا دو قسم پر ہے۔ ایک قسم سورتوں کی ترتیب ہے مثلاً سات بڑی سورتوں کا مقدم کرنا اور اُن کے بعد مکیں سورتوں کو رکھنا۔ تو اس قسم کی ترتیب صحابہؓ ہی نے کی ہے مگر دوسری قسم کی ترتیب یعنی آیتوں کا سورتوں میں مرتب کرنا یہ ترتیب توقیفی ہے اور اس کو خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس طریقہ پر انجام دیا ہے جس طرح جبریلؑ نے آپ کو منجانب اللہ بتایا اور جن امور سے اس بات پر دلیل لائی جاتی ہے منجملہ اُن کے ایک امر یہ ہے کہ سلف کے مصاحف میں سورتوں کی ترتیب کا اختلاف تھا سلف صالحین میں سے بعض صاحب ایسے تھے جنہوں نے اپنے مصحف کو نزول کی ترتیب پر مرتب کیا تھا اور یہ علیؑ کا مصحف تھا جس کے اول میں سورۃ اقرآن تھی۔ پھر المدثر۔ المزمل۔ تبت اور تکویر یکے بعد دیگر یونہی مکی اور مدنی سورتوں کے اخیر تک ترتیب دی گئی تھیں اور ابن مسعودؓ کے مصحف میں سب سے پہلے سورۃ البقرہ تھی۔ پھر سورۃ النساء اور اُس کے بعد سورۃ آل عمران۔ نہایت سخت اختلاف کے ساتھ اور اسی طرح پر ابی بن کعب اور دیگر صحابہؓ کے مصاحف تھے۔ ابن اشتہ اپنی کتاب المصاحف میں اسماعیل بن عباس کے طریق پر بواسطہ حبان بن یحییٰ۔ ابی محمد القرشی سے روایت کرتا ہے کہ اُس نے کہا ”عثمانؓ نے صحابہ کو یہ حکم دیا کہ بڑی سورتوں کو یکے بعد دیگرے رکھو اس لئے سورۃ الانفال

اور سورۃ توبہ کو سات بڑی سورتوں میں شامل بنایا گیا اور الانفال اور التوبہ کے مابین بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کے ساتھ فصل نہیں کیا گیا۔

اور پہلے قول یعنی سورتوں کی ترتیب توقیفی ہونے کو بھی بہت سے علماء نے مانا ہے جن میں قاضی بھی اپنے ایک قول کی بنا پر شامل کیا جاسکتا ہے۔ ابو بکر بن الانباری کا قول ہے ”خداوند پاک نے قرآن کو تمام تر آسمان دنیا پر نازل کرنے کے بعد پھر اُسے بیس سے زائد برسوں میں متفرق طور سے (زمین پر) نازل فرمایا۔ چنانچہ سورۃ کا نزول کسی نئی بات کے پیش آنے پر اور آیت کا نزول کسی دریافت کرنے والے کے جواب میں ہوتا تھا اور جبریل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو آیت اور سورۃ کے موضع سے آگاہ بنا دیتے تھے اس لئے سورتوں کا اتسیاق بھی آیتوں اور حروف کے اتسیاق کی طرح سب کچھ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے ہے لہذا جو شخص کسی ترتیب سورۃ کو مقدم یا موخر کرے گا وہ گویا نظم قرآن میں خلل ڈالے گا“ اور کرمانی اپنی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے کہ ”سورتوں کی یہ ترتیب اسی طرح خدا کے نزدیک لوح محفوظ میں بھی ہے اور اسی ترتیب پر ہر سال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے پاس جمع شدہ قرآن کا دور فرمایا کرتے تھے اور اپنے سال وفات میں آپ نے جبریل سے قرآن کے دو دور فرمائے اور نزول میں سب سے پہلی آیت ”وَ اتَّقُوا یَوْمًا تُرْجَعُونَ فِیْہِ الِی اللّٰہِ“ تھی اس کی بابت جبریل نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ حکم دیا کہ اسے آیت زبا اور آیت دین دونوں کے مابین رکھے۔ اور طیبی کہتا ہے ”قرآن سب سے پہلے لوح محفوظ سے ایک ہی مرتبہ مکمل آسمان دنیا پر نازل کر دیا گیا اور پھر وہ ضرہ رتوں کے مطابق اترتا رہا اور اخیر میں وہ مصاحف کے اندر اسی ترتیب و نظام کے ساتھ ثبت کیا گیا جیسا کہ لوح محفوظ میں ثبت ہے۔“ زرکشی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے ”فریقین کا اختلاف محض لفظی ہے دوسری شق کا قائل بھی یہی کہتا ہے کہ صحابہ چونکہ اسباب نزول اور کلمات قرآن کے مواقع کا علم رکھتے تھے اس لئے اُن کو اس ترتیب کا رمز معلوم ہو گیا۔ چنانچہ مالک کا قول ہے ”صحابہ نے قرآن کی ترتیب محض اُسی بنا پر کی جسے وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سنتے آتے تھے۔“ مگر مالک نے چونکہ یہ بھی کہہ دیا کہ سورتوں کی ترتیب صحابہ ہی کے اجتہاد کا نتیجہ ہے، لہذا اختلاف کا نتیجہ یہ نکلا کہ آیا یہ اجتہادی ترتیب کسی قولی روایت (توقیف) کے ذریعہ سے عمل میں آئی ہے یا محض فعلی اسناد کی بنا پر (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طرز عمل اور انداز تلاوت کے لحاظ سے یہ ترتیب کر دی گئی۔ مترجم) تاکہ اس حیثیت سے انہیں اُس میں کلام کرنے کی گنجائش مل جائے“ اور ابو جعفر بن الزبیر اس بارے میں زرکشی پر سبقت لے گیا ہے اور بیہقی کتاب المدخل میں کہتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ ہی میں قرآن کی آیتوں اور سورتوں کی ترتیب ہو چکی تھی مگر عثمان کی گزشتہ حدیث کی بنا پر انفال اور براءت کی سورتیں اس ترتیب سے مستثنی ہو چکی تھیں“ اور ابن عطیہ اس جانب مائل ہوا ہے کہ اکثر سورتوں کی ترتیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات ہی میں معلوم ہو گئی تھی مثلاً سات بڑی سورتوں۔ حوامیم اور مفصل کی ترتیب اور اس کے ماسوائے سورتوں کی ترتیب کے لئے یہ بھی مانا جاسکتا ہے کہ اُسے امت کے لئے چھوڑ دیا گیا ہوتا کہ وہ آپ کے بعد یہ خدمت انجام دے۔ مگر ابو جعفر بن زبیر کہتا ہے ”جتنی سورتوں کی نسبت ابن عطیہ نے صریح ثبوت پیش کیا ہے آثار اُن سے بہت زیادہ سورتوں کی بابت توقیفی ترتیب رکھنے کی شہادت دیتے۔ مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ((اقْرَؤْا

الزہراوین۔ البقرہ و آل عمران) اس کی روایت مسلم نے کی ہے یا سعید بن خالد کی حدیث میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سات طویل سورتوں کو ایک ہی رکعت میں پڑھا۔ یہ حدیث ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں روایت کی ہے اور اسی حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک ہی رکعت میں جمع فرمایا کرتے تھے اور بخاری۔ ابن مسعود سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا۔ بنی اسرائیل۔ کہف۔ مریم۔ طہ اور انبیاء کی سورتیں عشاق الاول اور ایسی سورتیں ہیں جن کو میں نے بہت زمانہ پہلے اخذ کیا ہے۔ چنانچہ اس قول میں ابن مسعود نے ان سورتوں کا ذکر اسی ترتیب کے ساتھ کیا جسے ترتیب سے یہ سورتیں مصحف میں درج ہیں اور صحیح بخاری میں وارد ہوا ہے کہ جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہر ایک رات کو اپنے بستر پر آرام کرنے کے لئے جاتے تھے تو اپنی دونوں ہتھیلیوں کو اکٹھا کر کے ان میں پھونک مارتے اور پھر ”قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ“ اور معوذتین پڑھتے تھے۔ ابو جعفر النخاس کہتا ہے ”قول مختار یہ ہے کہ اس ترتیب پر سورتوں کی تالیف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی نے فرمائی ہے جس پر واثلہ کی حدیث ((اعطیت مکان التوراة السبع الطوال)) دلالت کر رہی ہے لہذا یہ حدیث واضح کرتی ہے کہ قرآن کی ترتیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے ماخوذ اور انہی کے وقت سے چلی آ رہی ہے اور مصحف میں قرآن کو اسی ایک طریقہ پر جمع کیا ہے کیونکہ یہ حدیث تالیف قرآن کی بابت خاص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ پیش کرتی ہے۔ ابن الحصار کا قول ہے ”سورتوں کی ترتیب اور آیتوں کا ان کی جگہوں پر رکھا جانا صرف وحی کے ذریعہ سے انجام پایا تھا۔ ابن حجر کہتا ہے یہ بات کچھ غیر ممکن نہیں کہ بعض یا بیشتر سورتوں کی باہمی ترتیب تو قیفی ہو کیونکہ سورتوں کی ترتیب کے تو قیفی ہونے پر جن امور سے استدلال کیا جاتا ہے منجملہ ان کے ایک وہ حدیث بھی ہے جس کو احمد اور ابوداؤد نے بواسطہ اوس بن ابی اوس کے حذیفہ الثقفی سے روایت کیا ہے۔ حذیفہ نے کہا ”میں اس وفد کے لوگوں میں شامل تھا جو قبیلہ ثقیف میں سے قبول اسلام کا شرف حاصل کر چکے تھے۔ تا آخر حدیث“ اور اس حدیث میں آیا ہے کہ ”پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سے فرمایا مجھ پر قرآن کا ایک حزب (منزل) طاری ہو گیا تھا (یعنی قرآن کی ایک منزل بطور ورود پڑھنی شروع کر دی تھی) چنانچہ میں نے ارادہ کیا کہ جب تک اُسے تمام نہ کر لو اُس وقت تک باہر نہ نکلوں“ لہذا ہم نے اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا ”تم لوگ قرآن کی منزلیں کس طرح پر کرتے ہو؟“ صحابہ نے جواب دیا ”ہم قرآن کی منزلیں۔ تین۔ پانچ۔ سات۔ نو۔ گیارہ اور تیرہ سورتوں کی کیا کرتے ہیں اور آخر منزل مفصل سورۃ ق سے کرتے ہیں یہاں تک کہ قرآن کو ختم کر دیتے ہیں“۔ ابن حجر کہتا ہے اس لئے یہ حدیث صاف بتا رہی ہے کہ آج جس انداز پر مصحف میں سورتوں کی ترتیب پائی جاتی ہے یہی ترتیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں بھی تھی۔ پھر وہ کہتا ہے اور یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ اُس زمانہ میں صرف مفصل کی منزل بخلاف اپنے ماسوائے کے خاص کر مرتب ہو رہی ہو۔ میں کہتا ہوں سورتوں کی ترتیب کے تو قیفی ہونے پر جو باتیں دلالت کرتی ہیں ان میں سے ایک امر یہ بھی کہ حکم سے شروع ہونے والی سورتیں یکے بعد دیگرے یکجا مرتب کی گئی ہیں اور یہی صورت طس سے آغاز ہونے والی سورتوں کی بھی ہے۔ مگر مُسَبَّحَات کی ترتیب پے درپے نہیں رکھی گئی ہے اور طس الشعراء اور

طسم القصص کے مابین سورۃ طس کے ذریعہ سے باوجود اس کے وہ اُن دونوں کی نسبت بہت چھوٹی ہے۔ جدائی ڈال دی گئی لہذا اگر سورتوں کی ترتیب اجتہادی ہوتی تو مُسَبِّحَات کو پے درپے یکجا کر کے رکھا جاتا اور سورۃ طس کو سورۃ القصص سے مؤخر کر دیا جاتا اور جو بات اس بارے میں سب سے زیادہ دل کو لگتی ہے وہ بیہقی کا قول ہے یعنی یہ کہ براءۃ اور الانفال کے سوا اور جملہ سورتوں کی ترتیب تو قیفی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کئی سورتوں کو پے درپے پڑھنے سے اس بات کی دلیل لینا مناسب نہیں کہ اُن کی ترتیب بھی یونہی ہے۔ اور اس حالت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سورۃ النساء کو سورۃ آل عمران سے قبل پڑھنے کی حدیث کے باعث کوئی اعتراض نہ وارد ہو سکے گا کیونکہ قراءت میں سورتوں کی ترتیب کا لحاظ رکھنا واجب نہیں اور اس کے علاوہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ رسول پاک نے اسی جواز کا بیان کرنے کے لئے ایسا فرمایا ہو۔ ابن اشنہ نے کتاب المصاحف میں ابن وہب کے طریق پر سلیمان بن بلال سے روایت کی ہے۔ سلیمان نے کہا ”میں نے ربیعہ سے کسی کو یہ سوال کرتے ہوئے سنا کہ بقرہ اور آل عمران کی سورتیں کیوں مقدم کی گئیں حالانکہ اُن سے پہلے اسی سے زائد سورتوں کا نزول مکہ میں ہو چکا تھا اور یہ دونوں مدینہ میں آ کر نازل ہوئیں؟ ربیعہ نے جواب دیا ”قرآن کی تالیف اُن لوگوں کے علم پر ہوئی ہے جو اُس کے مولف کے دیکھنے والے اور اُس کی تالیف میں مولف کے ساتھ موجود تھے اور اُن لوگوں کو اس پر علم رکھنے کے ساتھ اجتماع بھی ہو گیا تھا۔ لہذا یہی بات اس بارے میں کافی ہے اور اس سے زیادہ سوال کرنا غیر ضروری۔

خاتمہ: سات طویل سورتوں (السبع الطوال) میں پہلی سورۃ البقرہ اور آخر سورۃ براءۃ ہے۔ یہ قول علماء کی ایک جماعت کا ہے لیکن حاکم اور نسائی وغیرہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ”سات بڑی سورتیں البقرہ۔ آل عمران۔ النساء۔ المائدہ۔ الانعام اور الاعراف ہیں“۔ راوی کہتا ہے اور ابن عباسؓ نے ساتویں سورۃ کا بھی نام لیا تھا جس کو میں بھول گیا ہوں“ اور ابن ابی حاتم وغیرہ کی ایک صحیح روایت میں مجاہد اور سعید بن جبیر سے آیا ہے کہ ”وہ ساتویں سورۃ یونس ہے“ اور ابن عباسؓ کی روایت سے بھی یہی بات پہلے نوع اول میں بیان ہو چکی ہے اور حاکم کی ایک روایت میں وارد ہوا ہے کہ وہ ساتویں سورۃ الکہف ہے۔

السبع الطوال کے بعد آنے والی سورتوں کو المئین کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اُن میں سے ہر ایک سورۃ سو آیتوں سے زائد یا اسی تعداد کے قریب قریب ہے اور المئین کے بعد واقع ہونے والی سورتوں کو ”المثانی“ کہتے ہیں کیونکہ وہ مئین سے دوم نمبر پر واقع ہیں اس لئے وہ دوم ہیں اور مئین اول۔ فراء کہتا ہے ”مثانی“ وہ سورۃ ہے جس کی آیتیں سو آیتوں سے کم ہیں اور یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ وہ سورتیں طوال اور مئین کی نسبت بہت زیادہ دہرائی جاتی ہیں اور کہا گیا ہے کہ اس نام نہاد کی وجہ اُن میں عبرت انگیز قصص اور اخبار کے ساتھ امثال کو مکرر کیا گیا ہے اس بات کو نکز اوئی نے بیان کیا ہے۔ اور جمال القراء میں آیا ہے کہ ”مثانی“ وہ سورتیں ہیں جن میں قصص کو دہرایا گیا ہے اور بعض اوقات اُن کا اطلاق تمام قرآن اور سورۃ الفاتحہ پر ہوتا ہے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔

اور مفصل ان سورتوں کو کہتے ہیں جو ”مثانی“ کے بعد واقع ہوئی ہیں اور چھوٹی سورتیں ہیں۔ اس نام نہاد کی وجہ ان

سورتوں کے مابین بکثرت بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کے ساتھ فصل (جدائی) پڑنا ہے۔ اور ایک قول یہ بھی ہے کہ اُن میں منسوخ کی کمی ہونا اس نام نہاد کا موجب ہے اور اسی لئے اُن کو محکم بھی کہا جاتا ہے جیسا کہ بخاری نے سعید بن جبیر سے روایت کیا ہے کہ سعید نے کہا ”قرآن کے جس حصہ کو تم مفصل کہتے ہو وہی محکم ہے اور اس کا خاتمہ بالانزاع و اختلاف سورۃ الناس پر ہوتا ہے۔ لیکن آغاز کے بارے میں اختلاف ہے کہ مفصل کی پہلی سورۃ کون ہے؟ اس بارے میں بارہ قول آئے ہیں۔ ایک قول سورۃ ق کی بابت آیا ہے جو اس بن ابی اوس کے کچھ ہی قبل بیان شدہ حدیث سے ثابت ہوتا ہے۔ دوسرا قول سورۃ الحجرات کی نسبت ہے اور اس کو نووی نے صحیح قرار دیا ہے۔ تیسرے قول میں سورۃ القتال کو مفصل کی پہلی سورۃ قرار دیا گیا ہے اور اس کو مارودی نے بہت سے لوگوں کی جانب منسوب کیا ہے۔ چوتھا قول سورۃ الجاثیہ کی بابت آیا ہے اس کا راوی قاضی عیاض ہے۔ پانچویں قول نے سورۃ الصافات کی تعیین کی ہے۔ چھٹے قول کی رد سے سورۃ القف کو لیا گیا ہے۔ ساتویں قول میں سورۃ تبارک کو مفصل کی پہلی سورۃ مانا گیا ہے اور یہ تینوں قول ابن ابی الصیف یمنی نے کتاب تنبیہ پر نکات لکھنے میں بیان کئے ہیں۔ آٹھویں قول میں سورۃ الفتح کو لیا گیا ہے اس کا راوی کمال الذماری ہے جس نے تنبیہ کی شرح میں یہ بات لکھی ہے۔ نواں قول سورۃ الرحمن کی تعیین کرتا ہے اس کو ابن السید نے کتاب موطا پر اپنی مامالی میں ذکر کیا ہے۔ دسواں قول سورۃ الانسان کو مفصل کا آغاز قرار دیا ہے۔ گیارہویں قول میں سورۃ سج کو لیا گیا ہے اور اُس کو ابن الفرکاح نے اپنی کتاب التعلیق میں مرزوقی سے بیان کیا ہے اور بارہویں قول میں سورۃ الضحیٰ کو مفصل کی پہلی سورۃ بتایا گیا ہے اور اُس کا قائل خطابی ہے اور خطابی ہی نے اس نام نہاد کی وجہ یوں لکھی ہے کہ قاری (پڑھنے والا) ان سورتوں کے مابین تکبیر کے ساتھ فصل کرتا ہے۔ اور علامہ راغب اپنی کتاب مفردات القرآن میں لکھتا ہے کہ ”مفصل قرآن کے آخری ساتویں حصہ کو کہتے ہیں۔“

فائدہ: مفصل میں طوال۔ اوساط اور قصار سورتیں بھی ہیں۔ ابن معین کا قول ہے طوال مفصل سورۃ غم تک ہیں۔ اوساط المفصل سورۃ غم سے سورۃ الضحیٰ تک اور الضحیٰ سے آخر قرآن تک باقی سورتیں قصار المفصل ہیں“ اور یہ قول اُن تمام اقوال سے زیادہ قریب بصواب ہے جو اس بارہ میں کہے گئے ہیں۔

تنبیہ: ابن ابی داؤد نے کتاب المصاحف میں بواسطہ نافع۔ ابن عمر سے روایت کی ہے کہ ”ابن عمر کے روبرو مفصل کا ذکر کیا گیا تو انہوں نے کہا ”اور قرآن کا کون سا حصہ مفصل نہیں؟ مگر تم قصار السور اور صغار السور کہو“ اور اسی قول سے اس بات پر استدلال کیا گیا ہے کہ سورۃ کو مختصر اور چھوٹی کہنا جائز ہے اور نہ ایک جماعت جن میں ابو العالیہ بھی شامل ہے اس بات کو ناپسند کرتی ہے اور کچھ دوسرے لوگوں نے ایسا کہنے کی اجازت بھی دی ہے اور یہ بات ابن ابی داؤد نے بیان کی ہے۔ ابن سیرین اور ابی العالیہ سے روایت کی گئی ہے کہ ان دونوں صاحبوں نے کہا ”سورۃ خفیۃ“ ہرگز نہ کہو کیونکہ خداوند کریم فرماتا ہے ”اِنَّا سَنُلْقِیْ عَلَیْکَ قَوْلًا ثَقِیْلًا“ لیکن سورۃ یسیرۃ کہہ سکتے ہو۔

فائدہ: ابن اشتہ اپنی کتاب المصاحف میں بیان کرتا ہے ”مجھے محمد بن یعقوب نے اور اُسے ابو داؤد نے بواسطہ

ابو جعفر کوئی کے اس بات کی اطلاع دی کہ ابو جعفر نے کہا ”ابی بن کعب کے مصحف کی ترتیب یوں تھی: الحمد. البقرہ. آل عمران. الانعام. الاعراف. المائدہ. یونس. الانفال. براءۃ. ہود. مریم. الشعراء. الحج. یوسف. الکہف. النحل. الاحزاب. بنی اسرائیل. الزمر: جس کے شروع میں خم ہے۔ طہ. الانبیاء. النور. المؤمنون. سباء. العنکبوت. المؤمن. الرعد. القصص. النمل. الصافات. ص. یس. الحجر. حمعسق. الروم. الحديد. الفتح. القتال. تبارک الملک. السجده. انا ارسلنا نوحا. الاحقاف. ق. الرحمن. الواقعة. الجن. النجم. سائل. المزمل. المدثر. اقتربت. خم. الدخان. لقمان. خم. الجاثیة. الطور. الذاریت. ن. الحاقة. الحشر. الممتحنہ. المرسلات. عم يتساءلون. لا اقسام بیوم القيامة. اذا الشمس کورت. یا ایہا النبی اذا طلقتم النساء. النازعات. التغابن. عبس. المطففين. اذا السماء انشقت. والتین والزیتون. اقراء باسم ربک. الحجرات. المنافقون. الجمعة. لم تحرم. الفجر. لا اقسام بهذ البلد. واللیل. اذا السماء انفطرت. والشمس وضحاها. والسماء والطارق. سبح اسم ربک. الغاشیة. الصف. التغابن. سورة اهل کتاب یعنی لم یکن. الضحی. الم نشرح. القارعة. التکاثر. العصر. سورة الخلع. سورة الحفد. ویل لكل همزة. اذا زلزلت. العادیات. الفیل. لایلاف قریش. ارایت. انا اعطانک. القدر. الکافرون. اذا جاء نصر اللہ. تبت. الصمد. الفلق اور الناس اسی طور پر ترتیب وار یکے بعد دیگرے سورتیں رکھی گئی تھیں۔

اور ابن ابشہ ہی بیان کرتا ہے کہ مجھ سے ابوالحسن بن نافع نے کہا کہ ابو جعفر بن عمرو بن موسیٰ نے اُن سے یہ حدیث بیان کی کہ ابو جعفر نے کہا۔ حدثنا محمد بن اسماعیل بن سالم۔ حدثنا علی بن مہران الطائی۔ حدثنا جریر بن عبد الحمید اور جریر بن عبد الحمید نے بیان کیا۔ عبد اللہ بن مسعود کے مصحف کی ترتیب یوں تھی۔ الطوال. البقرہ. النساء. آل عمران. الاعراف. الانعام. المائدہ اور یونس. المثنی. براءۃ. النحل. ہود. یوسف. الکہف. بنی اسرائیل. الانبیاء. طہ. المؤمنون. الشعراء اور الصافات. المثنی. الاحزاب. الحج. القصص. طس. النمل. النور. الانفال. مریم. العنکبوت. الروم. یس. الفرقان. الحجر. الرعد. سباء. الملئکہ. ابراہیم. ص. الذین کفروا. لقمان اور الزمر. الحوامیم. خم. المؤمن. الزخرف. السجده. حمعسق. الاحقاف. الجاثیة. الدخان. الممتحنات. انا فتحنا لک. الحشر. تنزیل السجده. الطلاق. ن والقلم. الحجرات. تبارک. التغابن. اذا جاء ک المنافقون. الجمعة. الصف. قل اوحی. انا ارسلنا. المجادلة. الممتحنة اور یا ایہا النبی لم تحرم. المفصل. الرحمن. النجم. الطور. الذاریات. اقتربت الساعة. الواقعة. النازعات. سائل. المدثر. المزمل. المطففين. عبس. هل اتی المرسلات. القيامة. عم يتساءلون. اذا الشمس کورت. اذا السماء انفطرت. الغاشیة. سبح. اللیل. الفجر. البروج. اذا السماء انشقت. اقراء باسم ربک. البلد. الضحی. الطارق. العادیات. ارایت. القارعة. لم یکن. والشمس وضحاها. والتین. ویل لكل همزة. الم ترکیف. لایلاف قریش. الهاکم. انا انزلناه. اذا زلزلت. والعصر. اذا جاء نصر اللہ. الکوثر. قل یا ایہا الکافرون. تبت. قل هو اللہ احد. اور الم نشرح اور اس میں الحمد اور معوذتان نہیں تھیں۔

انیسویں نوع

قرآن کی سورتوں۔ آیتوں۔ کلمات اور حروف کی تعداد

جن لوگوں کا اجماع قابل تسلیم اور معتبر ہے اُن کے نزدیک قرآن کی جملہ سورتیں ایک سو چودہ ہیں اور ایک قول میں الانفال اور براءۃ کو ایک ہی سورۃ ماننے کے باعث ایک سو تیرہ ہی سورتیں بیان کی گئی ہیں۔ ابوالشیخ نے ابی روق سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”الانفال اور براءۃ دونوں ایک ہی سورۃ ہے اور ابی رجاء سے مروی ہے اُس نے کہا ”میں نے حسن سے الانفال اور براءۃ کی نسبت دریافت کیا کہ آیا یہ دو سورتیں ہیں یا ایک ہی سورۃ ہے؟ تو انہوں نے کہا ”دو سورتیں ہیں“ اور مجاہد سے ابی روق ہی کا ایک ایسا قول نقل کیا گیا ہے اور اس کی روایت ابن ابی حاتم نے سفیان سے کی ہے۔ ابن اشعث ابن لہیعہ کا یہ قول بیان کرتا ہے کہ اُس نے کہا ”لوگ اس بات کے قائل ہیں۔ براءۃ۔ یسئلونک عن الانفال کا ایک حصہ ہے اور براءۃ میں بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ اسی وجہ سے نہیں لکھی گئی کہ وہ یسئلونک میں شامل تھی۔ لوگوں کو یہ شبہ اس وجہ سے ہوا کہ ان سورتوں کے دونوں کنارے باہم ملتے جلتے ہیں اور ان کے مابین بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ نہیں ہے۔ مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ان دونوں سورتوں میں سے ہر ایک کا الگ الگ نام رکھنا اس قول کی تردید کرتا ہے“ اور کتاب اقناع کے مصنف نے ایک قول یہ بیان کیا ہے کہ ابن مسعود کے مصحف میں بِسْمِ اللّٰهِ ثبت ہے۔ مگر پھر خود ہی کہتا ہے کہ اس قول کو لیا نہ جائے گا۔ اور قشیری بیان کرتا ہے ”صحیح یہ ہے کہ بِسْمِ اللّٰهِ سورۃ براءۃ میں تھی ہی نہیں کیونکہ جبریلؑ نے اُس کو اس سورہ میں نازل نہیں کیا“ اور مستدرک میں ابن عباسؓ سے مروی ہے انہوں نے کہا ”میں نے علی بن ابی طالبؓ سے دریافت کیا کہ سورۃ براءۃ میں بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کیوں نہیں لکھی گئی؟ تو انہوں نے جواب دیا ”اس لئے کہ وہ امان اور براءۃ ہے جو تلوار (حکم جنگ) کے ساتھ نازل ہوئی ہے“ اور مالک سے مروی ہے کہ جس وقت اس سورۃ کا آغاز ساقط ہو گیا تو بسم اللہ بھی اسی کے ساتھ نکل گئی کیونکہ یہ امر ثابت شدہ ہے کہ سورۃ براءۃ طوالت میں سورۃ البقرہ کی ہم پلہ تھی۔ ابن مسعود نے چونکہ اپنے مصحف میں معوذتین کو نہیں لکھا ہے اس لئے اُس میں محض ایک سو بارہ سورتیں ہیں اور ابی کے مصحف میں ایک سو سولہ سورتیں ہیں اس لئے کہ انہوں نے آخر میں الحفد اور الخلع دو سورتیں بڑھا دی ہیں۔ ابو عبیدہ ابن سیرین سے روایت کرتا ہے کہ انہوں نے کہا ”ابی بن کعب نے اپنے مصحف میں فاتحہ الکتاب معوذتین۔ اللھم انا نستعینک اور اللھم ایاک نعبد تحریر کیا ہے اور ابن مسعود نے ان کو چھوڑ دیا ہے۔ پھر عثمانؓ نے انہی سورتوں میں سے فاتحہ الکتاب اور معوذتین کو اپنے مصحف میں لکھا۔ طبرانی کتاب الدعاء میں عباد بن یعقوب الاسدی کے طریق پر یحییٰ بن یعلیٰ الاسلمی کے واسطہ سے۔ از ابن لہیعہ۔ از ہبیرہ۔ عبد اللہ بن زرارہ الغافقی کا یہ قول نقل کرتا ہے کہ اُس نے کہا ”مجھ سے عبد الملک بن مروان نے یہ بات کہی کہ مجھ کو معلوم ہے تو کس وجہ سے ابی ترابؓ کے ساتھ محبت رکھتا ہے مگر یہ کہ تو ایک خشک دماغ دیہاتی شخص ہے“ میں نے جواب دیا ”واللہ میں نے اُس وقت میں قرآن

کو جمع کیا ہے جب کہ تیرے ماں باپ اکٹھا بھی نہ ہوئے تھے اور اُس قرآن میں سے علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ نے دو سورتیں مجھ کو سکھائی تھیں جو اُن کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خاص طور پر تعلیم کی تھیں اور وہ سورتیں ایسی ہیں جن کو نہ تو نے سیکھا ہے اور نہ تیرے باپ نے اُن کی تعلیم پائی تھی۔ وہ سورتیں یہ ہیں: ((اللَّهُمَّ اِنَّا نَسْتَغْفِرُكَ وَنَسْتَغْفِرُكَ وَنُشْنِيْ عَلَيْكَ وَلَا نَكْفُرُكَ وَنَخْلَعُ وَنَتْرُكُ مَنْ يَّفْجُرُكَ. اللَّهُمَّ اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَلَكَ نُصَلِّي وَنَسْجُدُ وَالِيكَ نَسْعِي وَنَحْفِدُ وَنَرْجُو رَحْمَتَكَ وَنَخْشَى عَذَابَكَ اِنَّ عَذَابَكَ بِالْكَافِرِيْنَ مُلْحِقٌ)) اور بیہقی نے سفیان ثوری کے طریق پر ابن جریج سے بواسطہ عطاء۔ عبید بن عمیر سے روایت کی ہے کہ عمر بن الخطابؓ نے رکوع کے بعد دعائے قنوت پڑھی اور کہا ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ. اللَّهُمَّ اِنَّا نَسْتَغْفِرُكَ وَنَسْتَغْفِرُكَ وَنُشْنِيْ عَلَيْكَ وَلَا نَكْفُرُكَ وَنَخْلَعُ وَنَتْرُكُ مَنْ يَّفْجُرُكَ. اللَّهُمَّ اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَلَكَ نُصَلِّي وَنَسْجُدُ وَالِيكَ نَسْعِي وَنَحْفِدُ وَنَرْجُو رَحْمَتَكَ وَنَخْشَى نِعْمَتَكَ. اِنَّ عَذَابَكَ بِالْكَافِرِيْنَ مُلْحِقٌ“ ابن جریج کہتا ہے۔ بسم اللہ شامل کرنے کی حکمت یہ ہے کہ بعض صحابہ کے مصحف میں ان دونوں کو دو سورتیں لکھا گیا ہے۔ محمد بن نصر المروزی کتاب الصلوٰۃ میں ابی بن کعب سے روایت کرتا ہے کہ وہ دو سورتوں کے ساتھ دعائے قنوت پڑھتے تھے۔ پھر ان دونوں سورتوں کا ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ ابی نے ان کو اپنے مصحف میں بھی لکھ لیا تھا۔ ابن الضریس کا قول ہے ”انانا احمد بن جميل المروزي عن عبد الله بن مبارك. انانا الاجلح عن عبد الله بن عبد الرحمن عن ابيه که اُس کے باپ نے کہا ”ابن عباسؓ کے مصحف میں ابی اور ابی موسیٰؓ کی قراءت یوں آئی ہے ((بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ. اللَّهُمَّ اِنَّا نَسْتَغْفِرُكَ وَنَسْتَغْفِرُكَ وَنُشْنِيْ عَلَيْكَ الْخَيْرَ وَلَا نَكْفُرُكَ وَنَخْلَعُ وَنَتْرُكُ مَنْ يَّفْجُرُكَ)) اور اُسی میں آیا ہے ((اللَّهُمَّ اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَلَكَ نُصَلِّي وَنَسْجُدُ وَالِيكَ نَسْعِي وَنَحْفِدُ نَخْشَى عَذَابَكَ وَنَرْجُو رَحْمَتَكَ اِنَّ عَذَابَكَ بِالْكَافِرِيْنَ مُلْحِقٌ)) اور طبرانی نے صحیح سند کے ساتھ ابی اسحاق سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”خراسان میں امیہ بن عبد اللہ بن خالد بن أسید نے نماز میں ہماری امامت کی تو اُس نے یہ دونوں سورتیں پڑھیں۔ ((اِنَّا نَسْتَغْفِرُكَ وَنَسْتَغْفِرُكَ)) اور بیہقی اور ابوداؤد نے المراسیل میں خالد بن ابی عمران سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت نماز میں قوم مضر کے لئے قنوت پڑھ کر بدعا کرنے کا قصد کیا تھا اُس وقت جبریل نے یہ سورۃ مع آیت کریمہ لیس لک من الامر شئی ء کے۔ آپؐ پر نازل کی۔

تنبیہ: ایک جماعت نے ابی کے مصحف کی نسبت یہی روایت کیا ہے کہ اُس میں ایک سولہ سورتیں ہیں مگر درست یہ ہے کہ اُس میں ایک سو پندرہ سورتیں ہیں کیونکہ اس میں سورۃ الفیل اور سورۃ لایلاف دونوں ایک ہی سورۃ ہیں اس بات کو سخاوی نے اپنی کتاب جمال القراء میں جعفر الصادق سے نقل کیا ہے اور ابی نہیک نے بھی یہی روایت کی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس بات کی تردید اُم ہانی کی اُس حدیث سے ہو جاتی ہے جس کو حاکم اور طبرانی نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”خدائے پاک نے قریش کو سات چیزوں کے ساتھ فضیلت دی۔ تا آخر حدیث“ اور اسی حدیث میں آیا ہے کہ خدا نے قریش کے بارہ میں قرآن کی ایک خاص سورۃ نازل فرمائی جس میں اُن کے ساتھ کسی اور کا ذکر ہی نہیں کیا ہے۔ ”لَا يَلَافُ قُرَيْشٍ“ اور ہذلی کی کتاب الکامل میں بعض راویوں سے آیا ہے کہ جعفر صادق نے واضحی اور الم نشرح کو

ایک ہی سورۃ قرار دیا ہے۔ اس امر کو امام فخر الدین رازی نے اپنی تفسیر میں طاووس اور دیگر مفسرین سے نقل کیا ہے۔

فائدہ: قرآن کو سورتوں میں منقسم کرنے کی حکمت یہ بتائی گئی ہے کہ اس سے محض ہر ایک سورۃ ہی کو معجزہ اور خدا کی نشانیوں میں سے ایک نشانی ثابت کرنا مقصود ہے اور اس بات کی طرف بھی اشارہ کرنا منظور ہے کہ ہر ایک سورۃ کا ایک مستقل نمط ہے چنانچہ سورۃ یوسف یوسف کا قصہ بیان کرتی ہے اور سورۃ براءۃ منافقین کے حالات اور ان کے مخفی رازوں وغیرہ کا پردہ کھولتی ہے اور پھر سورتوں کو طوال۔ اوساط اور قصار کرنا اس بات پر آگاہ بنانے کے لئے ہے کہ صرف سورۃ کا بڑا ہونا ہی اعجاز کی شرط نہیں اس لئے گو سورۃ الکوثر محض تین آیتوں کی سورۃ ہے مگر وہ بھی ویسی ہی معجزہ ہے جیسی کہ سورۃ البقرہ اعجاز ہے۔ پھر اس کی وجہ سے تعلیم میں بھی ایک حکمت عیاں ہوئی کہ بچوں کو چھوٹی سورتوں کا پڑھانا آغاز کر کے بتدریج بڑی سورتیں پڑھائی جاسکتی ہیں اور خداوند کریم نے اپنے بندوں کو کتاب عزیز کے حفظ کر سکنے کے لئے یہ آسانی عطا کی ہے۔ زرکشی کتاب البرہان میں کہتا ہے ”اگر کوئی یہ کہے کہ قرآن سے قبل کی آسمانی کتابوں کی یہ حالت کیوں نہیں ہوئی؟ تو میں اسے جواب دیتا ہوں کہ دو وجہوں سے۔ ایک وجہ یہ ہے کہ سابقہ کتب آسمانی نظم و ترتیب کے پہلو سے معجز نہیں تھیں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ حفظ کے لئے آسان نہیں بنائی گئیں“۔ مگر زبختری نے جو بات بیان کی ہے وہ اس کے بالکل خلاف ہے کیونکہ اس نے اپنی تفسیر کشاف میں بیان کیا ہے ”قرآن کی تفصیل اور اس کے بہت سی سورتوں میں بانٹ دینے کے بے شمار فوائد ہیں اور خداوند کریم نے تورات، انجیل اور زبور وغیرہ جملہ ان کتابوں کو بھی جنہیں اس نے بذریعہ وحی اپنے انبیاء پر نازل فرمایا تھا۔ اسی طرح سورتوں پر تقسیم کیا اور مصنف لوگوں نے اپنی کتابوں میں ابواب مقرر کرنے کا طرز اختیار کیا ہے جن کے عنوان بھی رکھے جاتے ہیں۔ اس بات کا ایک فائدہ یہ ہے کہ جس وقت جنس کے تحت میں نوعیں اور صنفیں پائی جائیں گی تو وہ اس وقت بہ نسبت ایک ہی باب ہونے کے کہیں زیادہ بہتر اور شاندار ہو جائے گی۔ دوسرا نفع یہ ہوتا ہے کہ پڑھنے والا کتاب کے ایک باب یا سورۃ کو ختم کرنے کے بعد دوسرا باب شروع کرنے کے لئے اپنی طبیعت میں تازہ جوش محسوس کرتا ہے اور زیادہ مستعدی کے ساتھ تحصیل علم میں مصروف ہوتا ہے ورنہ اگر ساری کتاب یکساں ہو تو اس کی طبیعت پراگندہ ہو جائے اور یہ طوالت اس کو وبال نظر آئے۔ اسی طرح مسافر کو راستہ میں میلوں اور فرسخوں کے نشان ملنے سے ایک طرح کی تسکین رہتی ہے کہ ہاں اتنا سفر ختم ہو چکا ہے اور آگے چلنے کی ہمت پیدا ہوتی جاتی ہے۔ اسی وجہ سے قرآن کے بھی متعدد اجزاء کو دیئے گئے ہیں اور یہ نفع بھی ہے کہ حافظ کسی ایک سورۃ کو پختہ طور سے یاد کر لینے کے بعد خیال کرتا ہے کہ اس نے قرآن کا ایک مستقل حصہ محفوظ بنا لیا ہے اور اسی قبیل سے انس کی وہ حدیث ہے کہ انہوں نے کہا ”جب ہم میں سے کوئی آدمی سورۃ البقرہ اور آل عمران کو پڑھ لیتا تھا تو وہ ہم میں معزز ہو جاتا تھا اور نماز میں پوری سورۃ کا پڑھنا بھی اسی لحاظ سے افضل مانا گیا ہے اور یہ فائدہ بھی ہے کہ تفصیل کا باعث اشکال و نظائر کا باہم ملحق ہونا اور بعض کا بعض کے ساتھ ملنا جلنا ہوتا ہے لہذا ان میں فصل ہونے کے باعث معانی اور نظم وغیرہ کا بخوبی لحاظ ہو سکے گا اور ایسے ہی دیگر فوائد بھی ہیں۔“

اور زبختری نے تمام آسمانی کتابوں کے سورتوں میں منقسم ہونے کی بابت جو کچھ کہا ہے وہ صحیح و درست ہے کیونکہ ابن

ابلی حاتم نے قنادہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”ہم لوگ اس بات کو کہا کرتے تھے کہ زبور میں ایک سو پچاس سورتیں ہیں جو سب کی سب مواضع اور ثناء میں ہیں اور ان میں حلال و حرام اور فرائض اور حدود کا کہیں ذکر بھی نہیں اور لوگوں نے بیان کیا ہے کہ انجیل میں ایک سورۃ کا نام سورۃ الامثال ہے۔“

فصل

آیتوں کی تعداد

اس بارے میں قاریوں کی ایک جماعت نے مستقل کتابیں تصنیف کر دی ہیں۔ بھری کا قول ہے۔ آیت کی جامع اور مانع تعریف ایسا قرآن ہے جو چند جملوں سے مرکب ہوا اگرچہ تقدیراً ہی سہی اور اس کا مبداء اور منقطع بھی ہو پھر وہ کسی سورۃ میں بھی مندرج (شامل) ہو اور اس کی اصل ہے علامت جس سے آیا ہے ”اِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ“ : کیونکہ آیت فضل صدق اور جماعت کی علامت ہے اس لئے کہ وہ کلمہ کی ایک جماعت ہے اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے ”آیت قرآن کا وہ حصہ ہے جو اپنے ماقبل اور مابعد سے منقطع ہو“ اور کہا گیا ہے کہ ”آیت سورتوں میں شمار کی گئی چیزوں میں سے ایک چیز ہے اور اس کا نام یہ اس لئے رکھا گیا کہ یہ اپنے لانے والے کے صدق اور اس کی متحدی کے عجز کی علامت ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس نام نہاد کی وجہ اس کا اپنے ماقبل کے کلام کو منقطع بنانا اور خود اپنے مابعد کے کلام سے الگ ہونا۔

واحدی کا قول ہے ”ہمارے اصحاب میں سے کسی کا قول ہے کہ اگر موجودہ صورت پر توقیف نہ وارد ہو گئی ہوتی تو مذکورہ بالا قول کے اعتبار پر آیت سے کم ٹکڑے کا نام بھی آیت قرار دینا جائز ہوتا۔ ابو عمر والدانی کہتا ہے ”میں بجز ایک کلمہ یعنی قول باری تعالیٰ ”مُذْهَبًا مَّتَانًا“ کے اور کسی تنہا کلمہ کو آیت نہیں معلوم کر سکا ہوں اور اس کے سوا کسی اور شخص کا قول ہے کہ نہیں قرآن میں اس کلمہ کے سوا اور بھی کلمات اس طرح کے ہیں جو مستقل آیتیں ہیں مثلاً ”وَالنَّجْمِ وَالْصُّحُفِ“ اور ”وَالْعَصْرِ“ اور ایسے ہی سورتوں کے نواح بھی ان کے لوگوں کے نزدیک جنہوں نے ان کو آیتیں شمار کیا ہے۔ بعض علماء کا قول ہے ”صحیح یہی ہے کہ آیت کے معلوم کرنے کا طریقہ صرف شارح علیہ السلام کی توقیف ہے جس طرح پر سورتوں کی شناخت توقیف سے حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے آیت حروف قرآن کی اس جماعت کو کہتے ہیں جس کا قرآن کے اول میں اپنے بعد کے کلام سے اور اس کے آخر میں قبل کے کلام سے اور وسط میں قبل و بعد کے کلاموں سے معنایاً جدا ہونا توقیف کے ذریعہ سے معلوم ہوا ہو اور وہ کلام منقطع اس کی مثل پر شامل نہ ہو۔ قائل کہتا ہے۔ اس قید کا یہ فائدہ ہوا کہ سورۃ آیت کی تعریف سے خارج ہو گئی کیونکہ اس میں ماقبل و مابعد کی سورتوں کے مضامین بھی شامل ہوتے ہیں اور زخشری کا قول ہے ”آیت کا معلوم کرنا ایک توقیفی (روایتی) علم ہے جس میں قیاس کو کچھ دخل ہی نہیں۔ اسی وجہ سے البسم کو جہاں کہیں بھی وہ آئے ایک آیت شمار کیا ہے اور المص کو بھی مگر المر اور المر کو آیت نہیں گنا گیا ہے۔ حلم اپنی سورتوں میں آیت شمار ہوئی ہے اور اپنے ہی طہ اور یس بھی لیکن طس کو آیت نہیں قرار دیا ہے۔ میں کہتا ہوں۔ آیت کا علم توقیف ہونا اس حدیث سے

بھی ثابت ہوتا ہے جس کو احمد نے اپنے مسند میں عاصم بن ابی النجود کے طریق پر بواسطہ زر۔ ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے کہ ابن مسعودؓ نے کہا مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک سورۃ ثلاثین کی ”آل حم“ میں سے پڑھائی یعنی الاحقاف“ اور ابن مسعودؓ نے کہا کہ تیس آیتوں میں سے زائد سورۃ کو ثلاثین کہا جاتا تھا..... تا آخر حدیث“۔ ابن العربی کا قول ہے ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ذکر فرمایا کہ سورۃ الفاتحہ کی سات آیتیں ہیں اور سورۃ الملک کی تیس آیتیں اور صحیح قول سے ثابت ہوا ہے کہ آپؐ نے سورۃ آل عمران کے خاتمہ کی دس آیتیں پڑھیں۔ ابن العربی کہتا ہے آیتوں کا شمار قرآن کی پیچیدہ اور دشوار باتوں میں سے ہے کیونکہ اُس کی آیتوں میں بڑی چھوٹی، منقطع ہو جانے والی۔ آخر کلام تک منتہی ہونے والی اور ایسی آیتیں بھی ہیں جو اثنائے کلام ہی میں ختم ہو جاتی ہیں اور ابن العربی کے علاوہ کسی اور عالم کا قول ہے کہ ”سلف کے شمار آیات میں اختلاف کرنے کا سبب یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم توقیف کے لئے آیتوں کے سروں پر ٹھہر جایا کرتے تھے اور جب اُن کا محل معلوم کر لیا جاتا تھا تو اُس کو تمام کرنے کے واسطے اگلی آیت سے وصل بھی فرما دیا کرتے۔ اس بات سے اُس وقت سننے والا یہ گمان کرتا کہ وہ ٹھہراؤ کی جگہ آیت نہ تھی۔ ابن الضریس نے عثمان بن عطاء کے طریق پر بواسطہ اُس کے باپ عطاء کے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ”قرآن کی جملہ آیتیں چھ ہزار چھ سو سولہ ہیں اور قرآن کے تمام حروف کی تعداد تین لاکھ تیس ہزار چھ سو اکتھتر حروف ہیں۔ الدانی کا قول ہے تمام علماء سلف نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ قرآن کی آیتوں کی تعداد چھ ہزار ہے مگر پھر اس تعداد سے زیادتی کے بارے میں اُن کے آپس میں اختلاف ہو گیا ہے۔ بعض لوگوں نے کچھ زیادتی ہی نہیں مانی ہے اور چند صاحبوں نے دو سو چار آیتیں زائد بتائی ہیں اور کئی اقوال میں دو سو کی تعداد سے اوپر ہونے والی آیتوں کی نسبت چودہ۔ انیس۔ پچیس اور چھتیس آیتیں کہا گیا ہے۔ میں کہتا ہوں دیلمی نے کتاب مسند الفردوس میں فیض بن وثیق کے طریق پر بواسطہ فرات بن سلمان کے میمون بن مہران سے اور میمون نے ابن عباسؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ ”جنت کے درجے قرآن کی آیتوں کے برابر ہیں اور قرآن میں چھ ہزار دو سو سولہ آیتیں ہیں پھر جنت کے ہر درجہ کے مابین اتنا فاصلہ ہے جتنا زمین و آسمان کے مابین۔ فیض کے بارے میں ابن معین کہتا ہے کہ وہ سخت جھوٹا اور خبیث ہے اور بیہقی کی کتاب شعب الایمان میں اُم المؤمنین عائشہؓ کی حدیث سے مرفوعاً مروی ہے کہ ”جنت کے درجہ کی تعداد قرآن کی آیتوں کی تعداد کے برابر ہے اس لئے اہل قرآن میں سے جو شخص جنت میں داخل ہوگا اس سے اوپر کوئی درجہ ہی نہ ہوگا“۔ حاکم کہتا ہے کہ اس حدیث کے اسناد تو صحیح ہیں لیکن یہ شاذ ہے اور اس حدیث کی روایت بی بی صاحبہ ہی سے ایک دوسری وجہ پر موقوف کر کے اُجری نے بھی حملۃ القرآن کے بارے میں کی ہے۔ ابو عبد اللہ الموصلی نے اپنے قصیدہ ذات الرشید فی العدد کی شرح میں بیان کیا ہے ”آیتوں کے شمار میں اہل مکہ۔ اہل مدینہ۔ اہل شام۔ اہل بصرہ اور اہل کوفہ سبھوں نے اختلاف کیا ہے۔ اہل مدینہ آیات قرآن کی دو تعدادیں رکھتے ہیں پہلی تعداد وہ جس کو ابی جعفر یزید بن القعقاع اور شبیہ بن نصاح نے قرار دیا ہے اور دوسری تعداد وہ جسے اسماعیل بن جعفر بن ابی کثیر انصاری نے مقرر کیا ہے۔ اہل مکہ جس شمار کو صحیح مانتے ہیں وہ عبد اللہ بن کثیر سے بواسطہ مجاہد از ابن عباسؓ مروی ہے اور ابن عباسؓ نے اُس کو ابی بن کعب سے اخذ کیا ہے۔ اہل شام کی تعداد آیات کو ہارون بن موسیٰ الاخفش وغیرہ نے عبد اللہ بن ذکوان سے اور احمد بن یزید حلوانی وغیرہ نے ہشام بن عمار سے نقل کیا ہے اور ابن ذکوان اور ہشام نے یہ تعداد بواسطہ

ایوب بن تمیم ذماری کے یحییٰ بن الحارث ذماری سے سنی تھی کہ اُس نے کہا ”یہی وہ تعداد ہے جس کو اہل شام کی تعداد آیات مانتے ہیں اور اسی کو مشائخ نے صحابہ کی روایت سے ہم تک پہنچایا ہے اسی کو عبد اللہ بن عامر مکی وغیرہ نے ہمارے لئے ابی الدرداء سے روایت کیا ہے اور اہل بصرہ کی تعداد آیات کا مدار عاصم بن الحجاج الحجدری کی روایت پر ہے اور اہل کوفہ جس تعداد کو مانتے ہیں اُس کی نسبت حمزہ بن حبیب الزیات۔ ابی الحسن کسائی اور خلف بن ہشام سے کی جاتی ہے۔ حمزہ نے کہا ہم کو یہ تعداد ابن ابی لیلیٰ نے بواسطہ عبد الرحمن السلمی علی بن ابی طالب سے سن کر بتائی ہے۔

الموصلی ہی کا قول ہے پھر قرآن کی سورتیں تین قسموں پر منقسم ہیں ایک قسم وہ ہے جس کی آیتوں میں کوئی اختلاف ہی نہیں پایا جاتا نہ اجمالی کا اور نہ تفصیلی کا۔ دوسری قسم میں وہ سورتیں شامل ہیں جن کی آیتوں کے شمار میں محض ازروئے تفصیل اختلاف ہے نہ ازروئے اجمال اور تیسری قسم اُن سورتوں کی ہے جن کی آیتوں کی تعداد میں اجمالاً اور تفصیلاً دونوں طرح پر اختلاف پڑ گیا ہے۔

قسم اول میں چالیس سورتیں ہیں (۱) یوسف۔ ایک سو گیارہ آیتیں۔ (۲) الحجر۔ ننانوے آیتیں۔ (۳) النحل۔ ایک سو اٹھائیس آیتیں۔ (۴) فرقان۔ ستتر آیتیں۔ (۵) الاحزاب۔ تہتر آیتیں۔ (۶) الفتح انتیس آیتیں۔ (۷) الحجرات اور التغابن اٹھارہ آیتیں۔ (۸) ق۔ پینتالیس آیتیں۔ (۹) الذاریات۔ ساٹھ آیتیں۔ (۱۱) القمر۔ پچپن آیتیں۔ (۱۲) النہر۔ چوبیس آیتیں۔ (۱۳) الممتحنہ۔ تیرہ آیتیں۔ (۱۴) الصف۔ چودہ آیتیں۔ (۱۵) البقرہ۔ (۱۸) الجمعة۔ المنافقون۔ الضحیٰ اور العادیات گیارہ آیتیں۔ (۱۹) التحریم۔ بارہ آیتیں۔ (۲۰) ن۔ باون آیتیں۔ (۲۱) الانسان۔ اکتیس آیتیں۔ (۲۲) المرسلات۔ پچاس آیتیں۔ (۲۳) الکہف۔ انیس آیتیں۔ (۲۴) انفطار اور سج انیس آیتیں۔ (۲۶) التطفیف۔ چھتیس آیتیں۔ (۲۷) البروج۔ بائیس آیتیں۔ (۲۸) الغاشیہ چھبیس آیتیں۔ (۲۹) البلد۔ بیس آیتیں۔ (۳۰) اللیل۔ اکیس آیتیں۔ (۳۱) الم نشرح۔ التین اور الہاکم آٹھ آیتیں۔ (۳۲) الہمزہ نو آیتیں۔ (۳۵) الفیل۔ الفلق اور تبت پانچ آیتیں۔ (۳۸) الکافرون چھ آیتیں۔ (۳۹) الکوتر اور النصر تین آیتیں۔

دوسری قسم کی چار سورتیں ہیں۔ (۱) القصص۔ اٹھاسی آیتیں۔ اہل کوفہ نے ”طسم“ کو ایک آیت شمار کیا ہے اور باقی لوگوں نے اُس کے عوض میں ”اُمّة من الناس یسقون.....“ کو گنا ہے۔ (۲) العنکبوت۔ اُنہتر آیتیں۔ اہل کوفہ نے ”الم“ کو ایک آیت گنا ہے اہل بصرہ نے بجائے اس کے ”مُحْلِصِیْنَ لَہِ الدِّیْنِ“ کو اور اہل شام نے ”وَتَقْطَعُوْنَ السَّبِیْلَ“ کو آیت شمار کیا ہے۔ (۳) الجن۔ اٹھائیس آیتیں۔ مکی نے ”لَنْ یُجِیْرَ لَی مِنْ اللّٰہِ اَحَدٌ“ کو اور باقی لوگوں نے اُس کی جگہ پر ”وَلَنْ اَجِدَ مِنْ دُوْنِہِ مُلْتَحِدًا“ کو آیت شمار کیا ہے۔ (۴) والعصر۔ تین آیتیں۔ مدنی کے شمار میں آخری آیت ”وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ“ تیسری آیت ہے اور ”وَالْعَصْرِ“ آیت نہیں مگر باقی لوگوں کے شمار میں اس کے برعکس وارد ہوا ہے۔

تیسری قسم میں ستر سورتیں ہیں۔ (۱) سورۃ الفاتحہ۔ جمہور نے اس کی آیتیں سات شمار کی ہیں۔ مگر کوئی اور مکی ”بِنِعْمَتِ عَلَیْہِمْ“ کو آیت نہیں شمار کرتا اور اُس کی جگہ بسم اللہ الرحمن الرحیم کو ایک آیت گن لیتا ہے اور باقی لوگ اس کے برعکس شمار

کرتے ہیں اور حسن نے کہا ہے کہ اس کی آٹھ آیتیں ہیں چنانچہ اس نے بسم اللہ اور ”اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ“ دونوں کو شمار کر لیا اور بعض لوگوں نے صرف چھ آیتیں مانی ہیں یعنی اُن دونوں کو شمار سے خارج کر دیا۔ پھر ایک صاحب نو آیتیں بتاتے اور اُن دونوں آیتوں کے علاوہ ”وَاِيَاكَ نَعْبُدُ“ کو بھی ایک آیت گن لیتے ہیں۔ پہلے قول کی تائید اور تقویت اُس حدیث سے ہوتی ہے جس کو احمد ابو داؤد ترمذی ابن خزیمہ حاکم اور دارقطنی وغیرہ راویوں نے بی بی ام سلمہؓ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پڑھا کرتے تھے ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۝ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ ۝ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۝ مَلِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ ۝ اِیَّاكَ نَعْبُدُ وَ اِیَّاكَ نَسْتَعِیْنُ ۝ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ ۝ صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ ۝ غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ ۝ وَلَا الضَّالِّیْنَ ۝“ چنانچہ انہوں نے اُس کی ایک ایک آیت جدا کر کے پڑھی اور اس کو اقرباب کے طور پر شمار کیا اور بسم اللہ الرحمن الرحیم کو ایک آیت گنا مگر علیہم کو آیت شمار نہیں کیا“ اور دارقطنی نے صحیح سند کے ساتھ عبد خیر سے روایت کی ہے۔ اس نے کہا ”علیؓ سے السبع المثانی کی نسبت سوال کیا گیا کہ وہ کیا ہے؟ تو علیؓ نے فرمایا ”الحمد لله رب العالمین“ آپ سے کہا گیا کہ یہ تو صرف چھ آیتیں ہیں۔ علیؓ نے فرمایا ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ بھی ایک آیت ہے۔“

(۲) البقرہ۔ اس کی دو پچاسی اور بقول بعض دو سو چھیاسی اور بقول بعض دو سو ستاسی آیتیں ہیں۔ (۳) آل عمران۔ اس کی دو سو آیتیں ہیں مگر ایک قول کی بنا پر ایک آیت کم بھی بتائی جاتی ہے۔ (۴) النساء۔ اس کی ایک سو پچھتر اور بقول بعض ایک سو چھتر اور بعضوں کے نزدیک ایک سو ستتر آیتیں ہیں۔ (۵) المائدہ۔ اس کی ایک سو بیس آیتیں ہیں مگر دو قول اور بھی آئے جن میں سے ایک قول دو۔ اور دوسرا قول تین آیتیں زائد کرتا ہے۔ (۶) الانعام۔ ایک سو پچھتر اور کہا گیا ہے کہ ایک سو چھتر اور ایک قول میں ہے کہ ایک سو ستتر آیتیں ہیں۔ (۷) الاعراف۔ دو سو پانچ اور ایک قول کے لحاظ سے دو سو چھ آیتیں ہیں۔ (۸) الانفال۔ ستر سے پانچ آیتیں زائد اور بعض لوگوں کے نزدیک چھ اور بعضوں کے نزدیک سات آیتیں زائد ہیں۔ (۹) براءۃ۔ ایک سو تیس آیتیں۔ مگر کہا گیا ہے کہ ایک آیت کم بھی ہے۔ (۱۰) یونس ایک سو دس اور بقول بعض ایک سو نو آیتیں۔ (۱۱) ہود۔ ایک سو اکیس بقول بعض ایک سو بائیس اور بقول بعض ایک سو تیس آیتیں۔ (۱۲) الرعد۔ چالیس۔ سے تین اور بقولے چار اور بعض لوگوں کے نزدیک سات آیتیں زائد۔ (۱۳) ابراہیم۔ اکیاون اور کہا گیا ہے باون اور کہا گیا ہے چون۔ اور کہا گیا ہے کہ پچپن آیتیں ہیں۔ (۱۴) الاسراء۔ ایک سو دس اور بعض لوگوں کے نزدیک ایک سو گیارہ آیتیں ہیں۔ (۱۵) الکہف ایک سو پانچ بقول بعض ایک سو چھ۔ بقول بعض ایک سو دس اور بقول بعض ایک سو گیارہ آیتیں۔ (۱۶) مریم۔ ننانوے اور بقول بعض صرف اٹھانوے آیتیں۔ (۱۷) طہ ایک سو تیس بقول بعض ایک سو چونتیس۔ بقول بعض ایک سو پینتیس اور بعضوں کے نزدیک ایک سو چالیس آیتیں ہیں۔ (۱۸) الانبیاء۔ ایک سو گیارہ آیتیں اور بعضوں کے نزدیک ایک سو بارہ آیتیں۔ (۱۹) الحج۔ چوہتر۔ بقول بعض پچھتر۔ بعضوں کے نزدیک چھتر اور کہا گیا ہے کہ اٹھتر آیتیں ہیں۔ (۲۰) قداح۔ ایک سو اٹھارہ اور بقول بعض ایک سو انیس آیتیں۔ (۲۱) النور۔ باسٹھ اور بقول بعض چونسٹھ آیتیں۔ (۲۲) الشعراء۔ دو سو چھبیس اور بقول بعض دو سو ستائیس آیتیں۔ (۲۳) النمل۔ نوے سے دو اور بقول بعض چار اور بقول بعض پانچ آیتیں زائد۔ (۲۴) الروم۔ ساٹھ آیتیں مگر ایک قول کے لحاظ سے محض انسٹھ ہی۔

(۲۵) لقمان۔ تینتیس اور بقول بعض چونتیس آیتیں۔ (۲۶) السجدة۔ تیس آیتیں اور بقول بعض ایک آیت کم۔ (۲۷) سباء۔ چون اور کہا گیا ہے کہ پچپن آیتیں۔ (۲۸) فاطر۔ چھیالیس اور کہا گیا ہے کہ پینتالیس آیتیں۔ (۲۹) یسین۔ تراوی اور کہا گیا ہے کہ بیاسی آیتیں۔ (۳۰) الصافات۔ ایک سو اکیاسی اور کہا گیا ہے کہ ایک سو بیاسی آیتیں۔ (۳۱) ص پچاس۔ بقول بعض چھیاسی اور کہا گیا ہے کہ اٹھاسی آیتیں۔ (۳۲) الزمر۔ ستر سے دو زائد اور بقول بعض تین اور بعضوں کے نزدیک پانچ آیتیں زائد۔ (۳۳) غافر۔ بیاسی اور کہا گیا ہے کہ چوراسی بقول بعض پچاسی اور بقول بعض چھیاسی آیتیں۔ (۳۴) فصلت۔ باون اور کہا گیا ہے کہ تریپن اور چون آیتیں۔ (۳۵) شوریٰ پچاس اور کہا گیا ہے کہ تریپن آیتیں۔ (۳۶) الزخرف۔ نواسی اور کہا گیا ہے کہ اٹھاسی آیتیں۔ (۳۷) الدخان۔ چھپن اور کہا گیا ہے کہ ستاون اور انسٹھ آیتیں۔ (۳۸) الجاثیہ۔ چھتیس اور کہا گیا ہے کہ سینتیس آیتیں۔ (۳۹) الاحقاف۔ چونتیس اور بقول بعض پچیس آیتیں۔ (۴۰) القتال۔ چالیس آیتیں اور کہا گیا ہے کہ ایک اور کہا گیا ہے کہ دو آیتیں کم۔ (۴۱) الطور۔ سینتالیس اور کہا گیا ہے کہ اڑتالیس اور بقول بعض انچاس آیتیں۔ (۴۲) النجم۔ اکسٹھ اور بقول بعض باسٹھ آیتیں۔ (۴۳) الرحمن۔ ستر اور بقول چھتر اور بعضوں کے نزدیک اٹھتر آیتیں۔ (۴۴) الواقعة۔ ننانوے اور کہا گیا ہے کہ ستانوے اور بقول بعض چھیانوے آیتیں۔ (۴۵) الحديد۔ اڑتیس اور کہا گیا ہے کہ انتالیس آیتیں۔ (۴۶) قد سمیع بائیس اور کہا گیا ہے کہ اکیس آیتیں۔ (۴۷) الطلاق۔ گیارہ اور کہا گیا ہے کہ بارہ آیتیں۔ (۴۸) تبارک۔ تیس اور بقول بعض اکتیس آیتیں ”قالوا بلی قد جاءنا نذیر“ کے بعد۔ موصلی کہتا ہے کہ صحیح تعداد پہلی ہی ہے ابن شنبوذ کا قول ہے کہ اس بارہ میں جو اخبار (احادیث) وارد ہوئے ہیں ان کی وجہ سے کسی شخص کو اس کے خلاف کہنا درست نہیں۔ احمد اور اصحاب السنن نے اس حدیث کو ابی ہریرہ سے روایت کیا ہے اور ترمذی نے اسے حسن بتایا ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”قرآن میں ایک سورۃ تیس آیتوں کی ہے جس نے اپنے پڑھنے والے کی یہاں تک شفاعت کی کہ لڑا بخش دیا گیا اور وہ سورۃ تبارک ہے“ اور طبرانی صحیح سند کے ساتھ انس سے راوی ہیں کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قرآن میں ایک سورۃ ہے جو صرف تیس آیتوں کی ہے وہ اپنے پڑھنے والے کی طرف سے اس قدر جھگڑی کہ آخر اسے جنت میں داخل کرادیا اور وہ سورۃ تبارک ہے۔ (۴۹) الحاقة۔ اکیاون اور کہا گیا ہے کہ باون آیتیں۔ (۵۰) المعارج۔ چوالیس اور کہا گیا ہے کہ تینتالیس آیتیں۔ (۵۱) نوح۔ تیس آیتیں اور کہا گیا ہے کہ ایک اور بقول بعض دو آیتیں کم۔ (۵۲) المزمل۔ بیس آیتیں اور کہا گیا ہے کہ ایک اور بقول بعض دو آیتیں کم۔ (۵۳) المدثر۔ پچپن اور بقول بعض چھپن آیتیں۔ (۵۴) القيامة۔ چالیس اور کہا گیا ہے کہ ایک آیت کم۔ (۵۵) عم۔ چالیس اور کہا گیا ہے کہ اکتالیس آیتیں۔ (۵۶) النازعات۔ پینتالیس اور بقول بعض چھیالیس آیتیں۔ (۵۷) عبس۔ چالیس اور کہا گیا ہے کہ اکتالیس اور بقول بعض بیالیس آیتیں۔ (۵۸) الانشقاق۔ تیس اور کہا گیا ہے کہ چوبیس اور بقول بعض پچیس آیتیں۔ (۵۹) الطارق۔ سترہ اور بقول بعض صرف سولہ آیتیں۔ (۶۰) الفجر تیس آیتیں اور کہا گیا ہے کہ آیت کم مگر بعضوں نے دو آیتیں زائد بتائی ہیں۔ (۶۱) الشمس۔ پندرہ اور بقول بعض سولہ۔ (۶۲) اقراء۔ بیس آیتیں اور کہا گیا ہے کہ ایک آیت کم۔ (۶۳) القدر۔ پانچ اور کہا گیا ہے کہ چھ آیتیں۔ (۶۴) لم یکن۔ آٹھ اور بقول بعض نو آیتیں۔ (۶۵) الزلزلة۔ نو اور بقول آٹھ ہی آیتیں۔ (۶۶) القارعة۔

آٹھ اور کہا گیا ہے کہ دس اور بقول بعض گیارہ آیتیں۔ (۶۷) قریش۔ چار اور بقول بعض پانچ آیتیں۔ (۶۸) ارایت۔ سات اور بقول بعض چھ ہی آیتیں۔ (۶۹) الا خلاص۔ چار اور کہا گیا ہے کہ پانچ آیتیں۔ (۷۰) الناس۔ سات اور بقول بعض چھ ہی آیتیں۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم کے ساتھ کلیہ قواعد (ضابطے) یہ آیت سات حروف میں سے کسی حرف کے شمول میں سورۃ کے ساتھ نازل ہوئی ہے لہذا جس شخص نے قرآن کی قراءت اُس حرف کے ساتھ کی ہے جس کے شمول میں یہ نازل ہوئی تھی تو اُس نے اُس کو بھی آیت شمار کر لیا ہے اور جس نے دیگر حروف پر قراءت کی ہے وہ اُس کو آیت شمار نہیں کرتا۔ اہل کوفہ نے الم کو جہاں بھی واقع ہو آیت شمار کیا ہے اور اسی انداز پر ”المص۔ طہ۔ کھیلعص۔ طسم۔ یس اور حم“ کو بھی آیت گنا ہے اور ”حمعسق“ کو دو آیتیں شمار کیا ہے۔ مگر کوفیوں کے سوا دوسرے لوگوں نے ان میں سے کسی لفظ کو بھی آیت نہیں گنا ہے اور تمام اہل عد کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ”الر“ جہاں کہیں بھی واقع ہو آیت نہ شمار ہوگی اور یہی حالت ”المص۔ طس۔ ص۔ ق اور ن“ کی بھی ہے۔ پھر بعض لوگوں نے اس بات کی علت اقوال سلف اور منقول کی جستجو سے تلاش کر کے ثابت کیا ہے کہ اس امر میں قیاس کا کوئی دخل نہیں اور کچھ لوگوں نے یہ کہا ہے کہ ص۔ ن اور ق کو اس لئے آیت نہیں شمار کیا کہ یہ ایک ہی ایک حرف ہیں اور ”طس“ کے آیت نہ شمار ہونے کی وجہ میم کے حذف ہو جانے کے ساتھ اُس کا اپنی دوسری بہنوں (مماثلوں یعنی طسم) سے مخالف ہو جانا بیان کیا ہے۔ کہا ہے کہ اس طرح پر وہ قانبل اور ”یس“ کی طرح لفظ مفرد کی مشابہ ہو گئی ہے اور اگر وہ آیت اسی وزن پر ہو لیکن اُس کے شروع میں ”ی“ ہو تو اُس میں جمع کی مشابہت پائی جائے گی کیونکہ ہمارے نزدیک کوئی ایسا مفرد لفظ نہیں جس کے اول میں ”ی“ ہو اور ”الر“ کو آیت نہیں گنا ہے مگر اس کے خلاف ”الم“ کو آیت شمار کر لیا ہے جس کی علت اُس کا بہ نسبت ”الر“ کے فواصل سے زیادہ مشابہ ہونا ہے اور اسی وجہ سے انہوں نے ”یا ایہا المذثر“ کو آیت شمار کرنے پر اجماع کیا ہے کیونکہ وہ اپنے بعد کے فواصل کے ساتھ مشابہ ہے۔ اور: ”یا ایہا المزمّل“ کے آیت ہونے میں اختلاف کیا ہے۔ الموصلی کا بیان ہے کہ اُن لوگوں نے قول باری تعالیٰ اور ”ثمّ نظر“ کو بھی آیت مانا ہے حالانکہ قرآن میں اُس سے کمتر کوئی جملہ نہیں پایا جاتا ہاں اُس کی مثل عَمّ وَالْفَجْر اور وَالصُّحُی ہیں۔

تذنیب۔ علی محمد بن الغالی نے قرائن اور اخوات کے بارہ میں ایک قصیدہ نما نظم بحر جز میں لکھی ہے جس میں اُس نے اُن سورتوں کو بھی شامل کر لیا ہے جن کی آیتوں کی تعداد میں سب کا اتفاق ہے مثلاً ”الفاتحہ الماعون الرحمن الانفال یا مثلاً سورۃ یوسف الکہف اور الانبیاء وغیرہ اور یہ بات پہلے کے بیان سے صاف ہو چکی ہے۔

فائدہ: آیتوں کی معرفت اور اُن کی تعداد اور فواصل کی شناخت پر بہت سے فقہی احکام بھی مرتب ہوتے ہیں منجملہ اُن کے ایک یہ ہے کہ جس شخص کو سورۃ الفاتحہ نہ معلوم ہو اُس پر واجب ہے کہ وہ بجائے فاتحہ کے کوئی سی سات آیتیں پڑھے اور اس بارہ میں آیتوں کا اعتبار ضروری ہے یا اسی طرح خطبہ میں ایک پوری آیت پڑھنی لازم ہے پھر اگر وہ لمبی آیت ہو تو اُس کا ایک حصہ (نصف) بھی کافی ہوگا ورنہ چھوٹی آیت مکمل ہی پڑھی جائے گی اور جمہور کے حسب بیان بڑی آیت بھی کامل پڑھنی واجب ہے اس امر میں بھی آیت کا علم کام دیتا ہے۔ مگر اس مقام پر ایک بحث بھی وارد ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ جس حصہ کے آیت کا آخر ہونے میں اختلاف کیا گیا ہو آیا اُسے خطبہ میں پڑھ لینا کافی ہوگا یا نہیں؟ یہ قابل غور امر ہے

اور رسم کو بھی لیا جاتا ہے اور ان سب امور کا اعتبار کرنا جائز ہے چنانچہ ان علماء میں سے جو باہم اختلاف رکھتے ہیں ہر ایک نے انہی میں سے کسی ایک بات کا اعتبار کیا ہے۔ (یعنی حقیقت مجاز لفظ اور رسم میں سے کسی ایک کو بھی زائد شمار کر لیا ہے یا شمار سے گھٹا دیا ہے۔ مترجم۔)

فصل

قرآن کے حروف کی تعداد پہلے ابن عباسؓ کے قول سے بیان ہو چکی ہے اور گو اس بارے میں دوسرے اقوال بھی آئے ہیں لیکن ان کا بالاستعیاب بیان کرنا ایک بے فائدہ امر تھا اس کے ماسوا ابن جوزی نے اپنی کتاب فنون الافان میں اس بات کو نہایت شرح و بسط کے ساتھ مکمل طور سے درج کر دیا ہے اور اس نے قرآن کے نصف اور ثلث حصوں کو دسویں حصہ تک گنا دیا ہے بلکہ اور بھی بہت کچھ باتیں لکھی ہیں۔ لہذا جسے دیکھنا ہو اس میں دیکھ لے۔ ہماری یہ کتاب ضروری باتوں کے لکھنے کے واسطے موضوع ہوئی ہے نہ کہ ایسی بے فائدہ باتوں کے اندراج کے لئے۔ سخاوی کا قول ہے ”مجھ کو قرآن کے کلمات اور حروف کی تعداد معلوم کرنے کا کچھ فائدہ نہیں معلوم ہوتا کیونکہ اگر اس بات سے کوئی نفع ممکن ہے تو ایسی کتاب میں جس کے اندر کوئی کمی بیشی ہو سکتی ہو اور قرآن کریم میں یہ امر ممکن نہیں اور حروف کا اعتبار کرنے کے بارے میں جو حدیثیں آئی ہیں منجملہ ان کے ایک وہ حدیث ہے جس کو ترمذی نے ابن مسعودؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ ”جو شخص کتاب اللہ کا ایک حرف پڑھتا ہے اس کو ایک نیکی ملتی ہے اور وہ ایک نیکی دس نیکیوں کے برابر ہوتی ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ الہم ایک حرف ہے بلکہ الف ایک حرف ہے۔ لام ایک حرف ہے اور میم ایک حرف ہے“ اور طبرانی نے عمر بن الخطابؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے ”قرآن کے دس لاکھ ستائیس ہزار حرف ہیں جو شخص اس کو صبر کے ساتھ نیت حصول ثواب کر کے پڑھے گا اس کو قرآن کے ہر ایک حرف کے عوض میں ایک بیوی حور عین میں سے ملے گی۔“ اس حدیث کے راوی سب ثقہ لوگ ہیں مگر طبرانی کے شیخ محمد بن عبید بن آدم بن ابی آیاس کے بارے میں اس اسی حدیث کی وجہ سے ذہبی نے کلام کیا ہے اور اس کا حمل ان چیزوں پر بھی کر لیا گیا ہے جن کی رسم قرآن سے منسوخ کر دی گئی کیونکہ جس قدر قرآن اس وقت موجود ہے وہ اس تعداد تک نہیں پہنچتا۔“

فائدہ: قاریوں میں سے کسی قاری کا بیان ہے کہ قرآن کے نصف حصے کئی اعتبارات سے ہیں۔ تعداد حروف کے اعتبار سے اس کا نصف سورۃ الکہف کے لفظ نَکَرَا کے نون پر ہوتا ہے اور کاف دوسرے نصف کا آغاز ہے۔ تعداد کلمات کے لحاظ سے سورۃ الحج کے اندر قولہ تعالیٰ ”وَالْجُلُودُ“ پر پہلا نصف ختم ہوتا ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَلَهُمْ مَقَامِعُ“ دوسرے نصف کا پہلا کلمہ ہے۔ تعداد آیات کے دیکھتے ہوئے سورۃ الشعراء میں قولہ تعالیٰ ”يَا فِكْهُنَّ“ کی ”ی“ پر پہلا نصف تمام ہو کر ”فَالْقِي السَّحَرَةُ“ سے دوسرا نصف شروع ہوتا ہے اور سورتوں کی تعداد کے لحاظ سے سورۃ الحديد کے خاتمہ پر پہلی آدھی سورتیں تمام ہوتی ہیں اور سورۃ المجادلۃ باقی نصف سورتوں کی پہلی سورۃ ہوتی ہے اور یہ حصہ جو سورۃ المجادلۃ کے بعد باقی رہتی ہے احزاب (روزانہ وظیفہ کی مقدار) کے لحاظ سے قرآن کا دسواں حصہ ہے اور کہا گیا ہے کہ تعداد حروف کے لحاظ سے پہلا نصف ”نکرا“ کے کاف پر ہوتا ہے اور ایک قول یہ بھی آیا ہے کہ قولہ تعالیٰ ”وَلْيَتَلَطَّفْ“ کی ”ف“ پر قرآن کا نصف ہوتا ہے۔

بیسویں نوع

قرآن کے حفاظ اور راوی

بخاری نے عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا آپؐ فرماتے تھے ”قراءتوں کو چار شخصوں سے سیکھو۔ عبداللہ بن مسعودؓ سالمؓ معاذؓ اور ابی بن کعب رضی اللہ عنہم سے“ یعنی قراءت قرآن کی تعلیم ان لوگوں سے حاصل کرو۔ ان چاروں مذکورہ بالا اصحاب میں سے دو شخص مہاجر ہیں اور ان کے نام پہلے ہی لئے گئے ہیں اور دو باقی صاحب انصاری ہیں۔ اور سالم ابن معقل ابی حذیفہؓ کے مولیٰ ہیں اور معاذ سے معاذ بن جبلؓ مراد ہیں۔ کرمانی کہتا ہے اس روایت سے احتمال ہوتا ہے کہ شاید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعد واقع ہونے والی حالت کی اطلاع دینی چاہی ہو یعنی یہ بتانا منظور نظر ہوا ہو کہ یہ چار صاحب آپ کے بعد باقی رہیں گے اور تعلیم قرآن کے مرکز بنیں گے مگر اس قول پر خود ہی یہ حاشیہ چڑھاتا ہے کہ ”مگر یہ لوگ تعلیم قرآن کے ساتھ منفرد نہیں ہوئے بلکہ زمانہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد جو اشخاص قراءت قرآن کے ماہر ہوئے وہ ان لوگوں سے دو چند و سہ چند ہیں۔ پھر سالم ابی حذیفہؓ کے مولیٰ جنگ یمامہ میں شہید ہو گئے اور معاذ بن جبلؓ کا انتقال عمرؓ کے عہد خلافت میں ہو گیا۔ اور ابی بن کعبؓ اور ابن مسعودؓ نے خلافت عثمان کے زمانہ میں وفات پائی۔ صرف زید بن ثابتؓ ہی باقی رہ گئے اور وہ تمام قاریوں کے سردار بنے اور ان لوگوں کے بعد عرصہ دراز تک بقید حیات رہے۔ اس لئے فرمان نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا بظاہر یہی مدعا نظر آتا ہے کہ آپؐ نے ارشاد فرمانے کے وقت (موجودہ) میں ان سے قراءت سیکھنے کا حکم دیا تھا اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اُس وقت میں کسی اور شخص نے حفظ قرآن میں ان لوگوں کی شرکت ہی نہ کی ہو بلکہ قرآن کے حفظ کرنے والے سابق کے حفاظ کے برابر یا زائد تھے اور دونوں مل کر صحابہ کی ایک جماعت تھے اور صحیح میں غزوہ بیر معونہ کے حالات میں آیا ہے کہ اس جنگ میں جس قدر قاری کہلانے والے صحابہ مقتول ہوئے تھے ان کی تعداد ستر تھی۔ بخاری ہی قنادہؓ سے روایت کرتے ہیں انہوں نے کہا ”میں نے انس بن مالکؓ سے دریافت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں کن لوگوں نے قرآن کو جمع کیا تھا؟ انسؓ نے جواب دیا ”چار شخصوں نے جو سب انصار میں سے تھے ابی بن کعبؓ معاذ بن جبلؓ زید بن ثابتؓ اور ابو زیدؓ نے۔ میں نے دریافت کیا ”ابو زید کون تھے؟“ انسؓ نے کہا ”میرے ایک چچا“ اور نیز انسؓ ہی سے ثابت کے طریق پر یہ روایت کی گئی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رحلت فرمانے کے وقت ان چار شخصوں کے سوا اور کسی نے قرآن کو جمع نہیں کیا تھا۔ ابوالدرداءؓ معاذ بن جبلؓ زید بن ثابتؓ اور ابو زیدؓ اور اس حدیث میں دو وجہوں کے ساتھ قنادہؓ کی حدیث سے مخالفت پائی جاتی ہے وجہ اول یہ ہے کہ صیغہ حضر کے ساتھ چار ہی شخصوں کی تصریح کر دی گئی ہے اور دوسری وجہ ابی بن کعبؓ کی جگہ ابی الدرداءؓ کا نام آیا ہے اور اماموں کی ایک جماعت نے قرآن کے جمع

کرنے کا انحصار محض چار ہی شخصوں میں کر دینا صحیح نہیں مانا ہے۔ مازری کہتا ہے ”انس“ کے قول سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ قرآن کو ان چار شخصوں کے سوا کسی اور صحابی نے جمع ہی نہ کیا ہو اور فی الواقع ان کا یہ کہنا درست ہو۔ کیونکہ اس مقام پر کلام کی تقدیر یہ ہوگی کہ انس کو ان لوگوں کے سوا اور کسی کا قرآن کو جمع کرنا معلوم نہ تھا ورنہ کیونکر ممکن تھا کہ صحابہ کی کثرت کے ساتھ ان کے تمام ممالک اسلام میں منتشر ہوتے ہوئے انس اس امر کا احاطہ کر سکتے اور یہ امر بجز اس صورت کے کسی اور طریقہ پر حاصل نہیں ہو سکتا تھا کہ وہ ہر ایک صحابی سے جدا جدا ملے ہوتے اور اس سے دریافت کیا ہوتا کہ آیا اس نے قرآن کو عہد رسالت مآب میں جمع کر لیا ہے یا نہیں پھر اس نے انکار کیا ہوتا اور کہا ہوتا کہ اُسے یہ مبارک موقع نہیں نصیب ہوا اور یہ بات عموماً ذوراز قیاس ہے اور اگر انس کے اس قول کا مرجع ان کا ذاتی علم ہی قرار دیا جائے تو پھر اس بات کا لزوم نہیں رہتا کہ ان کا یہ قول واقعی درست ہو۔ مازری کہتا ہے اور انس کے اسی قول کے ساتھ ملاحدہ کی ایک جماعت نے تمسک کیا ہے حالانکہ اس میں ان کے تمسک کی کوئی وجہ نہیں پائی جاتی کیونکہ ہم اس قول کا اس کے ظاہری معنوں پر محمول کرنا تسلیم ہی نہیں کرتے اور فرض کرو کہ ہم اس کے ظاہری معنوں کو صحیح بھی مان لیں تو بھی وہ لوگ یہ امر کیونکر ثابت کریں گے کہ فی الواقع بھی یہ بات یونہی تھی اور اسے بھی تھوڑی دیر کے لئے مان لیا جائے تو یہ کب لازم آتا ہے کہ ایک جماعت کے حافظ قرآن نہ ہونے کے ساتھ ویسا ہی ایک گروہ کثیر مکمل قرآن کا حافظ بھی نہ رہا ہو؟ اور تو اتر کی کچھ یہ شرط نہیں کہ تمام صحابہ مکمل قرآن کے حافظ رہے ہوں بلکہ ان سبھوں نے مل کر متفرق طور سے بھی کل قرآن کو حفظ کیا ہو تو اسی قدر تو اتر ثابت ہونے کے لئے کافی ہے اور قرطبی کہتا ہے ”یمامہ کے معرکہ میں ستر قاری اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں جنگ بیرمعونہ کے موقع پر بھی اتنے ہی حافظان کلام اللہ شہید ہوئے تھے۔ اس لئے معلوم ہوتا ہے کہ انس نے جن چار شخصوں کا خاص طور پر ذکر کیا ان کے ساتھ انہیں خاص اور بے حد تعلق تھا اور دوسروں سے اتنا تعلق نہ تھا۔ یا یہ بات تھی کہ انس کے ذہن میں اتنے ہی لوگ آئے اور دوسرے نہ آ سکے۔“ قاضی ابوبکر الباقلائی کا قول ہے ”انس کی حدیث کا جواب کئی طرح پر دیا جاسکتا ہے۔ اول اس قول کا کوئی مفہوم ہی نہیں نکلتا اس وجہ سے یہ لزوم بھی نہیں پایا جاتا کہ ان چار صاحبوں کے علاوہ کسی نے قرآن کو جمع ہی نہ کیا ہو۔ دوم۔ اس سے مراد یہ ہے کہ قرآن کو تمام ان وجوہ اور قراءتوں پر جن پر اس کا نزول ہوا تھا صرف انہی چار صاحبوں نے جمع کیا۔ سوم۔ کلام الہی میں سے اس کی تلاوت کے بعد منسوخ شدہ اور غیر منسوخ حصوں کی فراہمی اور حفظ میں ان چاروں کے علاوہ اور کسی نے سعی نہیں کی۔ چہارم۔ یہاں پر قرآن کے جمع کرنے سے یہ مراد ہے کہ اس کو بلا واسطہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھا ہو اور ممکن ہے کہ ان لوگوں کے ماسوا دوسروں نے قرآن کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی واسطہ کے ساتھ پڑھا ہو۔ پنجم۔ ان لوگوں نے قرآن پڑھنے اور پڑھانے پر اپنے اوقات صرف کئے اس لئے یہ مشہور ہو گئے اور دوسروں کو شہرت نہ حاصل ہو سکی لہذا جن لوگوں کو ان چاروں صاحبوں کا حال معلوم تھا اور دوسروں کے حال کا علم نہ تھا انہوں نے اپنے علم کے مطابق حفظ قرآن کا انحصار انہی چاروں میں کر دیا اور فی الواقع یہ بات یونہی نہ تھی۔ ششم۔ جمع سے مراد کتابت ہے اس لئے انس کا یہ کہنا اس بات کے منافی نہیں پڑتا کہ اوروں نے قرآن کو محض زبانی یاد کیا ہو اور دل میں محفوظ رکھا ہو لیکن ان چاروں صاحبوں نے اسے دل میں محفوظ بنانے کے علاوہ قلمبند بھی کر لیا تھا۔ ہفتم۔ اس سے یہ مراد ہے کہ ان صاحبوں کے علاوہ کسی نے بصراحت قرآن کے جمع کرنے کا یوں دعویٰ نہیں کیا کہ

اُس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک ہی میں حفظ قرآن کی تکمیل کر لی ہے کیونکہ اور لوگوں نے قرآن کے حفظ کا تکملہ وفات رسالت مآب کے بعد یا قریب زمانہ میں اُس وقت کیا تھا جب کہ آخری آیت نازل ہوئی تھی۔ لہذا ممکن ہے کہ اُس آخری آیت یا اُسی کی مشابہ دوسری آیتوں کے نزول کے وقت بھی چاروں صاحب سب سے پہلے ایسے موجود رہے ہوں جنہوں نے قرآن کو مکمل یاد کر لیا تھا اور دوسرے حاضرین کل قرآن کے حافظ نہ رہے ہوں۔ ہشتم۔ قرآن کے جمع کرنے سے اُس کے احکام کی پابندی اور تعمیل مراد ہے کیونکہ احمد نے کتاب الزہد میں ابی الزہریہ کے طریق سے روایت کی کہ ”ایک شخص نے ابی الدرداءؓ کے پاس آ کر کہا ”میرے بیٹے نے قرآن کو جمع کر لیا ہے“۔ ابی الدرداءؓ نے کہا ”بارخدا یا تو اُس کو بخش دے کیونکہ قرآن صرف وہی شخص جمع کر سکتا ہے جو اُس کے امر و نہی کی تعمیل بھی کرے“۔ ابن حجر کا قول ہے ”مذکورہ بالا احتمالات میں سے اکثر احتمال ایسے ہیں جن میں خواہ مخواہ تکلف کیا گیا ہے خصوصاً آخری احتمال تو سراپا تکلف ہے۔ مگر میرے خیال میں ایک اور احتمال آیا ہے جو ممکن ہے کہ درست ہو اور وہ یہ ہے کہ انسؓ کی اس سے مراد صرف قبیلہ اوس کی بمقابلہ قبیلہ خزرج کے برتری ثابت کرنی تھی اس واسطے یہ بات ان دونوں قبیلوں کے علاوہ مہاجرین وغیرہ کے حق میں منافی نہیں ٹھہرتی کیونکہ انسؓ نے یہ بات اوس اور خزرج کے مابین ایک دوسرے پر فخر جتانے کے موقع پر کہی تھی۔ جس طرح پر کہ اسی امر کو ابن جریر نے سعید بن عروتہ کے طریق پر بواسطہ قتادہ انسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”اوس اور خزرج کے دونوں کنہوں نے باہم ایک دوسرے پر اپنی اپنی بڑائی جتانے کے لئے گفتگو کی۔ قبیلہ اوس کے لوگوں نے کہا ”ہم میں سے چار شخص نہایت صاحب عظمت ہوئے ہیں۔ ایک وہ جس کے لئے عرش عظیم نے جنبش کی ہے اور وہ سعد بن معاذ ہیں۔ دوسرا وہ جس کی تنہا شہادت دو شہادتوں کے برابر ہوئی اور وہ خزیمہ بن ثابتؓ ہے۔ سوم وہ جس کو فرشتوں نے غسل دیا اور وہ حنظلہ بن ابی عامرؓ تھے اور چہارم وہ شخص جس کی لاش کو بھڑوں نے مشرکین کے ہاتھوں میں پڑنے سے بچایا اور وہ عاصم بن ثابتؓ یعنی ابن ابی اللاحؓ تھے“۔ قبیلہ خزرج کے لوگ اس بات کو سن کر بولے ”ہم میں سے چار ایسے شخص ہوئے ہیں جنہوں نے قرآن کو جمع کیا اور اُن کے سوا کوئی شخص جامع قرآن نہیں ہوا“۔ پھر انسؓ نے ان چاروں صاحبوں کا نام لیا۔ ابن حجر کہتا ہے ”بکثرت حدیثوں سے جو بات ظاہر ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ ابو بکرؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ حیات ہی میں قرآن کے حافظ تھے کیونکہ صحیح میں آیا ہے کہ انہوں نے اپنے مکان کے پہلو میں ایک مسجد بنا رکھی تھی اُس میں وہ قرآن پڑھا کرتے تھے“ اور یہ حدیث اس بات پر محمول ہے کہ جس قدر قرآن اُس وقت تک نازل ہو چکا تھا اُسے پڑھتے تھے۔ ابن حجر کہتا ہے اور یہ بات کسی قسم کے شک و شبہ کی گنجائش نہیں رکھتی کیونکہ ابو بکرؓ قرآن کو خاص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھنے کے بے حد دلدادہ تھے اور انہوں اس کام کے کرنے کا اطمینان اور وقت بھی حاصل تھا۔ مکہ میں مقیم ہونے کی حالت میں دونوں صاحب اکثر بلکہ بیشتر ایک دوسرے سے ملتے رہتے تھے اور دیر دیر تک روزانہ صحبت گرم رہتی تھی یہاں تک کہ بی بی عائشہؓ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن کے باپ کے گھر روزانہ صبح و شام دونوں وقت تشریف لایا کرتے تھے اور پھر یہ حدیث صحیح مانی گئی ہے کہ ”قوم کی امامت نماز وہی کرے جو کتاب اللہ کو سب سے اچھا پڑھ سکتا ہو اور خود رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بیماری کے زمانہ میں ابو بکرؓ کو مہاجرین و انصار کا امام بنا کر نماز پڑھانے کا حکم دیا اس سے بھی دلیل ملتی ہے کہ ابو بکرؓ تمام صحابہؓ میں سب سے بڑھ کر قرآن کو عمدہ طور سے پڑھ

سکتے تھے“ اور اس امر کے کہنے میں ابن کثیر ابن حجر پر سبقت لے گیا ہے۔ میں کہتا ہوں مگر ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں صحیح سند کے ساتھ محمد بن سیرین سے یہ روایت کیسی کی ہے کہ ”ابوبکرؓ نے وفات پائی بحالیکہ قرآن جمع نہیں کیا گیا تھا۔ اور عمرؓ شہید ہوئے بحالیکہ قرآن جمع نہیں ہوا تھا“۔ پھر اس کے بعد خود ابن اشتہ ہی کہتا ہے ”بعض علماء کا بیان ہے کہ اس حدیث سے یہ مراد ہے تمام قرآن حفظ کر کے نہیں پڑھا گیا تھا اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس سے مصحفوں کا جمع کیا جانا مراد ہے“۔ ابن حجر کہتا ہے ”اور علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ہی قرآن کو ترتیب کے مطابق جمع کیا تھا۔ اس حدیث کی روایت ابن ابی داؤد نے کی ہے۔ اور نسائی نے صحیح سند کے ساتھ عبد اللہ بن عمرو سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں نے قرآن کو جمع کر کے اُسے ہر ایک رات میں پورا پڑھنا شروع کیا یہ خبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچی تو آپؐ نے حکم دیا کہ تو ”اُسے ایک مہینے میں پڑھا کر..... تا آخر حدیث“ اور ابن ابی داؤد نے سند حسن کے ساتھ محمد بن کعب القرظی سے روایت کی ہے اُس نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں پانچ انصاری صحابیوں نے قرآن کو جمع کیا تھا۔ معاذ بن جبل، عبادہ بن الصامت، اُبی بن کعب، ابوالدرداء اور ابویوب انصاری رضی اللہ عنہم نے۔ بیہقی نے کتاب المدخل میں ابن سیرین سے روایت کی ہے ابن سیرین نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں چار شخصوں نے بلا کسی اختلاف کے قرآن کو جمع کیا تھا۔ معاذ بن جبل، اُبی بن کعب، ابوزید اور تین شخصوں میں سے دو آدمیوں کی بابت اختلاف کیا گیا ہے یعنی ابی الدرداء اور عثمان یا کہا گیا ہے کہ عثمان اور تمیم الداری اور بیہقی نے ابن ابی داؤد۔ دونوں نے شععی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں چھ شخصوں نے قرآن کو جمع کیا تھا۔ اُبی۔ زید، معاذ، ابوالدرداء، سعید بن عبید، ابوزید اور مجمع بن جاریہ۔ نے مگر آخر الذکر نے دو یا تین سورتیں یاد نہیں کی تھیں اور ابوعبید ہی نے کتاب القراءت میں اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سے جو لوگ قاری قرآن تھے اُن کا ذکر یوں کیا ہے کہ مہاجرین میں سے چار خلفاء۔ طلحہ۔ سعد۔ ابن مسعود۔ حذیفہ۔ سالم۔ ابی ہریرہ۔ عبد اللہ بن السائب۔ عبد اللہ بن زبیر۔ عبد اللہ بن عباس۔ عبد اللہ بن عمر۔ بی بی عائشہ۔ بی بی حفصہ اور بی بی ام سلمہ اور انصار میں سے عبادہ بن الصامت، معاذ جن کی کنیت ابا حلیمہ تھی۔ مجمع بن جاریہ۔ فضالہ بن عبید اور مسلمہ بن مخلد نے قرآن کو یاد کیا تھا اور اُس کی قراءتوں سے واقف تھے اور ابوعبید نے یہ تصریح بھی کر دی ہے کہ اُن میں سے بعض اصحاب نے حفظ قرآن کا تکملہ وفات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کیا اسی لئے یہ قول اس حصر کو رد نہیں کرتا جو انسؓ کی حدیث میں مذکور ہے اور ابن ابی داؤد نے انہی صحابہ میں سے جو قاری تھے تمیم الداری اور عقبہ بن عامرؓ کو بھی شمار کیا ہے اور ابو موسیٰ اشعریؓ نے بھی قرآن کو جمع کیا تھا۔ اس بات کو ابو عمرو الدانی بیان کرتا ہے۔

تنبیہ: انسؓ کی حدیث میں جس ابوزید کا ذکر آیا ہے اُس کے نام میں اختلاف ہے۔ ایک قول ہے کہ وہ سعد بن عبید بن النعمان بنی عمرو بن عوف کے کنبہ کا ایک فرد ہے اور اس قول کی تردید یوں ہو جاتی ہے کہ اس طرح پر تو وہ قبیلہ اوس میں شامل ہوگا حالانکہ انسؓ قبیلہ خزرج سے ہیں اور دوسرا قول ہے کہ نہیں ابوزید انسؓ کے چچا زاد بھائیوں میں سے تھے کیونکہ شععی نے انس اور ابوزید وغیرہ سب کو قرآن کے جمع کرنے والوں میں شامل کیا ہے جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا چنانچہ ابوزید سعد بن عبید نہیں بلکہ وہ دوسرا ہے۔ اور ابواحمد العسکری کا قول ہے کہ قبیلہ اوس میں سے سعد بن عبید کے علاوہ کسی اور شخص

نے قرآن کو جمع نہیں کیا تھا اور محمد بن حبیب کتاب الحجر میں درج کرتا ہے کہ سعد بن عبید ان لوگوں میں سے ایک شخص ہے جنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں قرآن کو جمع کیا تھا اور ابن حجر کا قول ہے کہ ”ابن ابی داؤد نے قرآن کو جمع کرنے والوں میں قیس بن صعصعہ کا بھی نام لیا ہے اور یہ خزر جی شخص ہے جس کی کنیت ابوزید تھی اس لئے شاید یہ وہی ابو زید ہو۔“ مگر ابن حجر نے سعید بن المندز بن اوس کا بھی ذکر کیا ہے اور یہ بھی قبیلہ خزر ج کا ایک شخص ہے لیکن میں نے اس بات کی تصریح کہیں نہیں دیکھی کہ وہ اپنی کنیت ابوزید کرتا تھا۔ ابن حجر کہتا ہے ”پھر میں نے ابن ابی داؤد کے نزدیک ایک اس طرح کی روایت پائی جس نے مذکورہ بالا اشکال کو رفع کر دیا کیونکہ ابن ابی داؤد نے بخاری کی شرط پر ثمامہ کی جانب اسناد کرتے ہوئے یہ حدیث انس سے روایت کی ہے کہ ”وہ ابوزید جس نے قرآن کو جمع کیا تھا اُس کا نام قیس بن السکن تھا۔“ انس نے کہا ”وہ ہمیں میں کا یعنی عدی بن النجار کے گھرانے کا ایک شخص تھا اور میرا بنی عم۔ وہ لا ولد فوت ہو گیا اور اُس کے ترکہ کے ہم لوگ وارث ہوئے ہیں۔ ابن ابی داؤد کہتا ہے ”مجھ سے انس بن خالد الانصاری نے بیان کیا کہ وہ (ابوزید) قیس بن السکن ابن زعور بنی عدی بن النجار کے کنہ کا ایک شخص تھا۔“ ابن ابی داؤد کہتا ہے ”اُس کا انتقال رحلت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب ہی ہو گیا تھا اس لئے اُس کا علم جاتا رہا اور کسی نے اُس سے تعلیم نہیں حاصل کی اور وہ بیعت عقبہ اور جنگ بدر میں شریک رہ چکا تھا اور اس کے نام کے بارے میں ثابت اوس اور معاذ نام ہونے کے اقوال بھی آئے ہیں۔

فائدہ: مجھ کو ایک انصاری بی بی کا بھی پتہ لگا جو صحابیہ تھی اور انہوں نے قرآن کو ہمامہ حفظ کیا تھا مگر جن لوگوں نے حفاظت قرآن کا ذکر کیا ہے ان میں سے ایک نے بھی اُن کا نام کہیں نہیں لیا۔ ابن سعد نے اپنی کتاب ”الطبقات“ میں روایت کی ہے ”ہم کو فضل بن وکیع نے اور اُس کو ولید بن عبد اللہ بن جمیع نے یہ خبر دی کہ اُس سے اُس کی دادی نے ”اُم ورقہ بنت عبد اللہ بن الحارث کا حال یوں سنایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُس کو دیکھنے کے لئے تشریف لاتے اور اُس کا نام ”شہیدہ“ رکھتے تھے۔ اس بی بی نے قرآن کو جمع کر لیا تھا اور جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ بدر میں تشریف لے جانے لگے تو اُس نے آپ سے ساتھ چلنے کی اجازت مانگی اور کہا ”اگر حکم ہو تو میں بھی مجاہدین کے ہمراہ چلوں بیماریوں کی تیمارداری اور زخمیوں کی مرہم پٹی کروں گی شاید خداوند کریم مجھ کو بھی رتبہ شہادت عطا فرمائے۔“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”خدا نے تیرے لئے شہادت کا سامان کر رکھا ہے“ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے حکم دیا تھا کہ وہ اپنے گھر والوں کی امامت کیا کرے اور اُم ورقہ کا ایک موزن بھی تھا۔ پھر یہ صورت پیش آئی کہ اُم ورقہ نے اپنے ایک غلام اور ایک باندی کو مدبر (مرنے کے بعد اجازت آزادی پانے والا) بنا دیا تھا۔ اتفاق سے اُس کو اُن کے بارہ میں تشویش لاحق ہوئی اور وہ یہ خیال کرنے لگی کہ انہیں اُس نے کیوں مدبر بنایا ہے چنانچہ غلام اور باندی دونوں نے مل کر اُس کو عمر کے زمانہ خلافت میں قتل کر دیا۔ عمرؓ نے یہ خبر سن کر فرمایا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سچ فرماتے تھے تھے وہ ہمیں حکم دیا کرتے تھے کہ چوہمارے ساتھ چل کر شہیدہ کو دیکھو۔“

صحابہ میں سے قرآن پڑھانے والے سات صاحب مشہور ہوئے ہیں۔ عثمانؓ۔ علیؓ۔ ابیؓ۔ زید بن ثابتؓ۔ ابن مسعود۔ ابوالدرداء اور ابواموسیٰ الاشعری رضی اللہ عنہم۔ ذہبی نے اپنی کتاب طبقات القراء میں ایسا ہی بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ ابیؓ سے صحابہ کی ایک جماعت نے قرآن پڑھا تھا منجملہ ان کے ابی ہریرہ۔ ابن عباس اور عبداللہ بن السائب بھی ہیں۔ اور ابن عباسؓ نے زید بن ثابتؓ سے بھی قراءت سیکھی ہے اور پھر ان لوگوں سے بکثرت تابعین نے قراءت کی تعلیم پائی۔ منجملہ قراء تابعین کے مدینہ میں یہ لوگ بھی تھے۔ ابن المسیب۔ عروہ۔ سالم۔ عمر بن عبدالعزیز۔ سلیمان اور عطاء جو دونوں یسار کے فرزند تھے۔ معاذ بن الحارث المعروف بہ معاذ القاری۔ عبدالرحمن بن ہرمل الاعرج۔ ابن شہاب الزہری۔ مسلم بن جندب اور زید بن اسلم۔ مکہ میں عبید بن عمیر۔ عطاء بن ابی رباح۔ طاؤس۔ مجاہد۔ عکرمہ اور ابن ابی مہلیکۃ۔ کوفہ میں علقمۃ الاسود۔ مسروق۔ عبیدہ۔ عمرو بن شریل۔ حارث بن قیس۔ ربیع بن خثیم۔ عمرو بن میمون۔ ابوعبدالرحمن السلمی۔ زر بن حبیش۔ عبید بن نفیلۃ۔ سعید بن جبیر۔ نخعی اور شعبی۔ بصرہ میں ابو عالیہ۔ ابورجاء۔ نصر بن عاصم۔ یحییٰ بن یحمر۔ حسن۔ ابن سیرین اور قتادہ اور شام (دمشق) میں مغیرہ بن ابی شہاب الحزومی۔ عثمانؓ کے شاگرد اور خلیفہ بن سعد۔ ابی الدرداءؓ کے شاگرد۔ پھر ایک گروہ کثیر نے صرف قراءت ہی پر زیادہ زور دیا اور اس جانب اتنی توجہ کی کہ اپنے وقت کے امام۔ مقتدائے خلاق اور مرجع انام بن گئے۔ اس طرح کے فن قراء کے امام مدینہ میں ابوجعفر یزید بن القعقاع۔ ان کے بعد شیبہ بن نصاع اور پھر نافع بن نعیم ہوئے اور مکہ میں عبداللہ بن کثیر۔ حمید بن قیس الاعرج اور محمد بن ابی حیصن نامور قاری اور اپنے وقت کے امام فن گزرے۔ کوفہ میں یحییٰ بن وثاب۔ عاصم بن ابی النجد اور سلیمان الاعمش تین صاحب ہم عصر تھے اور ان کے بعد حمزہ اور پھر کسائی کا دور دورہ رہا۔ بصرہ میں عبداللہ بن ابی اسحاق۔ عیسیٰ بن عمر۔ ابوعمر و بن العلاء اور عاصم المجدری چار صاحب معاصر تھے اور ان کے بعد یعقوب الحضرمی کا نمبر رہا اور ملک شام میں عبداللہ بن عامر۔ عطیہ بن قیس الکلابی اور عبداللہ بن المہاجر اور پھر یحییٰ بن الحارث الذماری اور اس کے بعد شریح بن یزید الحضرمی نامور قراء ہوئے اور انہی مذکورہ بالا اماموں میں سے سات امام فن قراءت کے تمام دنیا میں مشہور معروف ہوئے ہیں جو حسب ذیل ہیں:

- (۱) نافع۔ انہوں نے ستر تابع قاریوں سے قراءت اخذ کی کہ منجملہ ان کے ابوجعفر بھی ہیں اور (۲) ابن کثیر۔ انہوں نے عبداللہ بن السائب صحابی سے قراءت کی تعلیم حاصل کی تھی۔ (۳) ابوعمر و۔ انہوں نے صرف تابعین سے قراءت کو اخذ کیا۔ (۴) ابن عامر۔ انہوں نے ابی الدرداء سے اور عثمانؓ کے اصحاب سے قراءت حاصل کی۔ (۵) عاصم۔ انہوں نے تابعین ہی سے قراءت کی تعلیم لی۔ (۶) حمزہ۔ انہوں نے عاصم۔ اعمش۔ سبعی اور منصور بن المعتمر وغیرہ سے قراءت سیکھی۔ (۷) کسائی۔ اس نے حمزہ اور ابی بکر بن عیاش سے قراءت سیکھی تھی اور اس کے بعد قاریان کلام اللہ تمام دنیا میں پھیل گئے اور ہر زمانہ میں ان سے بہترے ممتاز اور سربراہ و ردہ لوگ ہوتے رہے۔

ساتوں مذکورہ بالا قراءت کے طریقوں میں سے ہر ایک طریقہ کے دو دوراوی زیادہ مشہور ہوئے اور باقی معمولی حالت میں رہے۔ چنانچہ نافع کے شاگردوں قالون اور ورش ممتاز ہوئے جو خود نافع سے روایت کرتے ہیں۔ ابن کثیر کے طریقہ میں قنبل اور البزازی زیادہ نامور ہوئے یہ دونوں ابن کثیر کے اصحاب لے واسطہ سے اس سے روایت کرتے ہیں۔ ابی عمرو سے بواسطہ یزید الدوری اور السوسی کی روایت شہرہ آفاق ہے۔ عاصم سے بواسطہ ان کے اصحاب کے ہشام اور

ابن ذکوان سربراہ آورده راوی ہوئے۔ ابن عاصم کے تلامذہ خاص میں ابو بکر بن عیاش اور حفص ذو مشہور راوی گزرے۔ حمزہ کے سلسلہ روایت سے بواسطہ سلیم خلف اور خلا دونا مور راویان قراءت نکلے اور کسائی کے شاگردوں میں الدوری اور ابو الحارث نے شہرت تام اور قبول عام کی سند حاصل کی۔ پھر اس کے بعد جب کہ اختلافات اور جھگڑے اس قدر بڑھے کہ باطل اور حق میں تمیز کرنا مشکل ہو چلا تو اس وقت امت کے روشن دماغ اور جید علماء نے نہایت عرق ریزی اور جانفشانی کر کے جملہ حروف اور قرآن کی قراءتوں کو جمع کیا۔ وجوہ اور روایات کی سندیں واضح کیں اور صحیح مشہور شاذ قراءتوں کے اصول اور ارکان مقرر کر کے ان کو ایک دوسرے سے ممتاز بنایا اور ان کا خلط ملط ہونا مٹایا۔

فن قراءت میں سب سے پہلے جو شخص صاحب تصنیف ہوا۔ وہ ابو عبید قاسم بن سلام تھا اس کے بعد احمد بن جبیر کوئی۔ بعدہ اسماعیل بن اسحاق مالکی قالون کا شاگرد۔ زان بعد ابو جعفر بن جریر طبری۔ بعد ازاں ابو بکر محمد بن احمد بن عمر داجونی۔ اور پھر ابو بکر مجاہد اور آخر الذکر کے زمانہ اور اس کے مابعد میں بھی بکثرت لوگوں نے انواع قراءت میں جامع، مفرد، مختصر اور مطول ہر طرح کی کتابیں لکھیں۔ فن قراءت کے اماموں کی اتنی کثرت ہے کہ وہ حد شمار سے خارج ہیں۔ حافظ الاسلام ابو عبد اللہ الذہبی نے اور پھر حافظ القراء ابو الخیر بن الجزری دونوں نے قاریوں کے طبقات تصنیف کئے ہیں۔

اکیسویں نوع

قرآن کے عالی اور نازل سندیں

سندوں کے علو کی جستجو کرنا سنت ہے کیونکہ اس طریقہ سے خدا کا قرب حاصل ہوتا ہے اور اہل حدیث نے علو اسناد کی پانچ قسمیں قرار دی ہیں جو حسب ذیل ہیں:

اول: پاکیزہ اور غیر ضعیف اسناد کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قرب حاصل ہونا۔ یہ علو نہایت اعلیٰ اور افضل قسم کا ہے اور ہمارے زمانہ میں شیوخ کو اس طرح کے جو اسناد ملتے ہیں ان کے دو درجے ہیں پہلے درجہ کی سندوں میں چودہ راوی پڑتے ہیں اور یہ درجہ ابن ذکوان کی روایت سے عامر کی قراءت کو حاصل ہے۔ پھر دوسرا درجہ ان سندوں کا ہے جن کے راوی پندرہ ہوتے ہیں اور اس درجہ کا وقوع حفص کی روایت سے عاصم کی قراءت کو اور روایس کی روایت سے یعقوب کی قراءت کو حاصل ہوتا ہے۔

دوم۔ محدثین کے نزدیک علو اسناد کی دوسری قسم یہ ہے کہ فن حدیث کے کسی امام کا قرب میسر ہو سکے۔ مثلاً اعمش، ہشیم، ابن جریج، اوزاعی اور مالک وغیرہ اور فن قراءت میں اس قسم کے علو کی مثال سات مذکورہ سابق امامان قراءت میں سے کسی کے ساتھ قربت حاصل ہونا ہے۔ چنانچہ موجودہ زمانہ میں فن قراءت کے شیوخ کو نافع اور عامر دونوں تک قراءت کی متصل باتلاؤ بارہ سندیں ملتی ہیں اور یہ سب سے اعلیٰ درجہ کا قرب ہے۔

سوم۔ محدثین کے نزدیک فن حدیث کی چھ صحیح کتابوں کی جانب نسبت کرنے سے سندوں کے عالی اور نازل ہونے

کے یہ معنی ہیں کہ مثلاً ایک حدیث جو کتبِ ستہ میں سے کسی ایک حدیث کے طریق سے روایت کی جاتی ہے اگر وہی حدیث دوسری کتاب کے طریق سے روایت کی جائے تو وہ دوسری حدیث پہلی روایت کی نسبت ایک دو اسناد سے اعلیٰ ہوگی اور پہلی روایت دوسرے طریق سے نازل (نیچے) ہوگی۔ اور اس مقام پر اُس کی مثال یہ ہے کہ تیسیر۔ اور شاطبیہ وغیرہ فن قراءت کی مشہور کتابوں کی جانب اسناد کرنے کی حالت میں ایک کی سند کو دوسری کتاب کی سند سے برتری حاصل ہو اور اس نوع میں موافقات ابدال مساواة اور مصافحات واقع ہوتے ہیں۔

موافقت۔ اس بات کا نام ہے کہ روایت کا طریقہ کسی صاحب کتاب کے ساتھ اُس کے شیخ کے درجہ میں جا کر اکٹھا ہو جائے اور اس حالت میں کبھی تو وہ روایت بہ نسبت صاحب کتاب کے طریق سے بیان کئے جانے کے عالی ہوتی ہے اور گاہے عالی نہیں بھی ہوتی۔ اس بات کی مثال فن قراءت میں ابن کثیر کی وہ قراءت ہے جس کو البری نے ابن بنان کے طریق سے بواسطہ ابی زبیحہ اس سے روایت کیا ہے اور اُسی قراءت کو ابن الجزری بھی ابی منصور محمد بن عبد الملک بن خیرون کی کتاب المفتاح اور ابی الکرم شہر زوری کی کتاب المصباح سے روایت کرتا ہے پھر ان دونوں نے اُس قراءت کو عبد السید بن عتاب سے پڑھا ہے۔ لہذا ابن الجزری اس قراءت کو دو طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ پر بھی روایت کرنا اہل حدیث کی اصطلاح میں موافقت کہلائے گا۔

بدل۔ اُس کو کہتے ہیں کہ روایت کے کسی طریق کا اجتماع کسی صاحب کتاب کے استاد کے استاد یا اُس سے بھی اوپر کے درجہ میں ہو جائے۔ یہ امر بھی کسی وقت علو کے ساتھ ہوتا ہے اور گاہے نہیں بھی ہوتا۔ یہاں پر اس کی نظیر ابی عمرو کی وہ قراءت ہے جس کو والد زوری نے ابن مجاہد کے طریق پر بواسطہ ابی الزعراء کے ابی عمرو ہی سے روایت کیا ہے اسی قراءت کی روایت ابن الجزری نے کتاب التیسیر سے کی ہے جس کو والدانی نے ابی القاسم عبد العزیز بن جعفر البغدادی سے اور ابی طاہر کے سامنے ابن مجاہد کے واسطہ سے پڑھا تھا۔ اور پھر ابن الجزری نے اسی قراءت کی روایت کتاب المصباح سے بھی کی ہے کہ ابوالکرم شہر زوری نے اس قراءت کو ابی القاسم یحییٰ بن احمد السہتی۔ ابی الحسن الحمادی اور ابی طاہر تین اُستادوں سے حاصل کیا تھا۔ لہذا ابن جزری کا کتاب المصباح کے طریق سے اس قراءت کی روایت کرنا والدانی کے ساتھ اس کے استاد کے استاد کے درجہ میں جا کر بدل ہونے سے موسوم کیا جائے گا۔

مساوات۔ اس کا نام ہے کہ راوی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابی یا اس سے نیچے کسی صاحب کتاب کے شیخ تک ما بین اتنے ہی واسطے پڑتے ہوں جس قدر راویوں کی تعداد کسی ایک صاحب کتاب کے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابی یا ان سے بعد کے شیوخ کے ما بین آئی ہو۔

اور مصافحت اس کا نام ہے کہ راویوں کے واسطوں کی تعداد میں صرف ایک واسطہ کی زیادتی ہو گویا وہ راوی اُس صاحب کتاب سے ملا ہے اور اُس کے ساتھ مصافحہ کر کے اُس سے اخذ بھی کیا ہے۔ اس کی مثال نافع کی قراءت ہے اُس کو شاطبی نے ابی عبد اللہ محمد بن علی النصری سے بواسطہ ابی عبد اللہ بن غلام الفرس کے از سلیمان بن نجاح وغیرہ۔ از ابی عمرو الدانی از ابی الفتح فارس بن احمد از عبد الباقی از ابی الحسین بن بویان بن الحسن از ابراہیم بن عمر المقری از ابی الحیض بن بویان از ابی بکر بن الاشعث از ابی جعفر الریعی مشہور بہ ابی نسیط از قالون از نافع روایت کیا ہے اور ابن الجزری نے اسی کو

بواسطہ ابی بکر خیاط۔ از ابی محمد بغدادی وغیرہ از صالح از کمال بن فارس از ابی الیمن الکندی از ابی القاسم ہبہ اللہ بن احمد الحریری از ابی بکر الخياط از غرضی از ابن بویان روایت کیا ہے۔ لہذا یہ صورت ابن جزری کے شاطبی کے ساتھ مساواة رکھنے کی ہے کیونکہ جس طرح ابن جزری اور ابن بویان کے مابین سات واسطے واقع ہوئے ہیں ایسے ہی شاطبی اور ابن بویان کے مابین بھی سات ہی واسطے ہیں اور جس شخص نے ابن جزری سے اخذ کیا ہے اُس نے گویا شاطبی سے مصافحت کی ہے۔ اہل حدیث کی اسی مذکورہ فوق تقسیم سے قاریوں کی وہ تقسیم بھی ملتی جلتی ہے جسے انہوں نے اسناد کے حالات میں مقرر کر رکھا ہے۔ مثلاً قراءت روایت طریق اور وجہ کہ اگر سات یا دس یا ان کے مثل اماموں میں سے کسی ایک نے کوئی اختلاف کیا ہو اور اُس سے وہ اختلاف باتفاق تمام روایتوں اور طریقوں کے ثابت ہو تو اُس کو ”قراءت“ کہتے ہیں۔ ورنہ امام سے روایت کرنے والے شخص کا اختلاف روایت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور امام سے روایت کرنے والے شخص کے بعد جس قدر نیچے کے راوی ہوں اُن کا اختلاف طریق کہلاتا ہے۔ یا اختلاف اس قسم کا ہے کہ قاری کو اُس کے ماننے اور نہ ماننے کے متعلق اختیار دیا گیا ہے تو اُس کو وجہ کہتے ہیں۔

چہارم۔ علو کی ایک قسم یہ بھی ہے کہ کئی شیوخ جنہوں نے ایک ہی شیخ سے قراءت کا علم حاصل کیا ہے اُن میں سے جس کا پہلے انتقال ہوا اُس کی اسناد کا درجہ بلند مانا جائے گا۔ مثلاً تاج بن مکتوم ابی المعالی ابن اللیان اور برہان شامی۔ تینوں صاحب فن قراءت میں ایک ہی استاد ابی حیان کے شاگرد اور باہم ایک دوسرے کے معاصر ہیں لیکن چونکہ تاج کا انتقال ابی المعالی سے قبل اور ابی المعالی کا انتقال برہان شامی سے قبل ہوا ہے۔ اس واسطے سے تاج بن مکتوم سے اخذ کرنے کا درجہ ابی المعالی سے اخذ کرنے کی نسبت سے اعلیٰ مانا جاتا ہے اور ابی المعالی سے اخذ کرنے کا درجہ برہان شامی کی شاگردی پر فائق ہے۔

پنجم۔ اسناد کا علو صرف شیخ کی موت سے تعلق رکھتا ہے اُس کے ساتھ کوئی اور بات یا کسی دوسرے شیخ کی موت کا مطلق خیال نہیں کیا جاتا اور شیخ کی وفات جس زمانہ میں بھی ہو وہی معتبر رہے گا۔ بعض محدثین کا بیان ہے کہ اسناد کا وصف علو کے ساتھ اُس وقت کیا جاتا ہے جب کہ اُس پر شیخ کی موت کو پچاس سال گزر چکے ہوں اور ابن سندہ کا قول ہے کہ تیس سال ہی کافی ہیں۔ لہذا اس اعتبار پر ۸۶۳ھ کے زمانہ میں ابن جزری کے شاگردوں سے اخذ قراءت کرنا اعلیٰ سند ہے کیونکہ متاخرین میں ابن جزری سب سے پچھلا شخص ہے جس کی سند عالی تھی اور اس زمانہ میں اُس کی وفات کو پورے تیس سال ہو چکے تھے۔

میں نے قراءت کے یہ قواعد حدیث کے قواعد سے نکالے ہیں اور اس میدان میں میرا قدم سب سے پہلے اٹھا ہے مجھ سے قبل کوئی ان باتوں کی تحریر پر قادر نہیں ہوا اور یہ خدا کا شکر ہے اور جب کہ اسناد کے علو کا حال مع اُس کی قسموں کے معلوم ہو چکا تو اب نزول اسناد کی تشریح اس لئے ضروری نہیں معلوم ہوتی کہ یہ علو کے برعکس اور بالکل مخالف ہے چنانچہ اس بات سے اُسے سمجھ لیا جاسکتا ہے اور چونکہ نزول کی مذمت کی گئی ہے اس لئے جب تک اُس کی خرابی راویوں کے اعلم، احفظ، اتقن، اجل، اشہر یا پرہیزگار تر ہونے کی صفات میں سے کسی ایک صفت کے ساتھ دور نہ ہو اُس وقت تک قابل اعتبار نہ ہوگی کیونکہ جید راویوں کی روایت خواہ کتنی ہی نیچے درجہ کی سند کیوں نہ ہو مذموم نہیں مانی جاتی اگرچہ اسی کے ساتھ اُسے عالی اسناد پر

بائیسویں (متواتر) تئیسویں (مشہور) چوبیسویں (اعاد)

پچیسویں (شاذ) چھیسویں (موضوع) اور

ستائیسویں (درج) نوعین (قراٹین)

قاضی جلال الدین بلقینی کا بیان ہے ”قراءت کی تقسیم متواتر آحاد اور شاذ کی تین قسموں میں ہوتی ہے۔ متواتر مشہور قراءتوں کو کہتے ہیں اور آحاد ان تین قراءتوں کا نام ہے جن کو ملا کر دس قراءتیں پوری ہوتی ہیں اور صحابہ کی قراءتیں ان قسموں کے ساتھ ملحق کی جاتی ہیں اور شاذ تابعین کی قراءت کو کہا جاتا ہے۔ مثلاً اعمش، یحییٰ بن وثاب اور ابن جبیر وغیرہ کی قراءتیں“ اور اس بیان میں ایک قسم کا اعتراض وارد ہوتا ہے جس کی توضیح اگلے بیان سے خود بخود ہو جائے گی۔ اس نوع میں سب سے بہتر کلام اپنے زمانہ کے امام القراء اور ہمارے استاد الاستاد ابو الخیر بن الجری نے کیا ہے۔ وہ اپنی کتاب النشر کے آغاز میں لکھتے ہیں ”ہر ایک ایسی قراءت جو کسی وجہ سے بھی عربی زبان دانی کے موافق ہو اور مصاحف عثمانیہ میں سے کسی مصحف کے ساتھ خواہ احتمالی طور پر بھی مطابق ہو۔ پھر اُس کی سند صحیح ثابت ہو تو ایسی قراءت کو ناقابل رد اور صحیح قراءت شمار کیا جائے گا۔ اُس کے ماننے سے انکار کرنا جائز نہیں ہوگا بلکہ وہ قراءت انہی حروف سبعہ میں شامل ہوگی جن پر قرآن کا نزول ہوا ہے اور لوگوں پر اُس کا قبول کرنا واجب ہوگا۔ اس سے بحث نہیں کہ وہ قراءت ساتویں یا دسویں اماموں کی طرف مروی ہوئی ہے یا ان کے ماسوا دوسرے مقبول اماموں کی جانب سے۔ مگر جس وقت ان تینوں مذکورہ بالا ارکان میں سے کوئی رکن بھی مختل ہوگا تو اُس قراءت کو شاذ، ضعیف یا باطل قراءت کہا جائے گا خواہ اُس کے راوی آئمہ سبعہ ہوں یا ان کے ماسوا دوسرے امام جو ان سے بھی بڑھ کر اور بہتر ہیں سلف سے لے کر خلف تک جتنے صاحب تحقیق امام ہوئے ہیں انہوں نے اسی بات کو صحیح مانا ہے۔ الدانی، مکی، المہدوی اور ابوشامہ نے اسی بات کی تصریح کی ہے اور یہی سلف کا بھی مذہب ہے اور ان میں سے کوئی اس کے خلاف معلوم نہیں ہوتا۔ ابوشامہ اپنی کتاب المرشد الوجیز میں بیان کرتا ہے ہر ایک قراءت کو جو آئمہ سبعہ کی جانب منسوب ہو اُس پر لفظ صحت کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ اور اُس کا اسی طور پر نازل ہونا بتایا جاتا ہو بغیر اس ضابطہ کے تحت میں داخل کئے ہوئے اس پر فریفتہ ہو جانا ہرگز مناسب نہیں ہے اور جب اس کو اس ضابطہ کے تحت میں لا کر پرکھ لیا گیا تو پھر اس قراءت کے بیان کرنے میں کوئی مصنف منفرد نہیں ہو سکتا اور نہ اس بات کی کچھ خصوصیت رہ جاتی ہے کہ وہ قراء سبعہ ہی سے منقول ہو بلکہ ان کے علاوہ دیگر قاریوں سے منقول ہونے کی حالت میں بھی وہ صحت کے دائرہ سے خارج نہ ہوگی کیونکہ اعتماد ان اوصاف کے جمع کر لینے پر ہوتا ہے نہ کہ اُس راوی پر جس کی طرف وہ قراءت منسوب ہے اُس کی تقسیم متفق علیہ اور شاذ کی قسموں پر ہوتی ہے۔ البتہ چونکہ قراء سبعہ کی قراءتوں کو شہرت عام حاصل ہے ان کی قراءتوں میں صحیح و متفق علیہ قراءتیں بکثرت ہیں اس لئے ان سے جو بات منقول ہوتی ہے دل اُسے باطمینان

قبول کر لیتا ہے اور دوسروں کی روایتوں کے ماننے میں تامل ہوتا ہے۔ پھر ابن الجریزی کہتا ہے ”ہم نے ضابطہ میں ”و بوجہ“ کی قید سے کسی نحوی وجہ کو مراد لیا ہے خواہ وہ فصیح تر ہو یا متفق علیہ فصیح ہو یا فصیح ہو مگر مختلف فیہ تاہم وہ اختلاف اس قسم کا ہو جو قراءت کے مشہور و معروف ہونے اور آئمہ کے اُس کی تعلیم صحیح اسناد کے ساتھ کرنے کی وجہ سے کوئی نقصان نہ پہنچا سکے۔ اس لئے کہ فن قراءت کا سب سے بڑا اصول اور محکم ترین رکن یہی اسناد کی صحت ہے ورنہ یوں تو بہت سی قراءتیں ایسی پائی جاتی ہیں جن کو بعض یا اکثر نحوی عالموں نے قواعد کی رو سے صحیح نہیں تسلیم کیا لیکن اُن کا یہ انکار معتبر نہیں۔ مثلاً ”بَارِئُكُمْ“ اور ”يَا مُرُتُّكُمْ“ کا ساکن بنانا۔ ”وَالْأَرْضَ حَامٍ“ کو زیدینا ”لِيَجْزِيَ قَوْمًا“ کو منصوب پڑھنا اور ”قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ“ میں مضاف و مضاف الیہ کے مابین جدائی ڈالنا۔ وغیرہ ذلک مقاموں میں قراءت صحیحہ نحوی قواعد اور ترکیب کے خلاف ہے۔ الدانی کا بیان ہے ”فن قراءت کے امام قرآن کے کسی حرف میں زبان کے مشہور طریقہ اور عربیت کے قیاسی قاعدہ پر ہرگز عمل نہیں کرتے بلکہ وہ اثر کے ذریعہ سے ثابت شدہ اور نقل کے واسطہ سے صحیح مانی ہوئی بات کو تسلیم کرتے ہیں اور روایت کا ثبوت بہم پہنچنے کی حالت میں اُسے زبان دانی کے مشہور تلفظ اور عربیت کے قواعد کوئی بھی رد نہیں کر سکتے اس واسطے کہ قراءت ایک ایسی سنت متعبدہ ہے جس کا قبول کرنا لازم اور اسی پر چلنا واجب ہے۔

میں کہتا ہوں۔ سعید بن منصور نے اپنے سنن میں زید بن ثابتؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ”قراءت ایک پیروی کی جانے والی سنت ہے“۔ بیہقی کا قول ہے زید بن ثابت کے اس کہنے سے یہ مراد ہے کہ جو لوگ ہم سے پہلے گزر چکے ہیں حروف قرآن کے ادا کرنے میں ان کی پیروی کرنا ایک قابل عمل سنت ہے لہذا جو مصحف امام ہے اور جو قراءتیں مشہور ہیں اُن کی مخالفت ہرگز جائز نہیں اگرچہ زبان میں اُس کے سوا کوئی اور تلفظ یا ترکیب درست اور واضح تر ہی کیوں نہ ہو۔

پھر ابن الجریزی کہتا ہے ”کسی ایک مصحف کی موافقت سے ہماری یہ مراد ہے کہ جو قراءت مختلف مصاحف میں سے ایک میں ثابت پائی جاتی تھی اور دوسرے میں نہیں مثلاً ابن عامر کی قراءت ”قَالُوا تَأْخُذُ اللَّهُ“ بغیر ”واو“ کے سورۃ البقرہ میں اور ”بِالزُّبُرِ وَبِالْكِتَابِ“ دونوں میں ”ب“ کو ثبت کر کے۔ یہ قراءت شامی مصحف میں ثابت ہے۔ یا جس طرح سورۃ براءۃ کے آخر میں ابن کثیر نے ”تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ“ حرف من کو بڑھا کر پڑھا ہے اور یہ قراءت مکی مصحف میں ثابت ہے۔ یا اسی طرح کی اور مثالیں۔ لیکن اگر وہ قراءتیں عثمانؓ کے لکھوائے ہوئے مصحفوں میں سے کسی مصحف میں نہ پائی جائیں تو اُن کو شاید تصور کرنا چاہئے کیونکہ وہ متفق علیہ رسم (الخط) کے خلاف ہیں اور ہم نے ”وَلَوْ احْتِمَالًا“ کی قید اس واسطے لگائی ہے کہ وہ قراءت مصحف کے مطابق ہونی چاہئے اگرچہ یہ مطابقت تقدیری ہی ہو جیسے ”مَلِكٌ يَوْمَ الدِّينِ“ یہ تمام مصحف میں ”الف“ کے لکھا گیا ہے اور اس وجہ سے الف محذوف کر کے پڑھنے کی قراءت تحقیقاً اُس سے موافق ہے اور الف کی قراءت مصاحف کے ساتھ تقدیراً موافق ہے یوں کہ الف لکھنے میں اختصار کی غرض سے حذف کر دیا گیا ہے اور اُس کی مثال ”مَالِكِ الْمَلِكِ“ کی کتابت ہے۔ اور گاہے قراءتوں کا اختلاف فی الواقع رسم سے مطابق اتر آتا ہے جس طرح ”يَعْلَمُونَ“ کا ”ت“ اور ”ی“ دونوں حروف کے ساتھ پڑھنا۔ یا ”يَغْفِرْ لَكُمْ“ کو ”ی“ اور ”ن“ کے ساتھ قراءت کرنا یا اسی طرح کے دوسرے الفاظ جن کا نقطوں سے خالی اور ہم شکل ہونا اُن کے حذف اور اثبات کے بارہ میں صحابہؓ کی

حروفِ تہجی کے علم میں اعلیٰ درجہ کی فضیلت اور اُن کا ہر ایک علم کی تحقیق میں فہمِ ثاقب رکھنا ثابت کر رہا ہے۔ دیکھو! انہوں نے "الصّراط" کو کس طرح سین سے بدلے ہوئے حرفِ صاد کے ساتھ لکھا اور سین کو جو اصل تھی چھوڑ دیا تا کہ سین کی قراءۃ اگرچہ ایک وجہ سے قرآنی رسم الخط کے خلاف ہوگی تاہم وہ اصل کے مطابق آئے گی اور اس طرح پر وہ دونوں قراءتیں سین اور صاد کی متعادل رہیں گی اور اِشام کی قراءت محتمل قرار پائے گی۔ ورنہ اگر وہ باعتبار اصل کے سین ہی کے ساتھ لکھا جاتا تو سین کے علاوہ اور کسی ہم مخرج حرف کے ساتھ اُس کی قراءت رسم اور اصل دونوں کے مخالف پڑتی اور اسی وجہ سے سورۃ الاعراف کے لفظ "بَصُطَةً" اور سورۃ البقرہ کے لفظ "بَسُطَةً" کے بارے میں اختلاف آ پڑا ہے کیونکہ البقرہ میں اُس اُس کے ساتھ لکھا گیا ہے اور الاعراف میں صاد کے ساتھ۔ علاوہ ازیں کسی مدغم، مبدل، ثابت یا محذوف وغیرہ حرف کے بارہ میں قراءت کا صریح رسم کی مخالفت کرنا اُس حالت میں خلاف نہ مانا جائے گا جب کہ اُس کی قراءت اُسی طرح پر ثابت اور مشہور و معروف وارد ہو چنانچہ اسی باعث سے علمائے قراءت نے پائے زوائد کا ثابت رکھنا۔ سورۃ الکہف میں لفظ "تسنلیٰ" کی "ی" کو حذف کر دینا اور "وَالْوُنُ مِنَ الصّٰلِحِیْنَ" کا و او اور بَطِیْنِ کی طاء کو حذف کرنا۔ یا اسی طرح کے دوسرے محذوفات وغیرہ کو۔ رسم کی مردود مخالفت نہیں شمار کیا ہے کیونکہ ایسے مقاموں کا اختلاف معاف کیا گیا ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ لفظ کے معنی قریب قریب ایک ہی رہتے ہیں اور قراءت کی صحت۔ اُس کی شہرت اور اُس کے مقبول ہونے میں کسی طرح کا فرق نہیں آتا۔ بخلاف کسی کلمہ کی زیادتی، کمی، تقدیم اور تاخیر وغیرہ کے کہ اگر وہاں حروف معانی میں سے ایک حرف بھی متغیر ہو جائے تو اُس کا حکم مثل پورے کلمہ کے حکم کے ہوگا اور اُس کے بارے میں رسم کی مخالفت ہرگز روا نہ ہوگی اور یہی بات اتباع اور مخالفت رسم کی حقیقت کے معاملہ میں حدِ فاصل ہے۔ ابن الجریزی کہتا ہے اور ہمارا یہ قول کہ "قراءت کے اسناد صحیح ہوں" اس سے یہ مدعا ہے کہ اُس قراءت کی روایت معتبر اور ضابطہ راویوں نے اپنے ہی ایسے دیگر راویوں سے کی ہو اور من اولہ الی آخرہ تمام سندیں اسی طرح کی ہوں اور پھر اسی کے ساتھ وہ فن قراءت کے اماموں کے نزدیک مشہور قراءت ہو اور وہ لوگ اسے غلط یا بعض قاریوں کی شاذ قراءت نہ قرار دیں اور بعض متاخرین نے اس رکن میں تواتر کی شرط بھی لگائی ہے انہوں نے محض سند کی صحت کو کافی نہیں مانا ہے بلکہ کہا ہے کہ "قرآن کا ثبوت تواتر کے سوا کسی اور طرح پر ممکن نہیں اور جو قراءتیں آحاد کے طور پر مروی ہوئی ہیں اُن میں سے کسی قرآن کا ثبوت نہیں ہوتا" اور اس بات میں جو خرابی ہے وہ محتاج بیان نہیں اس لئے کہ اگر تواتر ثابت ہو جائے تو پھر اُس میں دونوں آخری رسم وغیرہ کے رکنوں کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی کیونکہ حروف کا اختلاف جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ ثابت ہو اُس کا قبول کرنا واجب اور اسے یقیناً قرآن تصور کرنا لازم ہے خواہ وہ رسم خط کے موافق ہو یا نہ ہو۔ پھر جس وقت ہم ہر ایک خلاف حرف کے بارہ میں تواتر کی شرط لگا دیں تو اس طرح وہ بہترے خلاف حروف جو قراء سبعہ سے ثابت ہیں صاف اڑ جائیں گے اور منہجی ہو جائیں گے"۔ ابوشامہ بیان کرتا ہے "پچھلے زمانہ کے قاریوں کی ایک جماعت اور اُن کے علاوہ مقلد لوگوں کے ایک گروہ میں یہ بات عام طور پر زبان زد ہورہی ہے کہ فن قراءت کی سات مشہور قراءتیں سب کی سب متواتر ہی ہیں یعنی ائمہ سبعہ سے جو قراءت مروی ہے اُس میں سے ہر ایک فرد متواتر ہی ہے۔ اُن کا قول ہے کہ "اور اُن قراءتوں کے منزل من عند اللہ ہونے کا یقین کرنا واجب ہے"۔ ہم بھی اسی بات کے قائل ہیں مگر صرف اُنہی قراءتوں کے بابت جن

کو آئمہ قراءت سے تمام طریقوں اور فرقوں نے باتفاق اور بغیر کسی ناپسندیدگی کے نقل کیا ہے۔ لہذا جب کہ بعض روایتوں میں تواتر ثابت ہونے پر اتفاق نہ پایا جائے تو اس سے کم اور کیا ہو سکتا ہے کہ اُس میں صحت اسناد کی شرط لگائی جائے۔ اور علامہ مکی کا بیان ہے ”قرآن کی روایتیں تین قسم پر آئی ہیں۔ قسم اول وہ ہے جس کے ساتھ قراءت کی جاتی ہے اور اُن کو جان بوجھ کر نہ ماننے والا کافر ہوتا ہے۔ اس قسم کی روایتیں وہ ہیں جن کو ثقہ راویوں نے نقل کیا ہے اور وہ عربی زبان دانی اور کتابت مصحف کے بھی موافق ہیں۔ دوسری قسم میں وہ روایت شامل ہے جس کی نقل آحاد کے طریقہ سے صحیح پائی گئی ہے۔ اور عربی زبان دانی کی رو سے بھی وہ صحیح ہے مگر مصحف کے رسم الخط سے اُس کا لفظ مخالف پڑتا ہے۔ اس طرح کی روایت دو وجہوں سے قراءت میں نہ داخل ہوگی پہلی وجہ اُس کا متفرق علیہ روایت سے مخالف ہونا اور دوسری وجہ اُس کا اجماع کو ترک کر کے آحاد کی خبر سے ماخوذ ہونا ہے۔ اس لئے اُس روایت سے قرآن ہونا ثابت نہ ہوگا اور اُس کا دانستہ منکر کافر نہ قرار دیا جائے گا۔ ہاں اُس کے منکر کو بدکار اور برا کہنا درست ہے۔ اور تیسری قسم وہ ہے جس کو کسی معتبر راوی نے تو نقل کیا ہے لیکن عربی زبان دانی سے اُس کی کوئی دلیل نہیں ملتی یا یہ کہ اُس کا راوی بھی غیر معتبر ہے۔ اس طرح کی قراءت کو اگرچہ وہ مصحف کے رسم الخط سے موافق ہی کیوں نہ ہو قبول نہ کیا جائے گا۔“ ابن الجریزی کا بیان ہے پہلی قسم کی مثالیں بہت ہیں جیسے مَالِک اور مَلِک. یُخَذُّعُونَ اور یُخَادِعُونَ اور دوسری قسم کی مثال ابن مسعود وغیرہ کی قراءت ”وَالَّذِکْرُ وَالْاَنْثٰی“ اور ابن عباس کی قراءت ”وَمَا كَانَ اَمَامَهُمْ مَلِکٌ یَّاخُذُ کُلَّ سَفِیْنَةٍ صَالِحَةٍ“ یا اسی طرح کی اور قراءتیں ہیں اور علماء نے اس طرح پر قراءت کرنے کے بارے میں اختلاف کیا ہے۔ اکثروں نے اس سے یوں منع کیا ہے کہ گو نقل کے ذریعہ سے ان کا ثبوت بہم پہنچا ہے تاہم یہ متواتر نہیں ہیں اور بدیں لحاظ یہ قراءتیں قرآن کے آخری دور میں یا صحابہ کے مصحف عثمان پر اجماع کر لینے کی حالت میں منسوخ ہو گئی ہیں اور غیر معتبر راویوں کے نقل کی بہت سی مثالیں شواذ کی کتابوں میں مندرج ہیں جن میں سے اکثر بلکہ بیشتر روایتوں کے اسناد کمزور ہیں۔ مثلاً وہ قراءت جو امام ابی حنیفہ کی جانب منسوب ہے اُس کو ابوالفضل محمد بن جعفر خزاعی نے جمع کیا ہے پھر اس سے ابوالقاسم ہذلی نے اس کی روایت کی ہے منجملہ اس قراءت کے ایک ”اِنَّمَا یُخْشِی اللّٰهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ“ میں اللہ کو پیش اور اَلْعُلَمَاءُ کو زبردے کر پڑھنا ہے۔ دارقطنی اور ایک جماعت نے لکھا ہے کہ وہ کتاب موضوع اور بے اصل ہے اور ایسی قراءتوں کی مثال بہت کم ہے جن کی روایت تو معتبر راوی نے کی ہے مگر زبان دانی عرب میں اُس کی کوئی وجہ نہیں ملتی بلکہ تقریباً ایک بھی ایسی نظیر نہیں ملتی۔ ہاں بعض علماء نے خارجہ کی اُس روایت کو جس میں نافع کا لفظ مَعَانِش کو ہمزہ کے ساتھ قراءت کرنا بیان کرتا ہے مذکورہ بالا قسم شاذ میں شمار کیا ہے۔ اب باقی رہی چوتھی قسم جو مردود بھی ہے یعنی وہ جو عربیت اور رسم کے موافق ہے لیکن کسی نے اُسے نقل نہیں کیا ہے تو اس کا رد کرنا بالکل حق بجانب اور اُس سے باز رکھنا نہایت ضروری ہے جو شخص ایسی قراءت کا مرتکب ہوگا وہ گناہ کبیرہ کا مرتکب شمار کیا جائے گا ابوبکر بن مقسم نے ایسی قراءت کو جائز بتایا تھا تو اس کے لئے ایک خاص جلسہ کیا گیا اور تمام علماء نے باتفاق رائے ایسی قراءت کو ناجائز قرار دیا چنانچہ اسی وجہ سے ایسے مطلق قیاس کے ساتھ قراءت کرنا ممنوع ہو گیا جس کی کوئی اصل قابل رجوع اور اس کے ادا کرنے کے بارے میں کوئی اعتماد کے لائق رکن نہ دستیاب ہو سکے۔ لیکن وہ قراءت جس کی کوئی ایسی اصل پائی جاتی ہو تو اس کا رجوع اس اصل پر قیاس کرنا درست ہوگا جس طرح ”قَالَ رَبِّ“ کے ادغام پر ”قَالَہ“

رَجُلَانِ“ کے ادغام کو قیاس کر لینا یا اسی طرح کی دوسری مثالیں جو کسی نص کے مخالف اور اجماع سے مردود نہیں ہوتی ہیں۔ اور ایسی نظریں بھی بے حد کم ہیں۔

میں کہتا ہوں امام ابن الجزری نے اس فصل کو خوب تفصیل اور نہایت استحکام کے ساتھ قلمبند کیا ہے اور مجھ کو امام ممدوح کے بیانات سے اس بات کا پتہ ملا ہے کہ قراءتوں کی کئی قسمیں ہیں جو ذیل میں بیان کی جاتی ہیں۔

اول۔ متواتر یہ ایسی قراءت ہے جس کو ایک جماعت کثیر نے نقل کیا ہے اور اُس جماعت کا اوّل سے آخر تک غلط بیانی پر ایک کر لینا غیر ممکن امر ہے۔ بیشتر قراءتیں اسی قسم کی ہیں۔

دوم۔ مشہور وہ قراءت جس کی سند صحیح ثابت ہوتی ہے اور وہ تواتر کے درجہ تک نہ پہنچنے کے باوجود عربی زبان دانی سے موافق اور مصحف کے رسم خط سے مطابق ہے۔ پھر قاریوں کے نزدیک مشہور ہونے کے باعث غلط اور شاذ نہیں شمار ہوئی اور قراءت میں بھی آتی ہے۔ حسب بیان ابن الجزری اور جیسا کہ ابو شامہ کے مذکورہ کلام سے سمجھ میں آتا ہے۔ اس قراءت کی مثالیں قراءت کی کتابوں میں جہاں پر اختلاف حروف کی فہرستیں دی گئی ہیں بکثرت ملتی ہیں اور ایسے ہی متواتر کی مثالیں بھی حصر و شمار سے خارج ہیں۔ قراءت کی وہ مشہور کتابیں جو اس بارے میں تصنیف ہوئی ہیں حسب ذیل ہیں۔ التیسرے مصنفہ الدانی۔ شاطبی کا قصیدہ اور ابن الجزری کی دو کتابیں اوعیۃ النشر فی القراءات العشر اور تقریب النشر۔

سوم۔ آحاد۔ ایسی قراءت جس کی سند صحیح ہے لیکن وہ عربیت یا رسم الخط کے خلاف ہے یا مذکورہ فوق دونوں قراءتوں کے برابر مشہور نہیں اور نہ اُس کے ساتھ قراءت کی جاتی ہے۔ ترمذی نے اپنی کتاب جامع میں اور حاکم نے اپنی کتاب مستدرک میں ایسی قراءتوں کے بیان کرنے کے واسطے جدا جدا ایک باب قائم کیا اور اُس میں بہت سی صحیح سند کی روایتیں درج کی ہیں۔ منجملہ اُن کے ایک حاکم کی وہ روایت ہے جس کو اُس نے عاصم الجحدری کے طریق پر ابی بکرہ سے نقل کیا ہے کہ ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ”مُتَكَيِّنٌ عَلَى رَفَارٍ خَضِرٍ وَعَيَاقِرِي حَسَانٍ“ پڑھا تھا اور حدیث ابی ہریرہ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرْآنٍ لَّغِيْنٍ“ قراءت فرمایا۔ اور ابن عباس سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھا ”لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ“ فے کوز بردے کر اور بی بی عائشہ سے روایت کی ہے کہ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے ”قُرْآنٌ وَزَيْحَانٌ“ رے کو پیش دے کر پڑھا ہے۔

چہارم۔ شاذ۔ وہ قراءت جس کی سند صحیح نہ ثابت ہوئی ہو۔ اُس کے بیان میں مستقل کتابیں تصنیف ہو گئی ہیں۔ اور اُس کی مثال ”مَلِكٌ يَوْمَ الدِّينِ“ کی قراءت ہے جس میں مَلِكٌ کا صیغہ ماضی اور یوم منصوب پڑھا گیا ہے اور ایسے ہی ”إِيَّاكَ نَعْبُدُ“ صیغہ مجہول کے ساتھ پڑھنا۔

پنجم۔ موضوع۔ جیسے خزاعی کی قراءتیں اور اس کے علاوہ ایک اور قسم بھی مجھ پر عیاں ہوئی ہے جو حدیث کی انواع سے مشابہ ہونے کے باعث ”رَزَج“ کہلا سکتی ہے اور یہ اس قسم کی قراءت ہے جو دیگر قراءتوں میں تفسیر کے طور پر زیادہ کر دی گئی ہے۔ مثلاً سعد بن ابی وقاص کی قراءت ”وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ مِنْ أُمِّ“ اس کی روایت سعید بن منصور نے کی ہے اور ابن عباس کی قراءت ”لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ“ فے مَوَاسِمِ الْحَجِّ“ اس کی روایت بخاری نے کی ہے اور ابن زبیر کی قراءت ”وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ“

الْمُنْكَرُ وَيَسْتَعِينُونَ بِاللَّهِ عَلَى مَا أَصَابَهُمْ“ عمرو کہتے ہیں ”مجھے معلوم نہیں ہو سکا کہ آیا یہ اُن کی قراءت تھی یا انہوں نے تفسیر کی ہے اور اُس کو سعید بن منصور نے روایت کیا ہے۔ پھر ابن الانباری نے بھی اس کی روایت کرتے ہوئے اس بات کا وثوق عیاں کیا ہے کہ یہ زیادتی تفسیر ہی ہے اور حسنؒ سے مروی ہے کہ وہ پڑھا کرتے تھے: ”وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا..... الْوَرُودُ الدُّخُولُ“ انباری کہتا ہے۔ حسنؒ کا قول الْوَرُودُ الدُّخُولُ خود اُن کی طرف سے لفظ ورود کے معنی کی تفسیر ہے اور کسی راوی نے غلطی میں مبتلا ہو کر اُسے داخل قرآن کر دیا۔ ابن الجزری اپنے کلام کے آخر میں بیان کرتا ہے ”اور بسا اوقات صحابہؓ بوجہ اس کے کہ وہ محقق لوگ تھے اور قرآن کی تعلیم و تلقین خاص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے حاصل کر چکے تھے تفسیر کو بھی قراءتوں میں بغرض توضیح اور بیان مطالب کے داخل کر دیتے تھے۔ لیکن وہ لوگ مذکورہ فوق وجہ سے شبہ اور غلطی میں پڑ سکنے سے مامون مانے گئے ہیں لہذا ان کا یہ فعل گرفت کے قابل نہیں تھا پھر وہ بعض اوقات تفسیر کے الفاظ قرآن کی عبارت کے ساتھ ملا کر بھی لکھ لیا کرتے تھے۔ لیکن جو شخص بعض صحابہؓ کو قرآن کی قراءت معنی کے ساتھ جائز قرار دینے والا بتاتا ہے وہ سراسر جھوٹ کہتا ہے اور میں اس نوع یعنی مدرج کے بیان میں ایک علیحدہ کتاب بھی لکھوں گا۔

تنبیہیں۔ اول۔ اس امر میں کوئی خلاف نہیں کہ جو چیز قرآن میں داخل ہے اُسے تمامہ اپنے اصل اور اجزا دونوں باتوں میں متواتر ہونا چاہئے اور اُس کے محل، وضع اور ترتیب کے معاملہ میں بھی محققین اہل سنت کا قول ہے کہ یونہی ہونا چاہئے کیونکہ قرآن ایسی چیز ہے جس کی تفصیلوں میں معمولاً تواتر کی خواہش ہونا ایک قطعی امر ہے اور اس عظیم الشان معجزہ کی مجمل اور مفصل باتوں کے نقل کرنے کے لئے بافراط تحریکوں کا پیدا ہونا یقینی امر ہے اس لئے کہ یہی قرآن دین تویم کی اصل اور ضراط مستقیم ہے چنانچہ اسی لحاظ سے جتنا حصہ قرآن کا آحاد روایتوں کے ذریعہ سے مروی ہوا ہے اور متواتر نہیں پایا جاتا اُس کی نسبت داخل قرآن نہ ہونے کا یقین کیا جاتا ہے۔ اور علمائے اصول میں سے بکثرت لوگوں کی رائے یہ ہے کہ قرآن کے کسی حصہ کی نسبت اُس کی اصل کے لحاظ سے اُس کا ثبوت بہم پہنچنے کے باب میں تواتر کی شرط ضروری ہے لیکن اس کے محل، وضع اور ترتیب کے بارہ میں تواتر کی شرط لازمی نہیں بلکہ ان امور میں آحاد اقوال ہی بکثرت آتے ہیں۔“ کہا گیا ہے کہ امام شافعیؒ نے بسم اللہ الرحمن الرحیم کو ہر ایک سورۃ کی آیت ثابت کرنے میں ایسا ہی طریقہ بکثرت اختیار کیا ہے اور یہ بات انہی کے طرز عمل سے معلوم ہوئی ہے ”اور اس مذہب کی تردید یوں کی گئی ہے کہ سابقہ دلیل قرآن کے ہر ایک امر میں تواتر کی خواہاں ہے اور اگر ہر امر میں تواتر مشروط نہ ہوتا تو قرآن کے بہت سے مکرر حصہ کا ساقط اور بکثرت غیر قرآن کا اُس میں شریک ہو سکتا جائز ہوتا۔ قرآن مکرر کے سقوط کی یہ وجہ ہوتی کہ اگر محل کے بارے میں تواتر کو مشروط نہ بناتے تو جائز ہوتا کہ قرآن میں جو مکررات واقع ہیں اُس میں سے اکثر متواتر نہ ہوں۔ مثلاً ”فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ“ اور دوسری شق یعنی اس چیز کا جو قرآن میں نہیں ہے قرآن بن جانا اس واسطے جائز ہوتا کہ اگر قرآن کا بعض حصہ محل کے لحاظ سے متواتر نہ ہوتا تو اُس کو آحاد روایتوں کی وجہ سے موضع میں ثبت کرنا درست ہوتا۔ قاضی ابوبکر اپنی کتاب الانتصار میں بیان کرتا ہے ”فقہاء اور متکلمین کا ایک گروہ قرآن کا بغیر استفاضہ کے خبر واحد ہی کے ذریعہ سے ثابت ہونا۔ حکمی ثبوت قرار دیتا ہے اور اُس کو علمی ثبوت نہیں مانتا مگر اہل حق نے اس بات کو سخت ناپسند اور اس کے صحیح ماننے سے انکار کیا ہے“ اور متکلمین کی ایک جماعت کہتی

ہے کہ قراءت وجوہ اور حروف کے اثبات میں اگر وہ جہیں عربی زبان دانی کے لحاظ سے ٹھیک ہوں تو اپنی رائے اور اجتہاد کا استعمال بھی جائز ہے۔ گو ہمارے اجتہاد کے حق میں یہ بات ثابت نہ ہو سکے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس طریقہ پر قراءت کی ہے اور اہل حق اس بات کے ماننے سے بھی گریز کرتے اور اُس کے کہنے والے کو غلطی میں مبتلا قرار دیتے ہیں۔ مالکی مذہب کے لوگ اور دیگر علماء جو بسم اللہ الرحمن الرحیم کے جزو قرآن ہونے کا انکار کرتے ہیں انہوں نے اپنے قول کی بنیاد اسی مذکورہ بالا اصل پر رکھی ہے اور اس کی تقریر یوں کی ہے کہ بسم اللہ تمام سورتوں کے اوائل میں تواتر کے ساتھ نہیں ثابت ہوئی اور جو چیز متواتر نہیں اُس کو قرآن نہ کہنا چاہئے اور ہم سے پہلے کے علماء نے بسم اللہ کے غیر متواتر ہونے کا یہ جواب دیا ہے کہ بہت سے متواتر اس قسم کے بھی ہیں جن کو ایک جماعت متواتر مانتی ہے اور دوسری نہیں مانتی یا وہ ایک وقت میں متواتر ہوتے ہیں اور دوسرے وقت میں نہیں ہوتے اور بسم اللہ کا تواتر ثابت کرنے کے لئے اسی قدر کہہ دینا کافی ہے کہ وہ صحابہ اور اُن کے بعد آنے والے لوگوں کے مصحفوں میں مصحف ہی کے رسم الخط کے ساتھ لکھی ہوئی ہے اور اس بات کو سب جانتے ہیں کہ صحابہ نے لوگوں کو کسی خارج از قرآن شے کو مصحف میں درج کرنے سے نہایت سختی کے ساتھ روکا تھا مثلاً سورتوں کے نام آمین اور عشر وغیرہ۔ اس لئے اگر بسم اللہ الرحمن الرحیم قرآن میں داخل نہ ہوتی تو اُس کو مصحف میں اُسی کے رسم الخط کے بغیر کسی امتیازی علامت کے لکھنا کبھی روانہ رکھتے۔ کیونکہ اس طرح پر وہ بھی شامل قرآن سمجھی جاسکتی اور صحابہ اپنے اس عمل سے حامل قرآن مسلمانوں کو اس دھوکے میں مبتلا کر دیتے کہ وہ لوگ خارج از قرآن شے کو اُس میں داخل مانیں حالانکہ صحابہ کی نسبت اس طرح کا گمان کرنا باطل ہے۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ شاید بسم اللہ کو قرآن میں اس واسطے ثبت کیا ہے تاکہ اُس کے ذریعہ سے سورتوں کے مابین فاصلہ ڈالا جائے تو اس کا یہ جواب دیا جائے گا کہ اس صورت میں بھی دھوکہ دہی کا الزام رفع نہیں ہو سکتا اور محض سورتوں کے مابین جدائی کرنے کے لئے خارج از قرآن شے کو اُس میں داخل بنانا کبھی روا نہیں ہو سکتا پھر اس کے علاوہ اگر فی الواقع بسم اللہ کو صرف فصل کی غرض سے لکھا گیا ہوتا تو ضروری تھا کہ وہ سورۃ براءۃ اور سورۃ الانفال کے مابین بھی لکھی جاتی۔

بسم اللہ کے قرآن منزل ہونے پر وہ حدیث دلالت کرتی ہے جس کو احمد ابوداؤد اور حاکم وغیرہ نے بی بی ام سلمہؓ سے روایت کیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم یوں پڑھا کرتے تھے ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ۔ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ“ تا آخر حدیث اور اس حدیث میں آیا ہے کہ آپؐ نے بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کو آیت شمار کیا اور ”عَلِیْہِ السَّلَام“ کو آیت نہیں گنا اور ابن خزیمہ اور بیہقی نے کتاب معرفت میں صحیح سند کے ساتھ سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”شیطان نے آدمیوں کے پاس سے قرآن کی بہت بڑی آیت چرائی ہے ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ اور بیہقی۔ شعب الایمان میں اور ابن مردیہ سند حسن کے ساتھ مجاہد کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا ”لوگ کتاب اللہ کی ایک ایسی آیت کی جانب سے غافل ہو گئے ہیں جو ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی اور پیغمبر پر نازل نہیں ہوئی مگر یہ کہ سلیمان بن داؤد علیہ السلام پر بھی نازل ہوئی تھی۔“ ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ دارقطنی اور طبرانی دونوں کتاب الاوسط میں سند ضعیف کے ساتھ بریدہ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”میں اُس وقت تک مسجد سے باہر نہ جاؤں گا جب تک تجھ کو ایک ایسی آیت نہ بتا دوں جو

سلیمان کے بعد میرے سوا کسی اور نبی پر نازل نہیں ہوئی۔ پھر آپؐ نے فرمایا ”تم قرآن کو نماز آغاز کرتے وقت کس چیز کے ساتھ شروع کرتے ہو؟ میں نے کہا ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ سے۔ آپؐ نے فرمایا ”وہ یہی ہے“ اور ابوداؤد۔ حاکم۔ بیہقی اور بزار نے سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”جب تک ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ کا نزول نہیں ہوتا تھا اُس وقت تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سورۃ کا جدا ہونا معلوم نہیں کر سکتے تھے“ اور بزار نے اس پر اتنا اور بھی اضافہ کیا ہے کہ ”پھر جس وقت بسم اللہ کا نزول ہو جاتا تو آپؐ سمجھ جاتے کہ ہاں اب سورۃ ختم ہو گئی یا کوئی دوسری سورۃ آنے اور آغاز ہونے لگی۔ اور حاکم نے ایک دوسری وجہ پر بواسطہ سعید بن جبیر کے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے۔ انہوں نے کہا ”مسلمانوں کو سورۃ کا تمام اُس وقت تک نہیں معلوم ہوتا تھا جب تک ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ نہیں نازل ہوتی تھی اور جہاں اس کا نزول ہوا لوگ سمجھ جاتے کہ اب سورۃ ختم ہوئی۔ اس حدیث کے اسناد شیخین کی شرط پر قابل وثوق ہیں۔ پھر حاکم ہی دوسری وجہ سے یہ حدیث بھی بیان کرتا ہے کہ سعید نے ابن عباسؓ سے روایت کی ”جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جبریلؑ آتے اور وہ ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ پڑھتے تو آپؐ سمجھ لیتے تھے کہ یہ (نئی) سورۃ ہے“۔ اس حدیث کے اسناد صحیح ہیں اور بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اور دوسرے راویوں نے بھی ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”ہم لوگ دو سورتوں کے مابین جدائی ہونے کا حال اُس وقت تک معلوم نہیں کر سکتے تھے جب تک ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ نازل نہیں ہوتی تھی“۔ ابوشامہ کہتا ہے ”احتمال پیدا ہوتا ہے کہ یہ بات اُس وقت ہوئی ہو جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کا دور جبریلؑ کے ساتھ کیا ہو۔ آپؐ ایک سورۃ کو برابر پڑھتے چلے گئے ہوں یہاں تک کہ جبریلؑ نے آپؐ کو بسم اللہ پڑھنے کے لئے کہا ہو اور اس سے معلوم کر لیا گیا ہو کہ ہاں اب سورۃ ختم ہو گئی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تعبیر لفظ نزول کے ساتھ اس لئے فرمائی تاکہ لوگوں کو اس کا تمام سورتوں کے آغاز میں قرآن ہونا معلوم ہو جائے اور یہ احتمال بھی ہوتا ہے کہ پہلی سورتوں کی تمام آیتیں متفرق طور پر نزول بسم اللہ سے قبل اُتر آتی تھیں پھر جب سورۃ پوری ہو جاتی تو آخر میں جبریلؑ بسم اللہ کو لے کر نازل ہوتے اور سورۃ کا دور کراتے۔ اس طرح پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہو جاتا کہ وہ سورۃ ختم ہو گئی اور اب اُس میں کچھ الحاق نہیں کیا جائے گا“ اور ابن خزیمہ اور بیہقی نے صحیح سند کے ساتھ ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”السیع المثانی۔ فاتحۃ الكتاب کا نام ہے“۔ لوگوں نے دریافت کیا ”پھر اس کی ساتویں آیت کون ہے؟“ ابن عباسؓ نے جواب دیا ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ اور دارقطنی صحیح سند کے ساتھ علیؓ سے روایت کرتا ہے کہ اُن سے سیع مثانی کی نسبت سوال کیا گیا کہ وہ کیا ہے تو علیؓ نے فرمایا ”الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ“ لوگوں نے کہا ”اس کی تو صرف چھ آیتیں ہیں؟“ علیؓ نے فرمایا ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ بھی ایک آیت ہے“ اور دارقطنی ابو نعیم اور حاکم نے اپنی تاریخ میں سند ضعیف کے ساتھ بواسطہ نافع۔ ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جس وقت جبریلؑ میرے پاس وحی لے کر آیا کرتے ہیں تو سب سے پہلے مجھ پر ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ کا القاء کیا کرتے ہیں“ اور واحدی نے ایک دوسری وجہ پر نافع ہی کے واسطہ سے ابن عمرؓ کی یہ حدیث بیان کی ہے کہ انہوں نے کہا ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ ہر ایک سورۃ میں نازل ہوئی ہے“ اور بیہقی نے نافع کی ایک ثابت شدہ وجہ پر ابن عمرؓ کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ ”وہ نماز

میں 'بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ' پڑھا کرتے تھے اور سورۃ کو ختم کرنے کے بعد بھی اُس کو پڑھتے اور کہتے تھے کہ بسم اللہ مصحف میں پڑھنے ہی کے لئے لکھی گئی ہے ورنہ اس کی کیا حاجت تھی اور دارقطنی صحیح سند کے ساتھ ابی ہریرہ سے روایت کرتے ہیں اُنہوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس وقت تم لوگ الحمد پڑھو تو "بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ" بھی پڑھا کرو۔ اس لئے کہ یہ اُم القرآن۔ اُم الکتاب اور سبع المثانی ہے اور بسم اللہ الرحمن الرحیم اُس کی ایک آیت ہے اور مسلم نے انسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "اسی اثناء میں ایک دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے مابین تشریف فرما تھے یکا یک آپؐ پر ایک نیند کی جھپکی طاری ہوئی پھر آپؐ نے سر اٹھا کر تبسم کرتے ہوئے فرمایا "مجھ پر ابھی ابھی ایک سورۃ نازل ہوئی ہے" اور آپؐ نے پڑھا "بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ . اِنَّا اَعْطَيْنَاكَ الْكِتٰبَ الْكَوْثَرَ....." تا آخر حدیث۔ غرضیکہ یہ تمام مذکورہ فوق حدیثیں بسم اللہ الرحمن الرحیم کی نسبت اُس کی سورتوں کے اوائل میں قرآن منزل ہونے پر معنوی تواتر کا ثبوت بہم پہنچاتی ہیں۔

مگر امام فخر الدین رازی کا قول ہے کہ "بعض قدیم کتابوں میں ابن مسعودؓ کا سورۃ الفاتحہ اور معوذتین کی نسبت اُن کے قرآن ہونے سے انکار کرنا پایا جاتا ہے" اس مذکورہ بالا اصل پر سخت اشکال وارد کرتا ہے۔ اس لئے اگر ہم متواتر نقلوں کا صحابہؓ کے زمانہ میں پایا جانا صحیح مانیں تو فاتحہ الکتاب اور معوذتین کے قرآن میں شامل ہونے سے انکار کرنا موجب کفر ہوتا ہے۔ اور اگر ہم کہیں کہ تواتر کا وجود اُس زمانہ میں نہیں تھا تو اُس سے یہ لازم آتا ہے کہ یہ دراصل متواتر نہیں ہے۔ امام رازی کہتے ہیں "اور ظن غالب یہ ہے کہ ابن مسعودؓ سے اس طرح کا مذہب نقل کرنا ہی سرے سے باطل ہے اور اس طرح پر اس پھندے سے رہائی مل جاتی ہے" اور قاضی ابوبکر نے بھی یوں ہی کہا ہے کہ "ابن مسعودؓ کا فاتحہ اور معوذتین کو قرآن نہ ماننا صحیح نہیں ثابت ہوا ہے اور نہ اُن کا کوئی اس قسم کا قول یاد آتا ہے۔ ہاں اُنہوں نے ان سورتوں کو اپنے مصحف سے مٹا دیا تھا جس کی وجہ یہ تھی کہ وہ ان سورتوں کو لکھنا درست نہیں سمجھتے تھے۔ نہ یہ کہ اُن کے قرآن ہونے کے منکر رہے ہوں۔ بات یہ ہے کہ ابن مسعودؓ کے خیال میں مصحف کے لکھنے میں سنت یہ تھی کہ جس چیز کی بابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس میں لکھنے کا حکم دیا ہے وہ اُس میں لکھی جائے اور اُس کے علاوہ کسی چیز کا لکھنا روا نہیں اور اُنہوں نے فاتحہ اور معوذتین کو نہ تو کہیں لکھا ہوا پایا اور نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اُن کے لکھ لینے کا حکم دیتے سنا اس واسطے وہ اُن کو اپنے مصحف میں درج کرنے سے باز رہے۔ نووی کتاب مہذب کی شرح میں لکھتے ہیں "تمام مسلمانوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ معوذتین اور سورۃ الفاتحہ قرآن میں داخل ہیں اور ان میں سے کسی ایک کا بھی دانستہ انکار کرنے والا کافر ہوگا اور اس بارے میں ابن مسعودؓ کا جو قول نقل کیا گیا ہے وہ سراسر باطل ہے اور کسی طرح صحیح نہیں ہے۔ ابن حزم کتاب قدح المعلىٰ تنمیم المجلیٰ میں بیان کرتا ہے "یہ ابن مسعودؓ پر جھوٹا اتہام لگانا اور موضوع قول ہے کیونکہ ابن مسعودؓ کی جو صحیح قراءت زر کے واسطے سے عاصم نے بیان کی ہے اُس قراءت میں فاتحہ اور معوذتین شامل قرآن ہیں۔ اور ابن حجر بخاری کی شرح میں بیان کرتے ہیں کہ ابن مسعودؓ سے اس بات کا انکار صحیح ثابت ہوا ہے کیونکہ احمد اور ابن حبان نے اُن سے روایت کی ہے کہ وہ معوذتین کو اپنے مصحف میں نہیں لکھا کرتے تھے اور عبد اللہ بن احمد نے کتاب زیادات المسند میں اور طبرانی اور ابن مردویہ نے اعمش کے طریق پر بواسطہ ابی اسحق عبدالرحمن بن یزید النخعی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "عبد اللہ بن مسعودؓ معوذتین کو اپنے مصحفوں میں

سے منادیا کرتے تھے اور کہا کرتے تھے کہ یہ دونوں سورتیں کتاب اللہ میں شامل نہیں ہیں اور بزار اور طبرانی اسی راوی سے ایک دوسری وجہ پر یہ بھی روایت کرتے ہیں کہ ”ابن مسعودؓ معوذتین کو مصحف میں سے تراش اور مٹا دیتے تھے اور کہا کرتے تھے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ان دونوں سورتوں کے ساتھ تعوذ (پناہ طلبی) کرنے کا حکم دیا ہے اور عبد اللہ بن مسعودؓ ان دونوں سورتوں کو پڑھا نہیں کرتے تھے۔“ اس روایت کے تمام اسناد صحیح ہیں۔ بزار کا قول ہے ”اس بارے میں کسی صحابی نے بھی ابن مسعودؓ کی پیروی نہیں کی ہے اور اس کے علاوہ صحیح اقوال سے ثابت ہو چکا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معوذتین کو نماز میں پڑھا تھا۔“ ابن حجر کہتا ہے ”لہذا جو شخص کہتا ہے کہ عبد اللہ بن مسعودؓ پر غلط الزام لگایا گیا ہے اس کی بات رد کر دی جائے گی۔ کیونکہ بغیر کسی دلیل اور استناد کے صحیح روایتوں پر طعن کرنا مقبول نہیں ہو سکتا بلکہ عبد اللہ بن مسعودؓ کے انکار کی نسبت جس قدر روایتیں آئی ہیں وہ سب صحیح ہیں اور ان میں تاویل کرنا ایک احتمالی امر ہے چنانچہ قاضی ابوبکر اور دیگر لوگوں نے اس کی تاویل یوں کی ہے کہ انہیں صرف ان سورتوں کی کتابت کا انکار تھا جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے اور یہ تاویل اچھی تھی لیکن میں نے جس صریح روایت کو بیان کیا ہے وہ اس تاویل کو دفع کر دیتی ہے کیونکہ اس روایت میں آیا ہے کہ ”ابن مسعودؓ ان سورتوں کی نسبت کہا کرتے تھے کہ ”یہ کتاب اللہ میں سے نہیں ہیں۔“ تاہم احتمال ہوتا ہے کہ کتاب اللہ سے وہ مصحف مراد لیتے ہوں لہذا تاویل مذکور ٹھیک ہو جائے گی۔ لیکن جن لوگوں نے مذکورہ بالا طریقوں کے طرز بیان کو نظر تامل سے دیکھا ہے وہ اس جمع کو بعید از صحت بتاتے ہیں اور ابن الضباع نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ابن مسعودؓ کے نزدیک اس بات کا قطعی (یقینی ہونا) قرار نہیں پایا تھا اور پھر اس کے بعد اس پر اتفاق ہو گیا اور اس تمام گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ وہ دونوں سورتیں ابن مسعودؓ کے زمانہ میں متواتر تھیں لیکن ان کے خیال میں ان کا تواتر ثابت نہیں ہوا۔“

اور ابن قتیبہ اپنی کتاب مشکل القرآن میں بیان کرتا ہے ”ابن مسعودؓ نے یہ گمان کیا کہ معوذتین قرآن میں داخل نہیں ہیں اور اس کی وجہ یہ ہوئی کہ انہوں نے رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کو ان دونوں سورتوں کے ساتھ اپنے دونوں نواسوں حسن اور حسینؓ کے لئے تعویذ کرتے دیکھا تھا اسی واسطے وہ اپنے گمان پر جم گئے۔ اور ہم یہ نہیں کہتے کہ ابن مسعودؓ اس بارے میں راستی پر تھے اور دوسرے تمام مہاجر اور انصار صحابہ غلطی پر۔ لیکن رہی یہ بات کہ انہوں نے سورۃ الفاتحہ کو بھی اپنے مصحف سے کیوں نکال دیا تو ہم کہتے ہیں کہ معاذ اللہ انہوں نے اس کو خارج از قرآن نہیں سمجھا تھا بلکہ انہیں خیال ہوا کہ قرآن کو مابین اللوحین جمع کر کے لکھ دینے کی وجہ شک اور بھول اور کمی اور زیادتی ہو جانے کا خوف تھا اور ان کی سمجھ میں یہ آیا کہ سورۃ الحمد کے بے حد مختصر ہونے اور ہر شخص پر اس کا سیکھنا واجب ہونے کے اسباب سے اس میں ان باتوں کا بالکل خطرہ نہیں رہتا ہے لہذا انہوں نے اس کے مصحف میں لکھنے کی ضرورت نہیں تصور کی۔ میں کہتا ہوں ابن مسعودؓ کا سورۃ فاتحہ کو اپنے مصحف سے نکال دینا ابو عبیدہ نے صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے۔ جیسا کہ انیسویں نوع کے اوائل میں پہلے بیان ہو چکا ہے۔

تنبیہ دوم۔ زرکشی اپنی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے۔ ”قرآن اور قراءتیں دونوں ایک دوسرے سے بالکل جداگانہ حقیقتیں ہیں۔ قرآن اس وحی منزل کا نام ہے جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر بیان (ہدایت و احکام) اور معجزہ قرار دینے کے لئے اتاری گئی اور قراءتیں اسی مذکورہ بالا وحی کے الفاظ کے حروف اور کیفیت ادا (تلفظ) یعنی تخفیف و تشدید وغیرہ میں مختلف ہونے کا نام ہے۔ اور سات قراءتیں جمہور کے نزدیک متواتر ہیں مگر ایک قول میں اُن کو صرف مشہور بتایا گیا ہے۔ تحقیق سے ثابت ہوا کہ یہ ساتوں قراءتیں اُن ساتوں اماموں سے بذریعہ تواتر پایہ ثبوت کو پہنچی ہیں جن کو اس فن کے اماموں میں قبول عام حاصل ہوا تھا اور یہی بات کہ اُن کا تواتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی ثابت ہے تو اُس میں کلام ہے کیونکہ اُن آئمہ کے اسناد انہی ساتوں قراءتوں کی نسبت فن قراءت کی کتابوں میں موجود ہیں اور وہ اسناد اسی طرح کے ہیں کہ ایک شخص سے ایک ہی شخص نقل کرتا ہے۔“ میں کہتا ہوں علامہ زرکشی کے اس قول میں بوجہ آگے بیان ہونے والے اقوال کے کلام کیا جاسکتا ہے۔ بیان سابق میں ابوشامہ نے مختلف فیہ الفاظ کو قراءت سے مستثنیٰ قرار دیا تھا اور ابن الحاجب نے مد۔ امالہ اور تحقیق ہمزہ وغیرہ کو جو اداء کی قسم سے ہیں مستثنیٰ بنا دیا ہے مگر ابن حاجب کے علاوہ کسی اور شخص کا قول ہے کہ ”حق یہ ہے کہ مد اور امالہ کی اصل متواتر ہے لیکن تقدیر متواتر نہیں جس کی وجہ اُس کے ادا کرنے کی کیفیت میں اختلاف ہونا ہے۔ زرکشی بھی یہی کہتا ہے اور بیان کرتا ہے کہ تحقیق ہمزہ کی تمام نوعیں متواتر ہیں اور ابن الجزری کا قول ہے ”مجھے معلوم نہیں ہو سکا کہ اس بات کے کہنے میں کسی شخص نے ابن الحاجب پر سبقت کی ہو ورنہ یوں تو فن اصول کے اماموں نے ان سب حروف اور کیفیتوں کے تواتر پر زور دیا ہے جن پر قاضی ابوبکر وغیرہ بھی شامل ہیں اور یہی بات درست بھی ہے اس لئے کہ جس وقت لفظ کا تواتر ثابت ہو جائے گا تو اُس کے ادا کرنے کی ہیئت کا تواتر بھی ضرور ہی ثابت ہو کر رہے گا کیونکہ لفظ کا قیام بغیر اُس کے ناممکن ہے اور جب تک ادا کرنے کی ہیئت کا تواتر نہ پایا جائے اُس وقت تک لفظ کا تواتر کبھی صحیح نہیں ہو سکتا۔“

تنبیہ سوم۔ ابوشامہ کا قول ہے ”بہت سے لوگوں کو یہ گمان پیدا ہو گیا کہ ان دنوں جو سات قراءتیں پائی جاتی ہیں حدیث میں حروف سبعہ سے انہی کو مراد لیا گیا ہے مگر یہ بات اجماع اہل علم کے سراسر خلاف ہے اور ایسا گمان بعض جاہل لوگوں کو پیدا ہوا ہے۔“ ابوالعباس بن عمار کہتا ہے ”اس میں شک نہیں کہ جس شخص نے انہی ساتوں قراءتوں کی صحت نقل کی ہے اُس نے ایک غیر مناسب بات کہہ کر عام لوگوں کو وہم کے پھندے میں پھنسا دیا ہے جس کے باعث کوتاہ نظر لوگ انہی قراءتوں کو حدیث نبوی میں مذکور تصور کرنے لگے ورنہ کاش اگر وہ اس بات پر اقتصار کرتا کہ معتبر قاریوں کی تعداد میں سات سے کم یا زیادہ عدد کھے تو ہرگز یہ شبہ واقع نہ ہوتا اور پھر دوسری غلطی اُس سے یہ ہوئی کہ اُس نے ہر ایک امام کی قراءت کا انحصار دو ہی راویوں پر کر دیا اب اس سے یہ خرابی پیدا ہوتی ہے کہ انہی اماموں میں سے کسی تیسرے راوی کی قراءت خواہ وہ کتنی ہی زیادہ مشہور واضح اور صحیح کیوں نہ ہو۔ سننے والے کو اس ضابطہ میں ڈال دے گی کہ آیا وہ اُسے مانے یا نہ مانے۔ اور نہ ماننے تک بھی کچھ ایسا ہرج نہیں لیکن آفت تو یہ ہے کہ کوئی نا سمجھ مبالغہ کی راہ سے اُس کو غلط قرار دے کر خود ہی غلطی اور کفر کے جال میں نہ پھنس جائے۔ ابوبکر بن العزلی کا قول ہے ”کچھ ہی سات قراءتیں جواز کے لئے متعین نہیں ہو

گئی ہیں جس سے ان کے علاوہ کسی اور قراءت کو جائز ہی نہ مانا جائے۔ مثلاً ابی جعفر شیبہ اور اعلمش وغیرہ اماموں کی قراءتیں کہ یہ لوگ آئمۃ سبعہ کے مثل یا ان سے بھی بڑھ کر ہیں اور ایسا ہی بہت سے دیگر لوگوں مثلاً ابی اور ابوالعلاء للہمدانی۔ وغیرہ فن قراءت کے اماموں نے بھی کہا ہے۔ ابو حیان کہتا ہے 'ابن مجاہد اور اس کے پیرو لوگوں کی کتاب میں بہت تھوڑی مشہور قراءتیں بیان ہوئی ہیں۔ مثلاً ابو عمرو بن العلاء سے سترہ مشہور راوی ہوئے ہیں (پھر ابو حیان نے ان تمام راویوں کے نام گنائے ہیں) مگر ابن مجاہد اپنی کتاب میں صرف ایک راوی یزیدی کے ذکر پر بس کر گیا اور یزیدی کے شاگردوں میں دس شخص نامور ہوئے پھر کیا وجہ ہے کہ ان میں سے محض السوسی اور الدوری ہی کا ذکر کیا گیا ہے جن کو اپنے دوسرے ساتھیوں پر کوئی فوقیت نہیں حاصل ہے اور وہ سب کے سب یادداشت عمدہ طور سے پڑھنے اور ایک ہی استاد سے اخذ کرنے میں مساوی ہیں۔ مجھے اس کا سبب بجز بیان کرنے والے کی کم علمی کے اور کچھ نہیں معلوم ہوتا' اور مکی کا بیان ہے جو شخص نافع اور عاصم وغیرہ قاریوں ہی کی قراءتوں کو حدیث میں مذکور شدہ حروف سبعہ گمان کرتا ہے وہ سخت غلطی میں مبتلا ہے اور اس بات کے ماننے سے یہ وقت بھی لازم آتی ہے کہ جو قراءت ان ساتوں اماموں کی قراءت سے خارج مگر دوسرے آئمہ قراءت سے ثابت اور رسم خط مصحف کے مطابق ہو اسے قرآن نہ مانا جائے اور اس سے بڑھ کر کیا غلطی ہو سکتی ہے کیونکہ اگلے زمانہ کے اماموں میں سے جن لوگوں نے قراءت کی کتابیں تصنیف کی ہیں مثلاً ابی عبید قاسم بن سلام ابی حاتم بستانی ابی جعفر طبری اور اسماعیل قاضی وغیرہ۔ انہوں نے قاریوں کی تعداد آئمہ سبعہ سے دو چند کر کی ہے اور دوسری صدی ہجری کے آخری زمانہ میں تمام لوگ مقام بصرہ میں ابو عمرو اور یعقوب کی قراءت کو فہم میں حمزہ اور عاصم کی قراءت شام میں ابن عامر کی قراءت مکہ میں ابن کثیر کی قراءت اور مدینہ میں نافع کی قراءت کو مسلم مانتے تھے۔ پھر جب تیسری صدی ہجری کا خاتمہ ہونے کو آیا تو ابن مجاہد نے یعقوب کا نام اڑا کر اس کی جگہ کسائی کا نام ثبت کر دیا۔ اور باوجود اس کے کہ فن قراءت کے اماموں میں قراء سبعہ کی نسبت سے کہیں بڑھ کر صاحب رتبہ اور مسند یا انہی کے مانند بکثرت لوگ موجود تھے پھر بھی اتنے ہی لوگوں پر کمی کر لینے کا سبب یہ ہوا کہ ان اماموں سے روایت کرنے والے لوگوں کی بہت کثرت ہو گئی تھی۔ چنانچہ یہ دیکھ کہ طالبان فن کی ہمتیں تمام راویوں سے قراءت سننے میں پست ہوتی جاتی ہیں لوگوں نے محض انہی قراءتوں پر اکتفا کر لی جو مصحف کے رسم الخط سے موافق تھیں تاکہ ان کا یاد کرنا آسان ہو اور اس کی قراءت کا ضبط بخوبی ہو سکے۔ پھر انہوں نے ایسے اماموں کی تفتیش کی جو ثقہ ہونے نیک چلنی اور بڑی عمر تک قراءت ہی میں اوقات صرف کرنے کی صفات سے متصف تھے اور ان سے قراءت کو اخذ کرنے میں تمام لوگوں کا اتفاق بھی تھا۔ اس لئے ہر ایک (ممالک اسلامیہ کے) مشہور شہر سے ایک ایک امام چن لیا اور اسی کے ساتھ ان قراءتوں کا نقل کرنا بھی ترک نہیں کیا جو ان کے علاوہ دوسرے اماموں مثلاً ابی جعفر یعقوب اور شیبہ وغیرہ سے منقول تھیں اور ابن جبیر الحمکی نے بھی مجاہد کی طرح فن قراءت کی ایک کتاب تصنیف کی ہے جس میں اس نے پانچ ہی اماموں پر اقتصار کر دیا ہے یعنی ہر ایک مشہور شہر سے ایک ایک امام لے لیا ہے اور اس کی یہ وجہ بھی ہے کہ عثمانؓ نے جس قدر مصحف لکھوا کر مختلف مقامات میں ارسال کئے تھے ان کی تعداد بھی پانچ ہی تھی اور وہ انہی شہروں میں آئے تھے اور ایک قول میں آیا ہے کہ عثمانؓ نے سات مصحف لکھوائے تھے جن میں سے پانچ تو ان شہروں میں بھیجے گئے اور دو یمن اور بحرین کے صوبوں میں ارسال ہوئے تھے لیکن چونکہ ان دو مصحفوں کا کوئی پتا نہیں لگا

اور ابن مجاہد وغیرہ نے تعداد مصحف کا لحاظ رکھنا ضروری سمجھا لہذا انہوں نے بحرین اور یمن کے دو مصحفوں کے عوض میں دو قاری اور بڑھا کر سات کی تعداد پوری کر دی اور اتفاق سے یہ تعداد اُس عدد کے ساتھ مطابق ہو گئی جو حدیث رسالت مآب میں حروف قرآن کی بابت مذکور ہوئی ہے۔ اس بات سے جو لوگ مسئلہ کی اصلیت سے بے خبر تھے اُن کو یہ شبہ پیدا ہو گیا کہ حروف سبعة سے یہی ساتوں قراءتیں مراد ہیں اور قراءت کی قابل اعتماد اصل یہ ہے کہ سننے میں اُس کی سند صحیح ہو۔ زبان دانی میں اُس کی وجہ درست ہو اور وہ مصحف کے رسم الخط سے مطابق ہو۔ سندوں کے لحاظ سے نافع اور عاصم کی قراءتیں زیادہ صحیح اور نصاحت کے اعتبار سے ابو عمرو اور کسائی کی قراءتوں کا درجہ بالاتر ہے اور القرباب اپنی کتاب الثانی میں بیان کرتا ہے ”دوسرے قاریوں کو چھوڑ کر محض انہی ساتوں قاریوں کی قراءت سے تمسک کرنا کسی اثر یا سنت کے ذریعہ سے ثابت شدہ امر نہیں بلکہ یہ پچھلے زمانہ کے لوگوں کا اجماع ہے جو عام طور پر شائع ہو گیا اور اس سے یہ وہم بھی پیدا ہو گیا کہ ان قراءتوں سے آگے بڑھنا ٹھیک نہیں۔ مگر یہ عدم جواز کسی عالم یا امام کا قول نہیں ہے اور کواشی کہتا ہے ”ہر ایک اس طرح کی قراءت جس کی سند صحیح ہو۔ عربیت کے لحاظ سے اُس کی وجہ درست ہو اور وہ مصحف امام کے رسم الخط سے مطابق ہو۔ تو اُسے سات منصوص قراءتوں میں شمار کرنا چاہئے اور جب ان تینوں شرطوں میں سے کوئی ایک بھی اُس میں کم ہو تو ایسی قراءت شاذ تصور کی جائے گی اور جس شخص نے شاطبیہ اور التیسیر کی کتابوں کے اندر بیان شدہ قراءتوں ہی میں مشہور قراءتوں کا منحصر ہونا گمان کیا گیا ہے اُس کو اس فن کے اماموں نے بہت ہی برا تصور کیا ہے اور سب سے آخری زمانہ کے لوگوں میں جس نے اس بات کی تصریح کی ہے وہ شیخ تقی الدین السبکی ہے چنانچہ وہ کتاب المنہاج کی شرح میں کہتا ہے ”الاصحاب کا قول ہے نماز وغیرہ میں قراءت سبعة کے ساتھ قرآن کا پڑھنا جائز ہے مگر قراءت شاذ کا پڑھنا روا نہیں۔ اور اس قول کے ظاہری الفاظ اس وہم میں مبتلا کرتے ہیں کہ سات مشہور قراءتوں کے ماسوائے باقی جملہ قراءتیں شاذ ہیں۔ حالانکہ بغوی نے نماز میں پڑھنے کے لئے یعقوب کی قراءت پر اتفاق ہونا بیان کیا ہے اور ابی جعفر کی قراءت پر بھی۔ اُس نے اُن کو سات قراءتوں کے ساتھ مساوی مانا ہے اور یہ قول بالکل بجا و درست ہے۔ شیخ تقی الدین کہتا ہے۔ اس بات کا معلوم کر لینا بھی ضروری ہے کہ جو قراءت سات مشہور قراءتوں سے خارج ہے اُس کی دو قسمیں ہیں۔ اول وہ جو مصحف کے رسم الخط سے مخالف ہے اور ایسی قراءت کا نماز یا غیر نماز کسی حالت میں بھی پڑھنا بلا شک و شبہ ناروا ہے اور دوم ایسی قراءت جو مصحف کے رسم الخط سے تو مخالف نہیں لیکن وہ کسی ایسے غریب طریقہ سے وارد ہوئی ہے جس پر اعتماد نہیں کیا جاتا اور اس طرح کی قراءت کے پڑھنے کی بھی ممانعت عیاں ہوتی ہے اور بعض قراءتیں اس طرح کی ہیں جن کو اس فن کے اگلے اور پچھلے دونوں زمانوں کے اماموں نے پڑھا ہے اور وہ اُن کے نام سے مشہور ہیں چنانچہ اس طرح کی قراءتوں سے منع کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی اور یعقوب وغیرہ کی قراءتیں اسی قبیل کی ہیں اور بغوی اس بارے میں اعتماد کئے جانے کے لئے بہترین شخص ہے کیونکہ وہ قاری بھی ہے اور تمام علوم کا جامع علم اور فقیہ بھی اور ساتوں اماموں کی شاذ قراءتوں کی بھی تفصیل اسی انداز سے کی جائے گی اس لئے کہ اُن سے بکثرت شاذ قراءتیں بھی آئی ہیں۔ شیخ تقی الدین کے بیٹے اپنے کتاب منع الموانع میں لکھتے ہیں کتاب جمع الجوامع میں ہم نے سات قراءتوں کو متواتر قرار دینے کے بعد شاذ قراءتوں کی بابت یہ بات لکھی ہے کہ اُن کا دس مشہور قراءتوں کے ماوراء ہونا صحیح ہے اور ہم نے یہ نہیں کہا کہ یہ دسوں قراءتیں

متواتر ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سات قراتوں کا تواتر بلا اختلاف تسلیم کیا گیا ہے لہذا ہم نے سب سے پہلے اجماع کا موضع ذکر کیا اور پھر موضع خلاف کو اُس پر عطف کیا۔ تاہم یہ بات ضرور ہے کہ تین باقی قراءتوں کو غیر متواترہ کہنا بھی بہت ہی گرا ہوا قول ہے اور جس شخص کے کہنے کا امور دین میں اعتبار مانا جاتا ہے اُس کو کبھی ایسی بات کہنی درست نہیں ہے اس لئے کہ وہ قراءتیں مصحف کے رسم الخط سے خلاف نہیں۔ میں نے اپنے باپ کو اُن چند قاضیوں کی نسبت بہت بری رائے ظاہر کرتے سنا ہے جن کی بابت میرے والد کو یہ خبر ملی تھی کہ اُن لوگوں نے قراءت ثلاثہ کے پڑھنے سے منع کیا ہے اور ایک بار ہمارے کسی ساتھی نے والد ماجد سے ساتوں قراءتیں پڑھنے کی اجازت مانگی تو اُنہوں نے کہا میں تم کو دسوں قراءتیں پڑھنے کی اجازت دیتا ہوں اور ایک سوال کے جواب میں جو اُن سے ابن الجزری نے دریافت کیا تھا یہ کہا ”جن سات قراءتوں پر شاطبی نے اقتصار کیا ہے اُن کے ماسواء تین قراءتیں ابی جعفر۔ یعقوب اور خلف کی یہ سب متواتر اور بداہت کے ساتھ دین میں معلوم ہیں اور ہر ایک ایسا حرف جس کو اُن فن قراءت کے دس اماموں میں سے ایک نے بھی بالانفراد روایت کیا ہے از روئے دین اُس کا بدیہی طور سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہونا ثابت ہے اور اُن میں سے کسی امر کے بابت مکابرہ کرنا بجز جاہل شخص کے دوسرے کا کام نہیں ہو سکتا۔

تنبیہ چہارم۔ قراءتوں کے اختلاف سے احکام میں بھی اختلاف کا ظہور ہوتا ہے اسی وجہ سے فقہاء نے مَسْتَم اور ”لَا مَسْتَم“ کے اختلاف قراءت پر دو مسئلے وضو ٹوٹنے کے قرار دیئے ہیں کہ اگر لَمْ مَسْتَم پڑھا جاوے تو اس صورت میں مَحْض الْمَس کرنے والے کا وضو ٹوٹے گا ورنہ ”لَا مَسْتَم“ پڑھنے کی حالت میں لَمْ مَس کرنے والے اور مَلْمُوس دونوں کا وضو جاتا رہے گا اور اس طرح پر حائضہ عورت کے بارے میں ”يَطْهَرْنَ“ کا اختلاف قراءت خون کے بندے ہوتے غسل سے قبل بھی وطی کو جائز بنانا ہے اور ناجائز بھی قرار دیتا ہے۔ علماء نے ایک آیت کے دو طرح پر پڑھے جانے کی بابت ایک عجیب و غریب اختلاف کا ذکر بھی کیا ہے۔ ابواللیث سمرقندی اپنی کتاب بستان میں دو قول نقل کرتا ہے۔ قول اول یہ ہے کہ خداوند کریم نے اُسے دونوں طرح پر فرمایا ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ نہیں پروردگار عالم نے اُس کلام کو ایک ہی طرح پر ارشاد کیا لیکن اُس نے اُس لفظ کے دو طرح پر پڑھے جانے کی اجازت دی ہے اور پھر اُس کے بعد ایک اوسط درجہ اختیار کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر ہر ایک مختلف قراءت کی ایک تفسیر دوسری قراءت کی تفسیر سے متغائر ہو تو سمجھنا چاہئے کہ خداوند عالم نے دونوں ہی طرح پر وہ کلام فرمایا ہے اور اس حالت میں اُن دونوں قراءتوں کو بمنزلہ دو آیتوں کے تصور کیا جائے گا اور اُس کی مثال ”حَتَّى يَطْهَرْنَ“ ہے۔ لیکن اگر ان دونوں مختلف قراءتوں کی تفسیر ایک ہی ہو مثلاً الْبَيُوتِ اور الْبُيُوتِ تو سمجھنا چاہئے کہ خدا نے ایک ہی طرح پر اُسے ارشاد کیا ہے اور اُس کے پڑھنے کی اجازت دو طرح پر دی ہے تاکہ ہر ایک قبیلہ اُسے اپنی بول چال کے مطابق پڑھ سکے اور اگر اس مقام پر کسی شخص کی جانب سے یہ سوال ہو کہ جب خداوند پاک نے دو قراءتوں میں سے ایک ہی قراءت کو خود فرمایا ہے تو وہ قراءت کون سی ہے؟ اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ قریش کے بول چال کے مطابق ہونے والی قراءت منجانب اللہ تصور کی جائے گی اور پچھلے زمانہ کے بعض عالموں کا قول ہے ”قراءتوں کا اختلاف اور اُن کے تنوع میں بہت سے فوائد پائے جاتے ہیں منجملہ اُن کے ایک یہ امر ہے کہ امت کے لئے آسانی، سہولت اور نرمی بہم پہنچانی مقصود تھی۔ دوم یہ کہ اس امت کی عزت و بزرگی دیگر اقوام کے مقابلہ میں ظاہر کرنی تھی یوں کہ

دوسری قوموں کی آسمانی کتابیں سب ایک ہی وجہ پر نازل ہوئی ہیں۔ سوم یہ کہ امت مرحومہ کے لئے ثواب کا بڑھانا مد نظر تھا کیونکہ امت کے لوگ کلام الہی کی قراءتوں کی تحقیق اُس کے ایک ایک لفظ کے ضبط میں لانے یہاں تک کہ مدوں کی مقداریں اور مالوں کا تفاوت معلوم کرنے میں بھی سعی کریں گے۔ پھر اُن کے معانی کی جستجو اور ہر ایک لفظ کی دلالت سے حکم و احکام کے استنباط اور توجیہ تعلیل اور ترجیح کو منکشف کرنے میں غور و خوض کر کے بے حد ثواب کے مستحق بنیں گے۔ چہارم یہ کہ خدا کو اپنی کتاب کے راز کا اظہار اور یہ دکھانا مقصود تھا کہ اُس میں باوجود اس قدر بے شمار وجوہ ہونے کے کس طرح اُسے تبدیل اور اختلاف سے محفوظ رکھا گیا ہے۔ پنجم۔ کتاب اللہ کے ایجاز کے ذریعہ سے اُس کے اعجاز کا حد سے بڑھ کر ہونا عیاں کرنا تھا اس لئے کہ قراءتوں کا تنوع بمنزلہ آیتوں کے ہے اور اگر ہر ایک لفظ کی دلالت ایک علیحدہ آیت قرار دی جاتی تو اُس میں جس قدر طوالت ہو سکتی تھی وہ مخفی نہیں رہتی۔ اسی وجہ سے باری تعالیٰ کا قول ”وَازْجِلْکُمْ“ پیروں کے دھونے اور موزوں پر مسح کرنے کے دو حکموں کے لئے نازل کیا گیا جس کا لفظ تو ایک ہی ہے مگر اعراب کے اختلاف سے دونوں معنی اُسی ایک لفظ سے پیدا ہوتے ہیں اور چھٹا فائدہ یہ ہے کہ بعض قراءتیں اس قسم کی ہیں جو دوسری قراءتوں کے اجمال کی تفصیل کرتی ہیں اور اُسے واضح بنادیتی ہیں مثلاً ”یَطْهَرْنَ“ کی قراءت تشدید کے ساتھ اُس کے بالتخفیف پڑھے جانے کے معنی کی وضاحت کر دیتی ہے اور ”فَامْضُوا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ“ کی قراءت اس بات کو صاف بتاتی ہے کہ ”اِسْعَوْا“ کی قراءت سے صرف (معمولی رفتار کے ساتھ) چلنا مراد ہے نہ کہ تیز گامی کے ساتھ جانا اور ابن عبید اپنی کتاب فضائل القرآن میں بیان کرتا ہے۔ ”شاذ قراءت سے مشہور قراءت کی تفسیر اور اُس کے معانی کی توضیح مقصود ہے۔ مثلاً بی بی عائشہ اور بی بی حفصہ کی قراءت ((وَالصَّلَاةُ الْوُسْطٰی صَلَوةُ الْعَصْرِ)) ابن مسعود کی قراءت ”فَاقْطَعُوا اَیْمَانَهُمَا“ اور جابر کی قراءت ”فَاِنَّ اللّٰہَ مِنْ بَعْدِ اِکْرَاهِهِنَّ هُنَّ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ“ چنانچہ یہ اور اسی شکل کے دوسرے حروف قرآن کی تفسیر کرنے والے بن گئے ہیں اور تابعین سے بھی اسی طرح کی زیادتی تفسیر کلام اللہ میں روایت کی جاتی اور اچھی بات شمار کی جاتی تھی اس لئے جب کہ وہ بڑے بڑے صحابیوں سے منقول ہو تو اُس کا درجہ اور بھی بڑھ جانا چاہئے۔ اور اُس کے بعد وہ زیادتی نفس قراءت میں داخل ہو گئی اس لئے وہ تفسیر سے کہیں بڑھ کر زیادہ اور قوی تر ہو گئی چنانچہ ان حروف سے کم از کم جو بات استنباط کی جاسکتی ہے وہ یہ ہے کہ اس سے تاویل کی صحت معلوم ہو جاتی ہے خود میں نے اپنی کتاب اسرار التنزیل میں اس بات پر نہایت توجہ کی ہے کہ ہر ایک ایسی قراءت کو بیان کر دوں جو مشہور قراءت پر کسی زائد معنی کے بتانے کا فائدہ دیتی ہے۔

تنبیہ پنجم۔ شاذ قراءت پر عمل کرنے کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے۔ امام الحرمین کتاب البرہان اس بات کو بیان کرتے ہیں کہ ”شافعی کے ظاہری مذہب کے لحاظ سے یہ بات ناجائز ہے اور ابو نصر قشیری نے بھی اسی قول کی پیروی کی ہے اور ابن حجب جو اس قول کو نقل کرتا ہے اُس نے بھی اس پر اعتماد اور وثوق کیا ہے اور باوجود غیر معمول بہا ہونے کے وہ قرآن ضرور ہے مگر ثابت نہیں ہوا اور قاضی ابوطیب، قاضی حسین، رویانی اور رافعی نے شاذ قراءت کو خبر آحاد کے درجہ میں مان کر اُس پر عمل کرنا درست قرار دیا ہے۔ ابن السبکی نے اپنی کتاب جمع الجوامع اور شرح المختصر میں اس قول کے

درست ہونے پر زور دیا ہے اور اصحاب نے ابن مسعودؓ کی قراءت کی رو سے چور کا داہنا ہاتھ کاٹنے پر حجت قائم کی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی مذہب ہے اور کفارۃ الیمین کے روزے پے در پے رکھنے کی نسبت بھی ابن مسعودؓ ہی کی قراءت کو حجت ٹھہرا کر ان کا وجوب ثابت کیا ہے۔ کیونکہ ابن مسعودؓ ”مُتَّبِعَات“ پڑھا کرتے تھے۔ مگر ہمارے اصحاب (شافعی مذہب والوں) نے اس بات کو حجت نہیں مانا جس کی وجہ اس کے منسوخ ہو جانے کا ثبوت ہے جیسا کہ آگے چل کر اس کا ذکر آئے گا۔

تنبیہ ششم۔ قراءتوں کی توجیہ معلوم کرنا ایک اہم اور ضروری امر ہے اور فن کے اماموں نے اس کی جانب توجہ کر کے اس کے بیان میں مستقل کتابیں بھی تصنیف کر دی ہیں۔ منجملہ ان کتابوں کے چند کتابیں یہ ہیں۔ الحجۃ مصنفہ ابی علی فارسی۔ الکشف مصنفہ مکی۔ الہدایہ مصنفہ مہدوی اور المختص فی توجیہ الشواذ مصنفہ ابن جنی۔ الکواشی بیان کرتا ہے۔ قراءتوں کی توجیہ معلوم کرنے کا فائدہ یہ ہے کہ وہ مدلول علیہ کی قدر و منزلت پر دلیل بن جائے یا اس کو ترجیح دے دے مگر اس مقام پر ایک امر سے آگاہ بنادینا بھی ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ دو قراءتوں میں سے کسی ایک کو دوسری قراءت پر اس طرح کی ترجیح دینا کہ وہ اُسے قریب قریب ساقط کر دے۔ یہ ایک ناپسندیدہ امر ہے اس لئے کہ اُن قراءتوں میں سے ہر ایک قراءت تواتر کے ساتھ ثابت ہوئی ہے لہذا کسی ایک کی تردید روا نہیں ہو سکتی اور ابو عمرو الزاہد نے کتاب الیواقیت میں ثعلب سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”جس وقت قراءتوں میں دو اعراب مختلف ہوتے ہیں تو میں اُن میں سے ایک اعراب کو دوسرے اعراب پر فضیلت نہیں دیتا۔ مگر اور لوگوں کے کلام میں ایسا اتفاق ہو تو وہاں قوی تر اعراب کو فضیلت دے دیتا ہوں۔“ اور ابو جعفر النحاس کا قول ہے ”دیندار لوگوں کے نزدیک سلامت روی کے یہ معنی ہیں کہ جس وقت دو قراءتیں صحیح ثابت ہوں تو یہ بات ہرگز نہ کہی جائے کہ اُن میں سے ایک قراءت زیادہ اچھی ہے کیونکہ وہ سب قراءتیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں لہذا جو شخص اس طرح کی بات کہے گا وہ گناہ گار ہوگا۔ اور بڑے بڑے صحابہؓ اس طرح کی بات کہنے والے کو سخت برا تصور کرتے تھے۔ ابو شامہ کا قول ہے ”فن قراءت پر کتابیں تصنیف کرنے والوں نے ”مَلِک“ اور ”مَالِک“ کی قراءتوں کے بارے میں دوم کو اول پر اس قدر ترجیح دی ہے اور اتنا مبالغہ کیا ہے کہ قریب قریب اُنہوں نے ”مَلِک“ کی وجہ قراءت کو ساقط ہی کر دیا ہے اور دونوں قراءتوں کا ثبوت بہم پہنچنے کے بعد ایسا کرنا کبھی قابلِ تعریف نہیں کہا جاسکتا“ اور بعض علماء کا قول ہے کہ اس فن میں شاذ قراءتوں کی توجیہ کرنا مشہور قراءتوں کی توجیہ سے بدرجہا بہتر اور قوی تر ہے۔“

خاتمہ۔ نخی کا بیان ہے کہ علماء کو یہ کہنا بہت برا معلوم ہوتا تھا کہ وہ کہیں ”عبداللہ کی قراءت۔ سالم کی قراءت اُبی کی قراءت اور زید کی قراءت۔“ بلکہ یوں کہا جاتا تھا کہ فلاں اس کو اس وجہ سے پڑھتا تھا اور فلاں اس وجہ سے پڑھا کرتا تھا۔ نووی کہتا ہے ”مگر صحیح یہ ہے کہ ایسا کہنا برا نہیں ہے۔“

اثنا عشر سو فی نوع

وقف اور ابتداء

ابو جعفر نحاس - ابن الانباری - الزجاجی - الدانی - العمانی اور سجاوندی وغیرہ بہت سے لوگوں نے اس موضوع پر مستقل کتابیں تصنیف کر دی ہیں واقعی یہ ایک معزز فن ہے اور اسی کے وسیلہ سے معلوم ہو سکتا ہے کہ قراءت کو کس طرح پر ادا کرنا چاہئے قراءت میں اصل بات اسی کا معلوم کرنا ہے۔ وقف اور ابتداء کی اصل وہ روایت ہے جس کو نحاس نے بیان کیا ہے اور وہ یہ ہے ”نحاس نے کہا“ مجھ سے محمد بن جعفر انباری نے بیان کیا۔ اُس سے ہلال بن العلاء نے کہا تھا کہ اُس سے اُس کے باپ علاء اور عبد اللہ بن جعفر نے دونوں نے کہا ”ہم سے عبد اللہ بن عمرو الزرقی نے بواسطہ زید بن ابی ایسہ کے۔ قاسم بن عوف البکری کا یہ قول بیان کیا کہ وہ کہتا تھا ”میں نے عبد اللہ بن عمرؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے انہوں نے کہا ”ہم اپنے زمانہ میں ایک مدت مدید تک اس طرح زندگی بسر کرتے رہے کہ ہم میں کا ہر ایک شخص قرآن حاصل کرنے سے پہلے ہی ایمان لے آتا تھا جو نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر سورۃ نازل ہوتی تو ہم سب اُن سے اُس سورۃ کے حلال و حرام کی تعلیم حاصل کرتے اور اُن مقامات کو معلوم کرتے جہاں پر قراءت میں ٹھہرنا سزاوار ہے۔ جس طرح آج تم لوگ قرآن کی تعلیم حاصل کرتے ہو اور بلاشبہ آج ہم بکثرت ایسے لوگوں کو دیکھتے ہیں جن میں سے کسی ایک کو ایمان لانے سے پہلے قرآن کی تلاوت کا موقع نصیب ہوتا ہے اور وہ فاتحۃ القرآن سے لے کر اُس کے خاتمہ تک سب کا سب پڑھ جاتا ہے مگر اُسے اتنی بھی خبر نہیں کہ قرآن کا امر کیا ہے نہ وہ اس کے زجر سے آگاہ ہوتا ہے اور نہ اس بات کو معلوم کرتا ہے کہ قرآن پڑھتے وقت اُس میں ٹھہراؤ (وقف) کے مقامات کون کون ہیں“۔ نحاس کہتا ہے ”لہذا یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ صحابہؓ اوقاف کی تعلیم بھی اُسی طرح حاصل کرتے تھے جس طرح قرآن کو سیکھتے تھے اور ابن عمرؓ کا یہ قول کہ ”ہم اپنے زمانہ کی ایک مدت تک زندہ رہے“ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ امر صحابہؓ سے ایک ثابت شدہ اجماع ہے۔ یعنی اوقاف کی شناخت کے بابت جو کچھ ابن عمرؓ نے فرمایا اُس پر تمام صحابہؓ کا اتفاق عمل درآمد تھا۔ میں کہتا ہوں۔ اس قول کو نبیؐ نے اپنے سنن میں بھی بیان کیا ہے اور علیؓ نے خداوند کریم کے قول ”وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِلاً“ کی تفسیر میں وارد ہوا ہے کہ انہوں نے فرمایا ”ترتیل حروف کے عمدہ طور پر ادا کرنے اور وقف (ٹھہراؤ) کے پہچاننے کا نام ہے“۔ ابن الانباری کہتا ہے ”قرآن کی پوری معرفت میں یہ بات بھی داخل ہے کہ وقف اور ابتداء کی شناخت حاصل ہو“ اور نکز اوی کا بیان ہے ”وقف کا باب نہایت عظیم الشان اور قدر کے قابل ہے کیونکہ کسی شخص کو بھی قرآن کے معنوں اور اُس سے احکام شرعی کی دلیلیں مستنبط کرنے کی شناخت اُس وقت تک حاصل نہیں ہوتی جب تک وہ فواصل (آیتوں) کو نہ پہچانے“ اور ابن الجزری اپنی کتاب النشر میں لکھتا ہے ”چونکہ قاری کے لئے یہ بات غیر ممکن ہے کہ وہ ایک سورۃ یا قصہ کو ایک ہی سانس میں پڑھ جائے اور دو کلموں کے مابین حالت وصل میں دم توڑنا اس وجہ سے جائز نہیں کہ یہ بات بمنزلہ ایک ہی کلمہ کے اثناء میں سانس توڑ دینے کی ہے لہذا

واجب ہوا کہ ایسی حالت میں آرام پانے کی غرض سے سانس لینے کے لئے کسی مقام پر ٹھہراؤ بھی رکھا جائے اور پھر اُس کے بعد دوبارہ ابتداء کرنے کے لئے کوئی پسندیدہ مقام متعین کر لیا جائے یہ بات اُسی شکل میں ٹھیک ہوتی ہے جبکہ اس وقف سے معنوں میں کوئی رکاوٹ نہ پڑے اور مفہوم کے سمجھنے میں خلل نہ آئے۔ کیونکہ اس طریقہ سے اعجاز کا اظہار اور قصد کا حصول ہوتا ہے چنانچہ یہی باعث ہے کہ اماموں نے وقف و ابتداء کا علم حاصل کرنے اور اُس کی شناخت سیکھنے کی تاکید فرمائی۔ پھر کسی کے کلام سے اُس کے وجوب کی دلیل نکلتی ہے اور ابن عمرؓ کے قول میں اس کی واضح دلیل موجود ہے کہ وقف کا علم حاصل کرنے پر صحابہؓ کا اجماع (اتفاق) ہے ہمارے نزدیک بھی سلف صالح سے اس علم کی تحصیل اور اس پر توجہ کرنا صحیح ہی نہیں بلکہ تواتر کے ذریعہ سے ثابت ہوا ہے مثلاً ایک نہایت سربرا آوردہ تابعی ابی جعفر یزید بن القعقاع اور اُن کے شاگردان رشید امام نافع، ابو عمر و یعقوب اور عاصم وغیرہ فن قراءت کے اماموں کی باتوں اور طرز عمل سے یہ بات ثابت ہو رہی ہے اور ان لوگوں کے اقوال اور ہدایتیں اس بارے میں مشہور کتابوں کے اندر موجود ہیں اور یہی باعث ہے کہ بہت سے پچھلے زمانہ کے علماء نے اجازت قراءت دینے والوں پر یہ شرط لگا دی ہے کہ وہ جب تک کسی شخص کو وقف و ابتداء کی شناخت میں بخوبی آزمائے اُس وقت تک اُسے قراءت قرآن کی سند نہ عطا کریں اور شعبی سے صحیح قول مروی ہے کہ اُس نے کہا ”جس وقت تم ”كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ“ پڑھو تو یہاں پر اُس وقت تک سکوت نہ کرو جب تک ”وَيَسْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ“ کو بھی نہ پڑھ لو“۔ اس قول کو ابن ابی حاتم نے بیان کیا ہے۔

فصل

آئمہ فن نے اختلاف اقوال کے ساتھ وقف اور ابتداء کی انواع کے کچھ اصطلاحی نام بھی مقرر کئے ہیں۔ ابن الانباری کہتا ہے ”وقف تین طرح پر ہوتا ہے۔ تام، حسن اور قبیح۔ وقف تام وہ ہے جس پر ٹھہر کر سانس لینا اور پھر اُس کے بعد سے ابتداء کرنا اچھا ہو اور اُس وقف کا مابعد اُس سے کوئی تعلق نہ رکھتا ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: ”وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ“ یا قولہ قوی ”أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ“ وقف حسن ایسے ٹھہراؤ کو کہتے ہیں کہ وہاں پر ٹھہر جانا تو اچھا ہو مگر اُس کے مابعد سے ابتداء کرنا مناسب نہ ہو۔ جیسے قول تعالیٰ ”الْحَمْدُ لِلَّهِ“ کہ اس کے بعد ”رَبِّ الْعَالَمِينَ“ کے ساتھ ابتداء کرنا یوں درست نہیں کہ وہ اپنے ماقبل کی صفت ہے اور وقف قبیح کی تعریف یہ ہے کہ نہ وہ وقف تام ہو اور نہ وقف حسن جیسے قولہ تعالیٰ ”بِسْمِ اللَّهِ“ میں صرف بسم پر ٹھہر جانا۔ ابن الانباری کہتا ہے ”مضاف الیہ کو چھوڑ کر صرف مضاف پر موصوف کو ترک کر کے محض صفت پر مرفوع کو چھوڑ کر صرف رفع دینے والے کلمہ پر اُسی طرح اس کے برعکس۔ پھر ناصب پر بغیر منصوب کے اور اس کے برعکس بھی۔ موكد پر بلا اُس کی تاکید کے۔ معطوف پر بغیر معطوف علیہ کے۔ بدل پر بغیر مبدل منہ کے ملائے ہوئے کبھی وقف کرنا درست نہیں اور یہی حالت ان یا کان یا ظن اور اُس کے مانند کلموں کے اسم و خبر کی ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے اسم پر بغیر اُس کی خبر کو ملائے ہوئے اور خبر پر بغیر اسم کو ضم کئے ہوئے ہرگز وقف صحیح نہیں ہوتا ایسے ہی مستثنیٰ منہ پر بغیر استثناء کے اور موصول پر بلا صلہ کے خواہ وہ اُسی ہو یا خبری نہ فعل پر بغیر اُس کے مصدر کے نہ حرف پر بلا اُس کے متعلق کے نہ شرط پر بغیر اُس کی جزاء کے ملائے ہوئے وقف کرنا درست ہے“ ابن الانباری کے سوا کسی دوسرے

شخص کا بیان ہے کہ وقف چار قسمیں ہیں۔ تام مختار۔ کافی جائز۔ حسن مفہوم اور قبیح متروک۔ قسم اول یعنی تام اُس وقف کو کہتے ہیں جس کا اپنے مابعد سے کوئی تعلق ہی نہ ہو اس لئے وہاں پر ٹھہر جانا بہتر ہو اور اُس کے مابعد سے ابتداء کرنا درست اور غالباً اس طرح کے اوقاف آیتوں کے خاتمہوں پر بکثرت پائے جاتے ہیں مثلاً قولہ تعالیٰ "أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" میں اور کبھی ایسا وقف آیت کے مابین بھی ملتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً" کہ یہاں پر وقف تمام ہے اور بقیس کی بات پوری ہوگئی۔ پھر اس کے بعد اللہ پاک فرماتا ہے "وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ" اور ایسے ہی "لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي" اس جگہ بھی وقف تمام ہے کیونکہ یہاں پر ظالم ابی بن خلف کی بات ختم ہوگئی جس کے بعد پروردگار عالم ارشاد فرماتا ہے "وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَذُولًا" اور گاہے یہ وقف خاتمہ آیت کے بعد دوسری آیت کے آغاز میں پایا جاتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "مُضْطَحِّينَ" وباللیل ط کہ یہاں پر آ کر وقف تمام ہوا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اللیل کا عطف معنی پر ہے یعنی اس سے "بالصبح وباللیل" مراد ہے اور اسی طرح "يَتَكُونُونَ" و زخرفاً میں آیت کا خاتمہ "يَتَكُونُونَ" ہے اور وقف آ کر "زخرفاً" پر ختم ہوا۔ اس لئے کہ یہ اپنے ماقبل پر معطوف ہے۔ اس کے علاوہ ہر ایک قصہ کا آخر اور اُس کے آغاز کا ماقبل۔ ہر ایک سورۃ کا آخر اور یائے نداء فعل امر فعل قسم اور لام قسم سے پہلے۔ قول اور شرط کو چھوڑ کر تا وقتیکہ جہاں ب قسم مقدم نہ ہوا ہو اور "كَانَ اللَّهُ وَمَا كَانَ" اور ذلک اور لولاً۔ یہ سب مقامات بھی وقف تام کے ہیں مگر اُس حالت میں کہ اُن سے پہلے کوئی قسم یا قول یا وہ چیز جو قول کے معنی میں ہو نہ آئے اور وقف کافی لفظ میں منقطع ہوتا ہے اور معنی میں اُس کا تعلق قائم رہتا ہے۔ اس لئے اُس پر وقف کرنا اچھا ہے اور اُس کے مابعد سے ابتداء کرنا بھی مناسب مثلاً "حُصِرْتُمْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ" یہاں پر وقف ہے اور اُس کے مابعد سے ابتداء کی جاتی ہے۔ اور اسی طرح ہر ایک آیت کا آخری سراجس کے بعد لام کا الّا بمعنی لیکن۔ ان مشددا اور مکسور۔ استفہام بل۔ الّا مخففہ۔ سین۔ سوف۔ نعم بنس اور کینا واقع ہو۔ جب تک اُن کے پہلے کوئی قسم یا قول نہ آئے تو اُن پر بھی وقف کافی کرنا چاہئے اور وقف حسن وہ ہے جس پر ٹھہر جانا اچھا ہو مگر اُس کے مابعد سے ابتداء کرنا بہتر نہ ہو جیسے "الْحَمْدُ لِلَّهِ" میں الحمد پر وقف کرنا اور وقف قبیح وہ ہے جس پر ٹھہرنے سے کوئی مراد ہی سمجھ میں نہ آئے مثلاً "الْحَمْدُ" اور اس سے بھی بڑھ کر قبیح یہ ہے کہ "لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا" پر وقف کر کے پھر "إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ" سے ابتداء کی جائے کیونکہ اس ابتداء سے کسی معنی کا سمجھ میں آنا محال ہے اور جو شخص جان بوجھ کر قصد ایسا وقف کرے گا وہ بلاشبہ کافر ہو جائے گا اور "فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ" اور "فَلَهَا النِّصْفُ" ولا بویہ پر وقف کرنا بھی اسی کے مانند ہے اور پھر اس سے بھی بڑھ کر قبیح تر وقف وہ ہے جو صرف ایجاب کو چھوڑ کر منفی جملہ کر لیا جائے جیسے لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ اور "وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا" پر (نشان کردہ مقاموں میں۔ مترجم) لیکن اگر سائنس لینے کے لئے ایسے مقاموں پر مجبور آ رہا پڑے تو یہ جائز ہے مگر دوبارہ پڑھتے ہوئے ماقبل کو مابعد سے وصل کر لے تو بہتر ہے ورنہ کوئی مضائقہ نہیں اور السجاء ندی کہتا ہے "وقف کے پانچ مرتبے ہیں۔ لازم۔ مطلق۔ جائز۔ کسی وجہ سے مجوز اور ضرورتاً رخصت دیا گیا۔ وقف لازم وہ ہے کہ اگر اُس کے دونوں مفصول کنارے ملا دیئے جائیں تو مطلب ہی بدل جائے۔ مثلاً قول تعالیٰ "وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ" اس جگہ پر وقف لازم ہے کیونکہ اگر اس کو قولہ تعالیٰ "يُخَادِعُونَ اللَّهَ" کے ساتھ ملا دیا جائے تو اس سے یہ وہم پیدا ہوگا کہ آخر جملہ قولہ تعالیٰ "بِمُؤْمِنِينَ" کی صفت ہے اور اُن

سے فریب سازی منشی ہو جائے گی اور ایمان خالص بلا کسی شائبہ و مکر و فریب کے قرار پا جائے گا جس طرح کہ کہا جاتا ہے کہ ”مَا هُوَ بِمُؤْمِنٍ مِّنْ مَّخَادِعَ“ اور اسی کی دوسری مثال قول باری تعالیٰ ”لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ“ ہے اس واسطے کہ یہاں پر تُثِيرُ کا جملہ ذَلُول کی صفت واقع ہوا ہے اور ذَلُول چیز نفی میں داخل ہے جس کی مراد یہ ہے کہ وہ گائے ”ذَلُول“ زمین کو جوتنے والی نہیں ہے اور پہلی آیت میں مقصد یہ ہے کہ ایمان کی نفی کے بعد فریب دہی کو ثابت کیا جائے یا مثلاً ”سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ“ کہ اگر اس کو قول باری تعالیٰ ”لَهُ مَا فِي السَّمُوتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ“ کے ساتھ ملا دیں تو اس سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ آخری قول ولد کی صفت ہے اور جس موکد کی نفی کی گئی ہے وہ اس صفت کے ساتھ موصوف لڑکا ہے جو زمین و آسمان کی تمام موجودات کا مالک و خالق ہو۔ حالانکہ یہاں پر مطلقاً خدا کی ذات سے کسی فرزند کی نفی مراد ہے۔ وقف مطلق اُسے کہتے ہیں جس کے مابعد سے ابتداء کرنا احسن ہو جیسے وہ اسم جس سے جملہ کی ابتدا کی جاتی ہے مثلاً ”اللَّهُ يَجْتَبِي“ یا وہ فعل جو جملہ متانفہ میں آتا ہے جس طرح ”يَعْبُدُونَنِي“ لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ اور يَسْجَعُ اللَّهُ بَعْدَ غُسْرِ يُسْرًا اور مفعول محذوف مثلاً ”وَعَدَ اللَّهُ“ سُنَّةَ اللَّهِ اور شرط جیسے ”مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ“ اور استفہام کے ساتھ اگرچہ مقدر ہی کیوں نہ ہو جس طرح ”أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْذُوا“ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا اور نفی کے ساتھ شروع ہونے والے جملہ میں جیسے ”مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ“ اِنْ يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا مگر یہ اُس حیثیت میں ہوتا ہے جب کہ یہ تمام وجوہ کسی قول سابق کے مقولے نہ ہوں۔ وقف جائز۔ اُس کو کہتے ہیں جس میں وصل اور فصل دونوں روا ہوں جس کی وجہ سے طرفین کا دونوں موجوبوں کی خواہش کرنا۔ مثلاً ”وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ“ میں کہ اس کے بعد واو عاطفہ واقع ہونا اس امر کا مقتضی ہے کہ مابعد کو اس کے ساتھ وصل کیا جائے اور مفعول کا فعل پر مقدم کرنا نظم کلام کا منشاء ہے جس کی وجہ سے فصل جائز ہوگا کیونکہ عبارت کی مراد ”وَيُوقِنُونَ بِالْآخِرَةِ“ ہے اور وقف مجوزہ لوجہ۔ یہ ہے کہ جس طرح ”أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ“ میں اس کے مابعد کے جملہ ”فَلَا يُخَفِّفُ عَنْهُمْ“ کا حرف ”فَا“ کے ساتھ آغاز ہونا سببیت اور جزا کا مقتضی ہے اور اس وجہ سے اُس کا وصل واجب ہے اور مابعد کے جملہ متانفہ میں فعل کا پہلے آنا فصل کی ایک وجہ بھی بہم پہنچاتا ہے اور وہ وقف جس کی اجازت بوجہ ضرورت دے دی جاتی ہے اس قسم کا ہوتا ہے جس کا مابعد کسی حالت میں اپنے ماقبل سے مستغنی نہ ہو مگر سانس ٹوٹ جانے یا کلام کے طول کی وجہ سے وہاں ٹھہر جانے کی اجازت ہے اور دوبارہ پلٹ کر وصل کرنے کی ضرورت نہیں اس لئے کہ اُس کا مابعد ایک مفہوم جملہ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَالسَّمَاءَ بَنَاءً“ کہ اس کے بعد قولہ تعالیٰ ”وَأَنْزَلَ“ سیاق کلام سے مستغنی نہیں ہوتا جس کی علت یہ ہے کہ ”أَنْزَلَ“ کا فاعل وہ ضمیر ہے جو اپنے ماقبل کی طرف عود کرتی ہے مگر اسی کے ساتھ مابعد کا جملہ پوری طرح سمجھ میں بھی آتا ہے اور اس لئے اُس ماقبل سے وصل کرنے کی حاجت نہیں رہتی اب رہے وہ مقامات جن پر وقف کرنا جائز ہی نہیں تو وہ حسب ذیل ہیں۔ شرط پر بغیر اُس کی جزا کے مبتداء پر بغیر اس کی خبر کے یا اسی کے مانند اور چیزیں بھی کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ قرآن میں وقف آٹھ قسموں کے پائے جاتے ہیں۔ تام۔ مشابہ تام۔ ناقص۔ مشابہ ناقص۔ حسن۔ مشابہ حسن۔ قبیح اور مشابہ قبیح اور ابن الجزری کہتا ہے ”وقف کے اقسام میں لوگوں نے جو کچھ بیان کیا ہے ان بیانات میں سے اکثر بیانات بالکل غیر منضبط اور غیر منحصر ہیں میں نے اس نوع کو قاعدہ کلیہ کے تحت میں لانے کی نسبت سب سے زیادہ دلنشین بات یہ کہی ہے کہ وقف کی تقسیم صرف اختیاری اور اضطراری کی دو

قسموں پر مناسب ہے کیونکہ کلام کی دو ہی صورتیں ہوتی ہیں یا تو وہ ٹھہراؤ کی جگہ پر تمام ہو جائے گا اور یا تمام نہ ہوگا اس لئے اگر کلام تمام ہو جائے تو وہاں پر وقف کرنا اختیار ہوگا اور کلام کا تمام ہونا بھی دو صورتوں سے ایک صورت سے خالی نہ ہوگا یعنی یا تو وہ کلام اس قسم کا ہوگا جسے اپنے مابعد سے بالکل کوئی تعلق ہی نہ ہو نہ لفظ کی رو سے اور نہ معنی کی جہت سے لہذا جس وقت کا نام ہی اُس کے مطلقاً تام اور کامل ہونے کے باعث اس پر وقف کیا جائے گا اور اُس کے مابعد سے نئے کلام کی ابتداء درست ہوگی۔ ابن الجزری نے اس کی مثال وہی دی ہے جس کو ہم بیشتر وقف تام کے بیان میں درج کر آئے ہیں۔ پھر وہ کہتا ہے ”اور کبھی وقف کسی تفسیر۔ اعراب اور قراءۃ میں تام ہوتا ہے اور دوسری تفسیر وغیرہ کے اعتبار پر تام نہیں ہوتا۔ مثلاً ”وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ“ یہ وقف اس حالت میں تام ہے کہ اس کا مابعد جملہ متانفہ ہو اور مابعد کے جملہ معطوفہ ہونے کی حالت میں تام نہیں یا جیسے سورتوں کے آغاز کہ اُن پر اُس وقت وقف کرنا تام ہو سکتا ہے جب کہ اُن کو مبتداء کا اعراب دیا جائے اور اُن کی خبر محذوف مانی جائے یا اس کے برعکس یعنی مبتداء محذوف اور خبر مذکور تسلیم کی جائے جیسے ”الْم. هَذِهِ“ یا ”هَذِهِ الْم“ یا جب کہ اُن کو ”قُل“ مقرر کا مفعول بنایا جائے گا تو اس شکل میں اُن پر وقف کرنا غیر تام ہوگا بحالیکہ اُن کے مابعد ہی اُن کی خبر بھی مانی جائیں۔ یا مثلاً ”مَثَابَةُ لِلنَّاسِ وَأَمْنَا“ پر وقف کرنا اُس حالت میں تام ہے جب کہ ”اتَّخِذُوا كُسرہ خاء کے ساتھ پڑھا جائے اور اُسے فتح خاء کے ساتھ پڑھنے کی حالت میں یہاں وقف کافی ہوگا اور مثلاً ”إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ“ کہ یہاں جس نے اس کے مابعد آنے والے اسم کریم ”اللہ“ کو رفع پڑھا ہے اُس کے نزدیک وقف تام ہے اور جو شخص اسم ذات کو کسرہ دے کر ”اللہ“ پڑھتا ہے اُس کے نزدیک وقف حسن اور گاہے کئی ایک وقف تام میں ایک کو دوسرے پر فضیلت ہوتی ہے اس کی مثال ”مَا لِكَ يَوْمَ الدِّينِ ۝ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝“ ہے اس میں دونوں وقف تام ہیں لیکن پہلا وقف بہ نسبت دوم کے اتم ہے۔ اس واسطے کہ وہ (دوسرا) اپنے مابعد کے ساتھ خطاب کے معنوں میں شریک پایا جاتا ہے اور اول میں یہ بات نہیں اور اسی طرح کے وقف کا بعض لوگوں نے مشابہ تام نام رکھا ہے اور بعض وقف تام اس طرح کے ہوتے ہیں کہ اُن کا مستحب ہونا معنی مقصود کے بیان کی غرض سے زیادہ موکد ہوتا ہے اور اسی کا نام سجاوندی نے وقف لازم قرار دیا ہے اور اگر اُس کو مابعد کے ساتھ کوئی تعلق ہوگا تو یہ دو صورتوں میں ایک سے خالی نہیں ہو سکتا یعنی یا وہ تعلق صرف معنی کی جہت سے ہوگا تو اُس کو وقف کافی کہیں گے اس لئے کہ اُس پر اکتفا کر لی گئی ہے اور وہ اپنے مابعد سے اور اُس کا مابعد اُس سے مستغنی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ۝“ اور ”وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ ۝“ اور ”عَلَىٰ هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ ۝“ وغیرہ اور وقف کفایت میں بھی اسی طرح ایک دوسرے سے بڑھ چڑھ کر ہوتا ہے جس طرح اُس کے تام ہونے میں ذکر کیا گیا اور اُس کی مثال یہ ہے کہ ”فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ ۝“ یہاں پر وقف کافی ہے ”فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا ۝“ یہاں اُس سے بڑھ کر کافی ہے اور ”بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ۝“ پر دونوں مذکورہ بالا مقاموں سے کہیں بڑھ کر وقف اکفی ہے۔ پھر گاہے کسی تفسیر۔ اعراب اور قراءت کے لحاظ سے وقف کافی ہوتا ہے اور کبھی دوسری ایسی ہی وجوہ کے اعتبار سے نہیں بھی ہوتا۔ جس طرح قول باری تعالیٰ ”يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ“ کہ اگر اس کے مابعد کا ”مَا“ نافیہ قرار دیا جائے تو یہاں وقف کافی ہوگا ورنہ اس کو موصولہ قرار دینے کی صورت میں وقف حسن ہو جائے گا اور ”بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ“ کا وقف کافی ہے اگر اُس کے مابعد کو مبتداء کا اعراب دیا جائے اور ”عَلَىٰ هُدًى“ اس کی خبر قرار دی جائے اور اگر اس کو ”الَّذِينَ

يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ“ یا ”وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ“ کی خبر بنایا جائے تو اس جگہ وقف حسن ہوگا۔ اور ”وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ“ پر وقف کرنا کافی ہے اگر ”أَمْ تَقُولُونَ“ کو صیغہ حاضر کے ساتھ پڑھا جائے لیکن اگر صیغہ غائب کے ساتھ اس کی قرأۃ کی جائے تو پھر یہاں پر وقف حسن ہوگا اور ”يُحَاسِبُكُمْ بِهِ اللَّهُ“ میں جس نے اس کے بعد ”فَيَغْفِرُ“ اور ”وَيُعَذِّبُ“ کو رفع کے ساتھ پڑھا ہے اُس کے نزدیک وقف کافی ہے اور جس نے اُن کو جزم دے کر قرأۃ کی ہے وہ وقف حسن مانتا ہے۔ لیکن اگر ماقبل اور مابعد کا تعلق لفظ کی جہت سے ہو تو ایسے مقام پر ٹھہرنے کا نام وقف حسن رکھا جاتا ہے اس واسطے کہ وہ فی نفسہ حسن اور مفید ہے اس پر ٹھہر جانا روا ہے اور اس کی حاجت نہیں کہ اُس کے مابعد کے ساتھ ابتدا کی جائے کیونکہ تعلق لفظی کا پایا جانا اس بات کو غیر مناسب ٹھہراتا ہے البتہ اگر وہ ماقبل آیت کا آخری سرا ہو تو وہاں وقف کرنے کے بعد مابعد سے ابتداء کرنا اکثر اہل ادا کے نزدیک مختار ہے کیونکہ اس کا ثبوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے آیا ہے اور بی بی ام سلمہؓ کی اس حدیث میں جو آگے چل کر ذکر ہوگی یہ بات مذکور ہے اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک تقدیر پر وقف حسن ہوتا ہے اور دوسری تقدیر پر کافی یا تام ہو جاتا ہے جیسے ”هٰذِي لِمُتَّقِينَ“ پر وقف کرنا اس اعتبار سے حسن ہے کہ اُس کے مابعد کو نعمت قرار دیا جائے اور اگر اس کو باعتبار قطع خبر مقدر اور مفعول مقدر مانا جائے تو وقف کافی ہوگا۔ ورنہ جس حالت میں وہ مبتداء بنایا جائے اور ”أُولَئِكَ“ کو اس کی خبر گردانیں تو پھر یہاں وقف تام ہوگا اور وقف اضطراری کی یہ صورت ہے کہ کلام پورا نہ ہو۔ اس ٹھہراؤ کو قبیح بھی کہتے ہیں عداً اس پر وقف کرنا ہرگز جائز نہیں۔ ہاں کوئی ضرورت آ پڑے جیسے سانس ٹوٹ جانا یا کوئی ایسی ہی دوسری بات تو خیر وقف کر لیں۔ کیونکہ ایسی جگہ وقف کرنے سے معنی بگڑ جاتے ہیں یا اُس کا کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ اس کی مثال ”صِرَاطَ الَّذِينَ“ ہے کہ یہاں پر وقف کی کوئی ضرورت نہیں۔ اور بسا اوقات وقف اضطراری میں بعض اوقاف بہ نسبت بعض اس وضع کے دوسرے اوقاف کے بہت برے ہوتے ہیں مثلاً ”فَلَهَا النِّصْفُ وَلَا بَوَيْه“ کیونکہ اس سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ میت کے ماں باپ اُس کی بیٹی کے ساتھ نصف ترکہ میں شریک ہوتے ہیں اس سے بڑھ کر برا یہ ہے کہ ”إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي“ اور ”قَوْلٌ لِلْمُصَلِّينَ“ اور ”لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ“ پر وقف کرنا۔ یہاں تک کہ وقف اختیاری اور وقف اضطراری کے احکام بیان کئے گئے اور اب ابتداء کی نسبت یہ بات قابل لحاظ ہے کہ وہ ہر حالت میں اختیاری ہوتی ہے کیونکہ اُس کی حالت وقف کی حالت سے بالکل الگ ہے۔ وقف تو کسی ضرورت سے ہوتا ہے اور ابتداء کی کچھ حاجت نہیں پڑتی۔ لہذا جب تک کوئی مقام ایسا نہ ہو جو مستقل بالمعنی اور مقصود کو پورا کرنے والا پایا جائے اُس وقت تک وہاں سے ابتداء کرنا جائز نہیں ہوتا۔ ابتداء بھی اقسام کے لحاظ سے وقف کی طرح چار قسموں پر تقسیم ہو سکتی ہے اور بحسب تمام۔ غیر تام فساد معنی اور درستی معنی محال ہونے کے تمام۔ کافی۔ حسن اور قبیح کے متفاوت درجے رکھتی ہے مثلاً آیت کریمہ ”وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ.....“ میں ”وَمِنَ“ پر وقف کر کے ”النَّاسِ“ کے ساتھ ابتداء کرنا قبیح ہے اور ”مَنْ“ ہی سے ابتداء کرنا تام ہے۔ پھر اگر ”مَنْ يَقُولُ“ پر وقف کیا جائے تو ”يَقُولُ“ سے ابتداء کرنا بہ نسبت ”مَنْ“ سے ابتداء کرنے کے احسن ہے اور اسی طرح ”خَتَمَ اللَّهُ“ پر وقف کرنا قبیح ہے اور پھر اللہ سے ابتداء کرنا اور بھی بدتر۔ ہاں ”خَتَمَ“ پر ابتداء کیا جانا کافی ہے۔ ”عَزِيزٌ بِنُ اللَّهِ“ اور ”الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ“ پر وقف کرنا قبیح اور ”ابْنُ“ کے ساتھ ابتداء کرنا قبیح تر ہے۔ پھر ”عَزِيزٌ“ اور ”الْمَسِيحُ“ سے ابتداء کرنا اور بھی سخت برا ہے اور اگر ”مَا وَعَدَنَا اللَّهُ“ پر ضرورت وقف کر دیا جائے

تو اس کے بعد اسم ذات (اللہ) سے ابتدا کرنا بہت برا ہے اور ”وَعَدْنَا“ سے ابتدا کرنا اور بھی سخت برا اور ”ما“ سے ابتداء کرنے کی قباحیت اس قدر زائد ہے کہ اُس کی کوئی حد ہی نہیں۔ پھر کسی حالت میں وقف تو حسن ہوتا ہے لیکن اُس لفظ سے ابتدا کرنا برا ہے۔ مثلاً ”يُخْرِجُونَ الرُّسُولَ وَيَأْتِيَكُمُ“ کہ اس پر وقف کر لینا اچھا ہے لیکن اس سے ابتداء کرنا بوجہ فسادِ معنی کے نہایت برا کیونکہ اس صورت میں بمعنی یوں ہو جاتے ہیں جیسے کہ خدا پر ایمان لانے سے ڈرایا جائے اور کبھی ایک جگہ وقف کرنا قبیح ہوتا ہے مگر وہیں سے ابتداء کر لینا بہتر ہے مثلاً ”مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا هَذَا“ کہ یہاں ”هَذَا“ پر وقف کرنا قبیح ہے کیونکہ اس طرح سے وہ مبتداء اور خبر میں جدائی ڈال دیتا ہے اور یہ وہم دلاتا ہے ”هَذَا“ کا اشارہ ”مَرْقَدَ“ کی جانب ہے۔ مگر ”هَذَا“ سے ابتداء کرنا کافی اور تام ہے کیونکہ وہاں سے نیا کلام شروع ہوتا ہے۔

تنبیہات

تنبیہ اول: علمائے قراءت کا یہ کہنا کہ مضاف پر بغیر مضاف الیہ کو ملائے ہوئے یا ایسے ہی اور امور مذکورہ میں وقف کرنا جائز نہیں۔ اس کی بابت ابن الجوزی کہتا ہے کہ ”اُس سے اُن کی مراد ادائے کلام کا جواز ہے اور یہ جواز ادائی ہی قرأۃ اور تلاوت میں اچھا معلوم ہوتا ہے۔ ورنہ اُن کا یہ مقصد نہیں کہ ایسا وقف حرام یا مکروہ ہے مگر ہاں جس حالت میں کہ اس طرح کے وقف سے قرآن کی تحریف اور خداوند پاک کے مقرر کئے ہوئے معنی کا بدلنا مقصود ہو تو اُس وقت ایسے امر کا مرتکب گناہ گار ہونا تو الگ رہا کافر ہو جاتا ہے۔

تنبیہ دوم: ابن الجوزی کا قول ہے ”بعض خواہ مخواہ عرب بننے والے اور چند قاری لوگ اور کچھ خود غرض اشخاص نے جن تکلفات اور بناوٹوں کو دخل دے کر بکثرت وقف قرار دے لئے ہیں وہ سب مقامات ایسے صحیح وقف اور ابتداء کے ہرگز نہیں ہیں جہاں پر عداً ٹھہر جانا سزاوار ہو۔ بلکہ مناسب یہ ہے کہ کامل تر معنی اور مناسب ترین وجوہ وقف پر خوب غور کر کے پھر جو ٹھیک معلوم ہو اُس پر عمل کیا جائے۔ مثلاً ”وَارْحَمْنَا اَنْتَ“ پر وقف کر کے ”مَوْلَانَا فَاَنْصُرْنَا“ سے ابتداء کرنا اور نداء کے معنی مراد لیا۔ یا ”ثُمَّ جَاؤَكَ يَخْلِفُونَ“ پر وقف کر کے ”بِاللّٰهِ اِنْ اَرَدْنَا“ سے اور ”يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ“ پر ٹھہر کر ”بِاللّٰهِ اِنَّ الشِّرْكَ“ سے قسم کے معنی اخذ کر کے ابتداء کرنا یا جس طرح ”وَمَا تَشَاؤُنَ اِلَّا اَنْ يَّشَاءَ“ پر وقف اور ”اللّٰهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ“ سے ابتداء کرنا اور ”فَلَا جُنَاحَ“ پر وقف اور ”اَنْ يَّطُوفَ بِهِمَا“ سے ابتداء کرنا کہ یہ سب بناوٹ اور فضول ردو بدل ہے اور اس سے خواہ مخواہ کلمات کو اُن کی جگہ سے ہٹا کر تحریف کرنا لازم آتا ہے۔

تنبیہ سوم: آیتوں کے بڑے ہونے قصوں کے دراز ہونے اور جملہ ہائے معترضہ وغیرہ میں اور کئی قراءتوں کو جمع کرنے اور قراءت تحقیق و تنزیل پڑھنے کی حالتوں میں بہت سی اس طرح کی باتیں معاف ہوتی ہیں جو اُن کے علاوہ دوسری حالتوں میں قابلِ معافی تصور نہیں ہوتیں اس لئے کہ بسا اوقات اسباب مذکورہ بالا میں سے کسی وجہ سے وقف اور ابتداء کو جائز رکھا جاتا ہے مگر ان کے علاوہ کسی دیگر سبب سے جائز نہیں ہوتا اور اسی قسم کے وقف کو سجاوندی نے مرخص بضرورت کے نام سے موسوم کیا ہے اور اُس کی مثال میں قول باری تعالیٰ ”وَالسَّمَاءُ بَنَاءً“ کو پیش کیا ہے۔ ابن الجوزی کہتا ہے ”اور بہتر یہ تھا کہ ایسے وقف و ابتداء کی تمثیل میں آیات ”قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ“ اور ”وَالنَّيِّبِينَ“ اور ”وَأَقَامَ

الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ اور ”عَاهِدُوا“ اور ”قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ“ کی آیتوں کو آخر قصہ تک پیش کیا ہوتا۔ اور کتاب مستوفی کا مصنف بیان کرتا ہے کہ علمائے نحو کتاب اللہ (تنزیل) میں جہاں تک وقف تام کا مکان ملے وہاں تک وقف ناقص کرنا برا تصور کرتے ہیں۔ اس لئے اگر کلام طویل ہو جائے اور اس کے مابین کوئی وقف تام کا موقع نہ ملے تو اس حالت میں وقف ناقص کو لے لینا اچھا ہے اور اس کی مثال سورۃ الجن ہے کہ اگر اس میں قولہ تعالیٰ ”قُلْ أَوْحَى إِلَيَّ“ کے بعد ”ان“ مکتوبہ پڑھ لیا جائے تو قولہ تعالیٰ ”فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا“ تک اور ”أَنْ“ مفتوحہ پڑھنے کی حالت میں قولہ تعالیٰ ”كَادُوا يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا“ تک قصہ کی طوالت چلی گئی ہے لہذا یہاں وقف ناقص کا استعمال بھی برا نہیں تصور کیا جاتا اور اسی کا قول ہے اور بہت سی باتیں وقف ناقص کو حسن بھی بنا دیتی ہیں۔ منجملہ اُن کے ایک یہ صورت ہے کہ وقف ایک طرح کے بیان (وضاحت) کی غرض سے کیا جائے جیسے ”وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا“ یہاں پر وقف کرنا اس بات کو عیاں کرتا ہے کہ ”قِيمًا“ اس سے جدا ہے اور یہ کہ وہ تقدیم کی نیت میں حال ہے۔ یا مثلاً ”وَنَبَاتُ الْأَحْتِ“ پر ٹھہر جانا۔ تاکہ نسبی اور سببی تحریم میں فصل کیا جاسکے۔ دوسری حالت یہ ہے کہ خود کلام ہی وقف پر مبنی ہو جس طرح ”يَا لَيْتَنِي لَمْ أَوْتَ كِتَابِيهِ“ وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيهِ“ ابن الجزری کہتا ہے ”جس طرح مذکورہ بالا اسباب سے کبھی وقف کر لینا معاف ہوتا ہے ایسے ہی بعض اوقات چھوٹے چھوٹے جملوں میں اور جب کہ کوئی لفظی تعلق نہ ہو وہاں وقف کر لینا غیر قابل معافی جرم بھی ہوتا ہے۔ جس طرح ”وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ“ اور ”وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ“ کی آیتوں میں ”بِالرُّسُلِ“ اور ”الْقُدْسِ“ پر نزدیک ہی وقف موجود ہونے کے باوجود پھر بھی ٹھہر جانا کبھی جائز نہیں اور اسی طرح وقف میں ازدواج کا بھی خیال کیا جاتا ہے چنانچہ قابل وقف جملہ کا وصل اُسی کی مانند دوسرے ایسے جملہ سے کر دیا جاتا ہے جس کے آخر میں بات کا پورا ہو جانا محسوس ہوتا ہو۔ مثلاً ”لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ“ اور ”فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ“ کو ”وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ“ سے ملا کر اور ”يُولِجُ اللَّيْلُ فِي النَّهَارِ“ کو ”وَيُولِجُ النَّهَارُ فِي اللَّيْلِ“ سے اور ”مَنْ عَمَلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ“ کو ”وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا“ سے وصل کر کے بوجہ اُن کے مزدوج (مانند) ہونے کے اُن کا تعلق مابعد سے بحیثیت لفظ منقطع کر دیا گیا۔

تنبیہ چہارم: اور گاہے ایک حرف اور دوسرے دونوں حرف پر وقف کرنا جائز ٹھہراتے ہیں اس طرح کے دونوں وقفوں کے مابین تضاد کے اعتبار سے مراقبت (رقابت باہمی۔ اصطلاح ہے) ہوتی اس لئے اگر پہلے لفظ پر وقف کر لیا گیا تو دوسرے لفظ پر وقف کرنا ممتنع ہوگا۔ مثلاً جو شخص ”لَا رَيْبَ“ پر وقف کرنا جائز ٹھہراتا ہے وہ ”فِيهِ“ پر اور جس کے نزدیک ”فِيهِ“ پر وقف جائز ہے وہ ”لَا رَيْبَ“ پر وقف کرنا جائز نہیں مانتا اور یہی حالت ”وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ“ پر وقف کرنے کی ہے اس لئے کہ اس کے اور ”كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ“ کے مابین مراقبت ہے۔ نیز ”وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ“ اور ”وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ“ کے مابین یہی امر پایا جاتا ہے۔ ابن الجزری کہتا ہے ”سب سے پہلے وقف میں مراقبت ہونے پر جس شخص نے آگاہ بنایا وہ ابوالفضل رازی ہے اور اس نے وقف کی اس قسم کو علم عروض کی اصطلاح ”مراقبہ“ سے اخذ کیا۔ (دو ایسے سببوں کا جمع ہونا جن میں سے ایک کا ضرور ہی سقوط ہو جاتا ہے)

تنبیہ پنجم: ابن مجاہد کا قول ہے وقف کرنے کے بارہ میں کلام تام پر صرف وہی نحوی شخص ٹھہرے گا جو تمام قراءتوں۔

تفسیر۔ قصص اور ان کے ایک دوسرے سے جدا کر سکنے کا عالم ہو اور اس زبان کو بھی بخوبی جانتا ہو جس میں قرآن کا نزول ہوا ہے۔ ابن مجاہد کے علاوہ کسی اور شخص کا بیان ہے ”اور اسی طرح اس وقف کرنے والے کو علم وقف کا واقعہ کار ہونا بھی ضروری ہے اور اسی وجہ سے جس کے نزدیک نیک چلن عورت پر الزام لگانے والے کی شہادت باوجود اس کے اپنے اس فعل سے توبہ کر لینے کے بھی قبول نہیں کی جاسکتی۔ وہ خداوند کریم کے قول ”وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا“^۱ پر پہنچ کے وقف کرے گا۔ جن لوگوں نے اس امر کی تصریح کی ہے ان میں سے ایک شخص نکزاوی بھی ہے چنانچہ وہ کتاب الوقف میں بیان کرتا ہے ”قاری کے لئے ضروری ہے کہ وہ علم فقہ کے بعض مشہور اماموں کے مذاہب کا بھی جاننے والا اور اس سے وقف کی ابتداء کی معرفت میں اعانت حاصل ہوتی ہے اور اس واسطے کہ قرآن میں بہت سی جگہیں ایسی ہیں جہاں پر ان ائمہ سے بعض کے مذہب پر وقف کرنا سزاوار ہے اور چند دوسرے اماموں کے مذہب کی رو سے ناجائز بھی اور علم نحو اور اس کے تقذیرات کے جاننے کی یوں ضرورت ہے کہ مثلاً جو شخص ”مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ“ کو اغراء^۲ کے لحاظ سے منصوب پڑھتا ہے وہ اس کے ماقبل پر وقف کرے گا اور جو اس کو اس کے ماقبل کا معمول بناتا ہے اسے وہاں وقف کرنے کی حاجت نہ ہوگی اور قراءتوں کا علم رکھنے کی یوں ضرورت ہے کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ کبھی ایک قراءت میں وقف تام ہوتا ہے اور دوسری قراءت میں نہیں ہوتا اور فن تفسیر سے باخبر ہونے کی یوں حاجت ہے کہ اگر قرآن کا پڑھنے والا ”أَنَّهُمْ مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً“^۳ پر وقف کرے گا تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ ان پر (بنی اسرائیل پر) حرام کئے جانے کی مدت چالیس سال تھی۔ لیکن اگر وہ ”عَلَيْهِمْ“ پر وقف کر دے گا تو اس کے یہ معنی ہو جائیں گے کہ تحریم کی مدت ابدی اور دائمی تھی حالانکہ ”تِی“ (صحرا میں سرگردانی) کا زمانہ چالیس ہی سال تھا اور اس طرح کا وقف تفسیر کی جانب راجع ہوا۔ پھر اس کے ماسواہم پہلے اس بات کو بھی بیان کر آئے ہیں کبھی ایک تفسیر اور اعراب کے لحاظ سے وقف تام ہوتا ہے اور دوسری تفسیر اور اعراب کے اعتبار پر تام نہیں ہوتا اس لئے بھی تفسیر کا معلوم کرنا ایک لازمی امر ہے اور معانی قرآن سے واقف ہونے کی ضرورت تو ایک کھلی ہوئی بات ہے کیونکہ کلام کے مقاطع^۴ کا معلوم کرنا اسی پر موقوف ہے۔ جس طرح کہ قول باری تعالیٰ ”وَلَا يَخْزُنْكَ قَوْلُهُمْ“^۵ اِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ اس میں ”اِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ“ جملہ مستانفہ ہے۔ نہ کفار کا مقولہ اور قولہ تعالیٰ ”فَلَا يَصْلُون“ اِلَيْكُمْ بِآيَتِنَا“ پر وقف کر کے ”اِنَّكُمْ“ سے ابتداء کرنا چاہئے۔ مگر شیخ عزالدین کا قول ہے ”بہتر یہ ہے کہ ”اِلَيْكُمْ“ پر وقف کیا جائے کیونکہ غلبہ کی اضافت آیات کی جانب موسیٰ اور ہارون دونوں کی طرف ”لَا يَصْلُون“ کی اضافت کرنے سے بدرجہا بہتر و برتر ہے کیونکہ آیات سے عصا اور اس کی صفتیں مراد ہیں اور اسی کے ذریعہ سے ان دونوں صاحبوں نے جادو گروں پر غلبہ حاصل کیا تھا مگر فرعون کو ان تک پہنچنے سے روکا نہیں گیا اور اسی طرح قولہ تعالیٰ ”وَلَقَدْ هَمَّتْ بِه“ پر وقف کر کے پھر ”وَهُمْ بِهَا“ سے ابتداء کرنا چاہئے اس لئے کہ یہاں پر معنی مقصود^۶ ”لَوْ لَا اَنْ رَّآیْ بُرْهَانَ رَبِّه لَهَمَّ بِهَا“ ہیں اور اس صورت میں ”وَهُمْ بِهَا۔ لَوْ لَا“ کا جواب مقدم بن کر یوسف علیہ السلام کے زلیخا پر مائل ہو جانے کا قصہ ہی سرے

۱۔ نحو یوں کے نزدیک لعل مقدر کے معمول کو کہتے ہیں اور وہ تخذیر کی طرح مکرر ہوتا ہے۔

۲۔ قہ ہونے کی جگہیں۔

۳۔ اگر وہ (یوسف) اپنے خدا کی برہان نہ دیکھتا تو بے شک اس (زلیخا) پر فریفتہ ہو جاتا۔

سے اڑا دیتا ہے اور ان کو ایسے غیر معصومانہ خطرہ سے بری الذمہ بنا دیتا ہے۔ غرضیکہ یہ مثالیں بتاتی ہیں کہ معنی کی شناخت وقف کے بارے میں ایک بڑی اصل ہے۔

تنبیہ ہشتم: ابن برہان نحوی قاضی ابو یوسف امام ابی حنیفہؒ کے شاگرد رشید کا یہ قول نقل کرتا ہے کہ اُن کی رائے میں قرآن میں وقف کئے جانے کی جگہوں کو انداز کے ساتھ تام۔ ناقص۔ حسن اور قبیح ٹھہرانا اور اُن کے اپنی طرف سے یہ نام تجویز کرنا سخت بدعت ہے اور اس طرح پر جان بوجھ کر وقف کرنا والا بدعتی ہے کیونکہ قرآن سراپا معجز ہے اور مِنْ اَوَّلِهِ اِلٰی آخِرِهِ ایک ہی لفظ کی طرح سب کا سب قرآن ہے خواہ اسے کل کی حیثیت سے دیکھو یا جزو کی حیثیت سے کسی حال میں بھی وہ قرآن ہونے کے علاوہ اور کچھ نہیں اس لئے جس طرح اُس کا کل حصہ تام اور حسن ہوگا ویسے ہی اس کا جزو بھی تام اور حسن ہے۔

تنبیہ ہفتم: فن قراءت کے اماموں نے وقف اور ابتداء کے بارے میں جدا جدا مذاہب اختیار کئے ہیں۔ امام نافع وقف اور ابتداء دونوں کا معنی کی جہت سے ہم جنس ہونا مد نظر رکھتے ہیں۔ ابن کثیر اور حمزہ وقف کے لئے سانس ٹوٹنے کا موقع تجویز کرتے ہیں۔ ابن کثیر نے ”وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيلَهُ اِلَّا اللّٰهُ“ اور ”وَمَا يُشْعِرُكُمْ“ اور ”اِنَّمَا يَعْلَمُهُ بَشِيرٌ“ کو اس قید سے مستثنیٰ قرار دے کر یہاں عدا وقف بھی کیا ہے۔ عاصم اور کسائی وہاں وقف کرتے ہیں جس جگہ کلام تمام ہوتا ہے اور ابو عمرو آیتوں کے آخری سروں پر اعتماد کرتا ہے اور اپنے نزدیک اسی امر کو پسندیدہ تر بتاتا ہے کیونکہ بعض علماء کا قول ہے کہ آیتوں پر سانس لینا سنت ہے بیہقی کتاب شعب الایمان میں اور بہت سے دیگر علماء اور امام اس بات کو کہتے ہیں کہ ”آیتوں کے سروں پر وقف کرنا افضل ہے اگرچہ اُن کا تعلق اپنے مابعد کے ساتھ کیوں نہ ہو۔ اس لئے کہ اس طرح پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت اور آپؐ کی سنت کی پیروی ہوتی ہے۔ ابو داؤد وغیرہ نے بی بی ام سلمہؓ سے روایت کی ہے کہ ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم جس وقت قرآن کریم کو پڑھتے تو اُس کی قراءت ایک ایک آیت الگ الگ کر کے فرمایا کرتے۔ آپؐ کہتے ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ پھر ٹھہر جاتے۔ ”اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ“ پھر وقف فرماتے اور ”الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ پڑھ کر پھر ٹھہر جاتے۔

تنبیہ ہشتم: علمائے متقدمین وقف قطع اور سکت کی عبارتوں کا بہم اطلاق غالباً ایسے ہی موقعوں پر کیا کرتے ہیں جہاں وقف کرنا مراد ہو۔ مگر علمائے متاخرین نے ان میں تفریق کی اور کہا کہ قطع سے قراءت کا سرے سے ہی قطع کر دینا مراد ہے اس لئے وہ ایسا ہے جیسے پڑھنا روک دیا۔ اُس کا پڑھنے والا گویا قراءت سے منہ موڑ کر کسی دوسری حالت میں منتقل ہو جاتا ہے جس کو پہلی حالت سے کوئی تعلق نہ ہو قطع کا مقام وہ ہوتا ہے جس کے بعد از سر نو قراءت شروع کرنے کے واسطے ”اَعُوْذُ بِاللّٰهِ“ پڑھی جاتی ہے۔ ایسے موقعے صرف آیتوں کے خاتمہوں پر ہوتے ہیں جو فی نفسہ کلام کے قطع کرنے کی جگہیں ہیں۔ سعید بن منصور نے اپنے سنن میں روایت کی ہے ”حدیث ابی سنان۔ عن ابن ابی الہذیل۔ کہ ابن ابی الہذیل نے کہا ”وہ لوگ اس بات کو ناپسند کرتے تھے کہ آیت کا کوئی ٹکڑا پڑھیں اور دوسرا ٹکڑا چھوڑ دیں“۔ اس روایت کے اسناد صحیح ہیں۔ عبد اللہ بن ابی الہذیل بہت بڑا تابعی ہے اور اُس کا قول ”وہ لوگ اس بات کو ناپسند کرتے تھے“ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ صحابہؓ اس بات کو برا جانتے تھے وقف سے یہ مراد ہے کہ اتنی دیر کے لئے کلمہ سے قطع صورت کر لی جائے جتنی دیر میں

معمولاً سانس لی جاتی ہے اور اس سے نیت یہ کی جائے کہ قراءت کو جاری رکھا جائے گا نہ یہ کہ بالکل بند کر دیا جائے گا۔ ایسا وقف آیتوں کے آخری سروں پر اور ان کے وسط میں بھی ہوتا ہے مگر ایک ہی کلمہ یا ان کلمات کے وسط میں ہرگز نہیں آتا جن کا باہمی وصل رسم الخط کے لحاظ سے ضروری ہوتا ہے سکت کے یہ معنی ہیں کہ جتنی دیر کے لئے معمولاً وقف کی حالت میں آواز قطع کر دی جاتی ہے اس سے کم عرصہ کے لئے قراءت کرتے کرتے چپ ہو جائیں اور سانس بھی نہ لیں۔ فن قراءت کے اماموں نے سکت کے ادا کرنے کی نسبت جو باتیں بیان کی ہیں ان کے اختلاف سے اس کے طول اور قصر کا پتہ چلتا ہے۔ مثلاً حمزہ سے اس ساکن حرف پر جو حمزہ سے قبل آئے چپ ہونے میں بہت ہی معمولی سکتہ منقول ہے اور اشٹانی تھوڑے سے سکتہ پر بس کرتا تھا۔ کسائی اس طرح کا مخفی سکتہ کرتا تھا کہ اس میں کوئی اشباع (پورا سکوت) محسوس ہی نہ ہو۔ ابن غلیون تھوڑی سی دیر کا ٹھہراؤ لکھتا ہے مکی کے نزدیک خفیف وقفہ کو سکت کہتے ہیں۔ ابن شریح نے صاف وقفہ مراد لیا ہے قیمیہ کے خیال میں بغیر سانس توڑے ہوئے چپ رہ جانے کا نام سکت ہے۔ الدانی بہت ہی نازک سکوت کو جس میں آواز کا رکنا محسوس ہی نہ ہو سکت کہتا ہے جہری کا قول ہے ”اتنی تھوڑی دیر کے لئے آواز کا رک جانا جو سانس لینے کے زمانہ سے بہت کم ہو سکت کہلاتا ہے کیونکہ اگر اس میں طوالت ہو تو وہ دوسری عبارتوں میں وقف ہو جائے گا۔ ابن الجزری کہتا ہے اور صحیح یہ ہے کہ سکتہ صرف سماع اور نقل کی قیدوں سے مقید ہے اور بجز ان مقاموں کے جن کی بابت کسی معنی مقصود بذاتہ کی وجہ سے صحیح روایت آئی ہو کسی دوسری جگہ ایسا سکتہ ہرگز جائز نہیں کہا گیا ہے کہ سکتہ عام طور پر بحالت وصل آیتوں کے سروں ہی میں جائز ہوتا ہے جس سے بیان مقصود ہو بعض لوگوں نے اس امر پر بھی سابق کی وارد شدہ حدیث کو محمول کیا ہے۔

ضوابط: قرآن میں جتنی جگہوں پر ”الذی“ اور ”الذین“ آیا ہے ان میں دو صورتیں جائز ہیں۔ ایک لغت قرار دے کر ماقبل کے ساتھ وصل کر دیا جائے اور دوم یہ کہ انہیں خبر ٹھہرا کر ماقبل سے جدا کر دیں مگر سات جگہیں اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہیں کیونکہ وہاں پر ان کلمات سے ابتداء متعین ہوتی ہے۔ سورۃ البقرہ میں ”الذین اتیناھم الکتاب یتلؤنہ“۔ ”الذین اتیناھم الکتاب یعرفونہ“ اور ”الذین یا کملون الربا.....“ ”الذین امنوا وھاجرؤا.....“ سورۃ براءۃ میں ”الذین یحشرؤن.....“ سورۃ الفرقان میں ”الذین یحملون العرش“ سورۃ الغافر میں اور تفسیر کشاف میں قول ہے ”الذی یونسوس.....“ کی تفسیر میں لکھا ہے کہ ”قاری کے لئے موصوف پر وقف کر کے ”الذی“ سے ابتدا کرنا اس حالت میں جائز ہے جب کہ اس کو قطع (کلام) پر محمول کیا جائے گا مگر جب اس کو صفت قرار دیا جائے تو اس کے خلاف ہو گا رمانی کا قول ہے ”صفت اگر اختصاص کے لئے ہو تو اس کے موصوف پر بغیر اسے ملائے ہوئے وقف کرنا جائز نہ ہو گا۔ لیکن اگر وہ مدح کے لئے ہو تو پھر وقف کرنا روا ہے کیونکہ مدح کی حالت میں اس کا عاقل موصوف کے عامل سے جدا گانہ ہوتا ہے۔ مستثنیٰ کو چھوڑ کر محض مستثنیٰ منہ پر وقف کرنے کی حالت میں اگر مستثنیٰ منقطع ہو تو اس کے بارے میں کئی مذہب آئے ہیں۔ اہل مطلق جواز اس لئے کہ وہ ایسے مبتدا کے معنی میں ہے جس کی خبر بوجہ اس پر دلالت کرنے کے حذف کر دی گئی۔ دوم مطلق ممانعت بوجہ اس کے کہ وہ اپنے ماقبل کا لفظ محتاج ہے یوں کہ الایا ان حروف کا جو اس کے معنی میں ہوتے ہیں (مثلاً غیر۔ وغیرہ) ابھی اپنے ماقبل سے جدا ہو کر استعمال ہونا دیکھا نہیں گیا یا معنایا ماقبل کا محتاج ہے کیونکہ معنی کی حالت میں اس کا ماقبل ہی بات پوری نہ بنے پر مطلع بناتا ہے۔ یوں کہ تمہارا قول ”ما فی الدار احد“ ہی ”الا الحمار“ کو صحیح بناتا ہے ورنہ

اگر تم ”اَلَا الْحَمَارُ“ علیحدہ کر کے کہو تو یہ جملہ ہی غلط ہوگا اور مذہب سوم مستثنیٰ کو مستثنیٰ منہ میں فصل کیا جاتا ہے۔ اس صورت میں اگر خبر کی تصریح کر دی گئی ہو تو مستثنیٰ کو متصل کرنا جائز ہوگا اس لئے کہ ایسی حالت میں جملہ مستقل ہے اور اپنے ماقبل سے مستغنیٰ لیکن جب کہ خبر کی تصریح نہ کی گئی ہو تو ایسی حالت میں فصل کرنا جائز نہیں کیونکہ یہاں مستثنیٰ کے واسطے مستثنیٰ منہ کی سخت حاجت پائی جاتی ہے۔ اس بات کو ابن الحاجب نے اپنی امالی میں بیان کیا ہے۔ ابن الحاجب نے محقق علماء کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جملہ ندائیہ پر وقف کرنا جائز ہے۔ اس کی وجہ اُس کا الگ مستقل جملہ اور اُس کے مابعد کا دوسرا علیحدہ جملہ ہونا ہے۔ گو اس حالت میں پہلے جملہ کا تعلق بھی دوسرے کے ساتھ پایا جاتا ہو۔ قرآن میں جتنے قول آئے ہیں اُن پر وقف کرنا اس لئے جائز نہیں کہ اُن کے مابعد اسی قول کی حکایت میں اس بات کو جوینی نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے۔ کلاً۔ قرآن میں تینتیس (۳۳) جگہوں پر آیا ہے۔ منجملہ اُن کے سات جگہوں پر باتفاق تمام علماء کے روع کے لئے آیا ہے اس واسطے وہاں پر وقف کیا جائے گا۔ اور وہ مقامات یہ ہیں ”عَهْدًا كَلَّا“ اور ”عِزًّا كَلَّا“ سورة مریم میں۔ ”اَنْ يَفْتُلُوْنَ كَلَّا“ اور ”اِنَّا لَمُدْرِكُوْنَ كَلَّا“ سورة الشعراء میں۔ ”شُرَكَاء كَلَّا“ ”اَنْ اَزِيْدَ كَلَّا“ اور ”اَيْنَ الْمَفْرُ كَلَّا“ ان سات مقاموں کے علاوہ اور جس قدر مقامات ہیں وہاں پر ”كَلَّا قَطْعًا هَا“ کے معنوں میں آیا ہے اس واسطے اُس پر وقف نہ کیا جائے گا اور ان میں بعض مقامات اس طرح کے ہیں جہاں دونوں امر متجمل ہوتے ہیں۔ ایسے مقاموں میں دونوں وجہیں جائز ہیں یعنی وقف کرنا اور نہ کرنا۔ مکی کہتا ہے ”كَلَّا“ کے مقامات کی چار قسمیں ہیں۔ اول وہ مقامات جہاں کلا پر وقف کرنا اچھا ہے اور اس جگہ پر روع یعنی آزمائش کے معنی پائے جاتے ہیں اور اس کو ”حَقًّا“ کے معنی میں لے کر یہاں سے ابتداء کرنا بھی جائز ہوتا ہے۔ اس طرح کے مقامات گیارہ ہیں۔ دو سورة مریم میں دو سورة قذاف میں دو سورة سبا میں دو سورة المعارج میں اور دو ہی سورة المدثر میں۔ ”اَنْ اَزِيْدَ كَلَّا“ اور ”مُنْشَرَّةً كَلَّا“ سورة المطففين میں ”اَسَاطِيرُ الْاَوَّلِينَ كَلَّا“ اور سورة الفجر میں ”اَهْأَنبَى كَلَّا“ اور سورة الجحمة میں ”اَخْلَدَهُ كَلَّا“ دوم وہ مقامات جہاں کلا پر وقف کرنا اچھا ہے مگر اُس سے ابتدا کرنا جائز نہیں اور ایسی صرف دو جگہیں سورة الشعراء میں ہیں۔ ”اَنْ يَفْتُلُوْنَ كَلَّا“ اور ”اِنَّا لَمُدْرِكُوْنَ كَلَّا“ سوم ایسے مواقع جن پر وقف اور ابتداء دونوں باتیں ٹھیک نہیں ہوتیں بلکہ وہ اپنے ماقبل اور مابعد دونوں سے وصل کر دیا جاتا ہے اور یہ بھی دو جگہیں سورة عم اور سورة التكاثر میں ہیں۔ ”كَلَّا سَيَعْلَمُوْنَ“ اور ”ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ يَعْلَمُوْنَ“ اور چہارم وہ مقامات جہاں کلا پر وقف کرنا تو اچھا نہیں مگر اُس سے ابتداء کرنا ٹھیک ہے اور یہی باقی کے اٹھارہ مواقع ہیں۔

بلیٰ یہ قرآن میں بائیس جگہوں میں آیا ہے اور اس کی تین قسمیں ہیں۔ اول جس پر وقف کرنا اجماعاً جائز ہے اس لئے کہ اُس کا مابعد اُس کے ماقبل کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ اس طرح کی سات جگہیں ہیں۔ سورة الانعام میں ”بَلَى“ و ”رَبَّنَا“ سورة النحل میں ”بَلَى وَغَدَا عَلَيْهِ حَقًّا“ سورة سباء میں ”قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتَاتِيَنَّكُمْ“ سورة الزمر میں ”بَلَى قَدْ جَاءَ نَكَ“ سورة الاحقاف میں ”بَلَى وَرَبَّنَا“ سورة التغابن میں ”قُلْ بَلَى وَرَبِّي“ اور سورة القيمة میں ”بَلَى قَادِرِينَ“ دوم ایسی جگہیں جن کے بارے میں اختلاف ہے اور پسندیدہ قول یہ ہے کہ وقف نہ کیا جائے اس طرح کے مقامات پانچ ہیں۔ البقرہ میں ”بَلَى وَلَكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي“ الزمر میں ”بَلَى وَلَكِنْ حَقُّ“ الزحف میں ”بَلَى وَرُسُلُنَا“ الحديد میں ”قَالُوا“

بَلٰی“ اور تبارک میں ”قَالُوا بَلٰی قَدْ جَاءَنَا“ سوم وہ جن پر وقف کا جائز ہونا پسندیدہ مانا گیا ہے اور یہ باقی دس مقامات ہیں۔ لفظ نعم قرآن میں چار جگہ آیا ہے۔ سورۃ الاعراف میں ”قَالُوا نَعَمْ فَاِذْنُ“ اور قول مختاریہ ہے کہ اس پر وقف کیا جائے کیونکہ اس کا مابعد اپنے ماقبل سے کوئی تعلق نہیں رکھتا یوں کہ وہ اہل دوزخ کا قول نہیں اور باقی مواضع میں سے ایک اور اسی مذکورہ بالا سورۃ میں ہے اور دوسرا الشعراء میں ”قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ إِذْنُ“ اور تیسرا سورۃ الصافات میں ”قُلْ نَعَمْ وَأَنْتُمْ دَاخِرُونَ“ اور ان کے بارے میں قول مختار وقف نہ کرنا ہے کیونکہ یہاں پر اس کا قول سے متصل ہونا اس کے مابعد کا تعلق ماقبل کے ساتھ عیاں کر رہا ہے۔

اور ایک قاعدہ کلیہ یہ ہے جس کو ابن الجزری نے اپنی کتاب النشر میں بیان کیا ہے کہ ہر ایسا مقام جس پر قاریوں نے وقف جائز رکھا ہے اس کے مابعد سے ابتداء کرنا بھی جائز ہے۔

فصل

کلمات کے اخیر میں وقف کرنے کی کیفیت

عربی زبان میں وقف کی یوں تو متعدد وجہیں ہیں لیکن فن قراءت کے اماموں نے اُن میں سے نو وجوہ کو اپنی اصطلاح میں استعمال کیا ہے۔ (۱) سکون۔ (۲) روم۔ (۳) اِشام۔ (۴) ابدال۔ (۵) ادغام۔ (۶) نقل۔ (۷) حذف۔ (۸) اثبات۔ اور (۹) الحاق۔ جس کلمہ کو دوسرے کلمہ کے وصل کرنے کے لئے حرکت دی گئی ہو اس پر وقف کرنے کے بارہ میں سکون ہی وقف کی اصل ہے۔ کیونکہ وقف کے معنی ہیں ترک اور قطع اور اس وجہ سے کہ وہ ابتداء کے خلاف ہے لہذا جس طرح حرف ساکن سے ابتدا نہیں کی جاتی اُسی طور پر حرف متحرک پر وقف بھی نہیں ہوتا اور یہی بات اکثر قاریوں کے نزدیک مختار ہے۔

روم۔ قاری لوگوں کے محاورہ میں حرکت کو کسی قدر تلفظ میں عیاں کرنے کا نام ہے اور بعض قاریوں کا قول ہے کہ حرکت کے اظہار میں آواز کو اس قدر پست کریں جس کی وجہ سے حرکت کا بیشتر حصہ تلفظ میں نہ آ سکے۔ ابن الجزری کہتا ہے کہ ”یہ دونوں قول ایک ہی معنی رکھتے ہیں۔ روم کی تخصیص مرفوع، مجزوم، مصموم اور مکسور حروف کے ساتھ ہوتی ہے۔ مفتوح حرف اس کے تحت میں آنے سے یوں بری ہے کہ فتح ایک خفیف حرکت ہے اگر اس کا کچھ حصہ بھی تلفظ میں لانا چاہیں تو وہ سب کا سب زبان سے نکل جاتا ہے اور اس میں تبعیض قبول کرنے کی گنجائش ہی نہیں ہوتی۔

اِشام۔ بغیر آواز نکالنے کے حرکت کی جانب اشارہ کرنے کا نام ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اپنے دونوں ہونٹوں کو اُسی حرکت کی صورت پر بنا لیا جائے اور یہ دونوں تعریفیں ایک ہی ہی ہیں۔ اِشام کی خصوصیت ضمہ کے ساتھ ہوتی ہے خواہ وہ اعراب کی حرکت ہو یا بناء کی۔ مگر جب کہ وہ حرکت لازم ہو عوارض اس سے مستثنیٰ ہیں یعنی کسی عارض (روکنے والے) کی

بعض حصہ ہونا۔

۱۔ معرب ہونا۔

وجہ سے حرکت ضمہ لفظانہ آسکے تو اس کا کوئی ذکر نہیں اور جمع کی میم اُس شخص کے نزدیک جو اُسے ضم کرتا ہے اور تانیث کی (ہ) باء۔ ان دونوں میں نہ روم ہے اور نہ اشٹام۔ ابن الجزری نے ”ہا“ کی تانیث کے بارہ میں یہ قید لگائی ہے کہ حالت وقف میں ہ پڑھی جائے نہ کہ جو وقف کرنے کی حالت میں بھی ”ة“ ہی رہتی ہے اور یہ قید رسم الخط کی وجہ سے بڑھائی گئی ہے۔ روم اور اشٹام کے ساتھ وقف کرنا ابی عمرو اور کوفہ والوں سے صریح اقوال کے ساتھ وارد ہوا ہے اور باقی قاریوں میں سے اس کے بارہ میں کوئی بات منقول نہیں ہوئی۔ اہل ادا نے بھی اس کو اپنی قراءت میں مستحب قرار دیا ہے اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ جو حرکت حالت وصل میں حرف موقوف علیہ کے لئے ثابت ہوتی ہے یہ اُس کو بیان کر دیتا ہے تاکہ سننے اور دیکھنے والے پر یہ بات عیاں ہو جائے کہ جس حرکت پر وقف کیا گیا ہے وہ کس طرح کی ہے۔

اببدال۔ پر وقف کرنے کی یہ صورت ہے کہ منصوب مَنَوْن اُسم میں بجائے تنوین پر وقف کرنے کے اُس کی جگہ الف پر وقف کرتے ہیں اور ایسے ہی کلمہ ”اِذْن“ پر بھی اور اسم مفرد مونث بالتاء میں ”تاء“ کو ”ہا“ سے بدل کر اُس پر وقف کرنے کا نام وقف بالابدال ہے اور جن کلمات کی طرف (آخری کنارہ) میں کسی حرکت یا الف کے بعد ہمزہ آتا ہے اُن میں حمزہ کے نزدیک ہمزہ ہی پر وقف کیا جائے گا مگر اُس کو اُس کے ماقبل کے ہم جنس حرف مد کے ساتھ بدل لیں گے اور پھر اگر وہ حرف مد الف ہو گا تو اُس کا حذف کر دینا بھی جائز ہے۔ مثلاً اقْصِرْ۔ نَبِیْ۔ بَدْءُ۔ اِنْ اَمْرُوْ۔ مِنْ شَاطِئِیْ۔ یَشَاءُ۔ مِنَ السَّمَاءِ اور مِنْ مَّاءِ۔

وقف نقل۔ اُن کلمات میں واقع ہوتا ہے جن کے آخر میں کسی ساکن حرف کے بعد ہمزہ آئے ایسے کلمات میں حمزہ کے نزدیک ہمزہ کی حرکت ماقبل کے حرف ساکن پر نقل کر دینے کے بعد اُس پر وقف کیا جائے گا اور پھر وہ حرکت منقولہ بھی حذف کر دی جائے گی۔ عام اس سے کہ وہ حرف ساکن حروف صحیحہ میں سے ہو۔ جیسے ”دِفْ۔ مُلْ۔ یَنْظُرُ الْمَرْءُ۔ لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ۔ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ۔ بَيْنَ الْمَرْءِ وَوُجْهِهِ اور یُخْرِجُ الْخَبْأُ“ اور اس قسم کی ان سات سے زائد کوئی اور مثال ہی نہیں۔ یادہ ساکن اصلی واؤ۔ یا۔ یے ہو۔ پھر اس حالت میں اصلی واؤ یا یے بھی حرف مد ہو یا حرف لین ہر حالت میں حرکت حذف ہی کر دی جائے گی۔ مثلاً الْمُسِیْ۔ جِئْ۔ یُقِیْ۔ اَنْ تَبُوْءَ۔ لَتَبُوْءَ۔ اور وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ۔ یہ تو حروف مد کی مثالیں ہیں اور حرف لین کے بعد آنے کی مثالیں یہ ہیں۔ سِیْ۔ قَوْمٌ سُوءٌ اور مَثَلُ السُّوءِ۔

وقف ادغام ایسے کلمات میں ہوتا ہے جن کے آخر میں وانسو۔ یا۔ یے۔ زائد تین کے بعد ہمزہ واقع ہو۔ ان کلمات میں بھی حمزہ کے نزدیک ہمزہ کو اُس کے حرف ماقبل کے ہم جنس حرف سے بدل کر اور پھر دونوں کو باہم ادغام کر کے اُس پر وقف کریں گے۔ مثلاً النَّسِیْ یَرِیْ اور قُرُوْءَ۔

وقف حذف۔ جو لوگ حالت وصل میں یائے زائد کو ثابت رکھتے اور حالت وقف میں اس کو حذف کر دیتے ہیں اُن کے نزدیک یہ وقف کرنا چاہئے۔ یائے زائد ہر ایک وہ ”ے“ کہلاتی ہے جو کتابت (لکھنے) میں نہیں آتی قرآن میں ایسی ”ے“ ایک سو اکیس مقاموں پر بذی تفصیل آئی ہے کہ پینتیس جگہوں میں آیتوں کے مابین اور باقی مقامات میں اُس

۱۔ تنوین کے کہنے والے اسم

۲۔ وہ ساکن حرف علت جس کی حرکت ماقبل اُس کے موافق ہو۔

۳۔ حرف صحیح ساکن۔

کے آخری کناروں پر۔ لہذا نافع۔ ابو عمرو۔ حمزہ۔ کسائی اور ابو جعفر۔ یہ لوگ اُس ”یے“ کو حالت وصل میں ثابت رکھتے ہیں مگر وقف میں نہیں اور ابن کثیر اور یعقوب یہ دونوں امام اُسے دونوں حالتوں میں قائم رہنے دیتے ہیں۔ اور عاصم اور خلف اس کو ہر دو حالتوں میں حذف ہی کر دیتے ہیں۔ پھر بعض اوقات چند مقامات پر ان اماموں میں سے کسی کو اپنے قرار دادہ اصول سے تجاوز کرتے بھی پایا جاتا ہے۔

وقف اثبات۔ اُن یا آت میں ہوتا ہے جو بحالت وصل حذف کر دی جاتی ہیں اور اس طرح کے وقف کو وہ لوگ مانتے ہیں جو بصورت وقف اُن یا آت کو قائم رکھتے ہیں۔ مثلاً ہادی۔ والی۔ باقی۔ اور وافی۔

اور الحاق اس کو کہتے ہیں کہ کلمات کے آخر میں اُن لوگوں کے نزدیک جو اس بات کو رد مانتے ہیں سکتہ کی ”ھے“ ملحق کر دی جائے مثلاً غَم۔ فِیم۔ بَم اور مَم میں۔ یا نون مشدد جمع مونث کا آخر کلمات میں بڑھایا جائے جیسے هُنَّ اور مَثْلُهُنَّ میں اور نون مفتوحہ کا الحاق مثلاً الْعَلَمِیْنَ۔ الَّذِیْنَ اور الْمُفْلِحُوْنَ یا حرف مشدد مثنی شامل کیا جائے جس طرح الَّا تَعْلُو عَلٰی۔ خَلَقْتُ بَیْدٰی۔ مُصْرِحٰی اور لَمَدٰی میں ہوا ہے۔

قاعدہ۔ ابدال۔ اثبات۔ حذف۔ وصل اور قطع کے لحاظ سے وقف کرنے میں تمام علمائے قراءت کا اس بات پر اتفاق ہو گیا ہے کہ ان صورتوں میں مصحف عثمانؓ کے رسم الخط کی پیروی کرنا لازم ہے۔ مگر تاہم اُن سے بہت سی چیزوں کے اعیان میں اختلاف بھی وارد ہوا ہے جو حسب ذیل ہیں۔ اول جو کلمات ”تے“ کے ساتھ لکھے گئے ہیں اُن کو بحالت وقف ”ھے“ کے ساتھ پڑھنے اور غَم۔ فِیم۔ وغیرہ مذکورہ بالا کلمات میں سکتہ کی ”ھے“ لاحق کرنے کے بارہ میں اختلاف ہے۔ دوم بعض جگہوں میں جہاں ”یے“ لکھی نہیں گئی ہے وہاں اُس کو ثابت کرنا اور حرف واؤ کا مقامات ”یَوْمَ یَدْعُ الدَّاعِ۔ وَیَدْعُ الْاِنْسَانُ اور سَنَدْعُ الزَّیْبَانِ اور یَمْحُ اللّٰهُ الْبَاطِلَ میں ثابت کر کے پڑھنا اور اِیَّهَ الْمُؤْمِنُوْنَ۔ اِیَّهَ السَّاحِرُ اور اِیَّهَ الثَّقَلَانِ میں اَلِف کو نمایاں بنانا اور ”کَایْنِ“ میں جہاں بھی وہ واقع ہو نون کا حذف کر دینا۔ کیونکہ ابو عمرو اس لفظ میں محض ”یے“ پر وقف کرتا ہے اور سورۃ الاسراء میں ”اِیَّامًا“ کو اور سورۃ تہا میں ”النَّاء۔ الکھف۔ الفرقان اور سَالِ۔ میں ”مَالِ“ کو وصل کر دیتا ہے اور نیز اُس نے وَیُکَاَنَّ۔ وَیُکَاَنَّہ اور اَلَا یَسْجُدُوْا کو قطع کر دیا ہے اور بعض قاری ایسے ہیں جو تمام کلمات قرآن کی قراءت میں مصحف کے رسم الخط ہی کی پیروی کرتے ہیں۔

انیتسویں نوع

اُن آیتوں کا بیان جو لفظاً موصول مگر معنی کے لحاظ سے مفصول ہیں

یہ نوع نہایت اہم اور اس قابل ہے کہ اس پر مستقل اور جداگانہ کتاب تصنیف کی جائے۔ یہ وقف کے بارے میں ایک بہت بڑی اصل ہے اور اسی لحاظ سے میں اس کو وقف کے بیان سے بعد ہی درج کرتا ہوں کیونکہ اس نوع کے ذریعہ نے بکثرت مشکلیں حل اور بہت سی پیچیدگیاں دور ہو جاتی ہیں۔ منجملہ ایسی آیتوں کے جن میں یہ بات واقع ہوئی ہے کہ ایک آیت کریمہ ”هُوَ الَّذِیْ خَلَقَکُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِمَسْکَنِ اِلَیْهَا.....“ تا قولہ تعالیٰ ”جَعَلَ لَکَ شُرَکَآءَ“

فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ“ بھی ہے۔ کیونکہ جیسا خود آیت کے طرز بیان ۔۔۔ نامعلوم ہے اور نیز اس حدیث کی تصریح سے جس کو احمد اور ترمذی نے حسن قرار دے کر اور حاکم نے صحیح بتا کر حسن کے طریق پر سمرقہ سے مرفوعاً روایت کیا ہے اور پھر اسی حدیث کو ابن ابی حاتم وغیرہ نے بھی صحیح سند کے ساتھ ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے۔ اس آیت کا آدم اور حوا کے قصہ میں مذکور ہونا پایا جاتا ہے مگر آیت کا آخری حصہ یہ سخت اشکال ذاتی ہے کہ اس میں آدم اور حوا کی جانب شرک کرنے کی نسبت کی گئی ہے حالانکہ آدم صاحب کلام نبی تھے اور انبیاء قبل از نبوت اور بعد از نبوت ہر حال میں باتفاق ارادہ شرک سے معصوم مانے گئے ہیں۔ چنانچہ اسی اشکال نے بعض لوگوں کو یہ خیال دلایا کہ اس آیت کا تعلق آدم اور حوا کے قصہ سے نہیں بلکہ کسی دوسرے شخص کے حالات کا تذکرہ اس میں آیا ہے کہ وہ شخص اور اس کی بیوی دونوں دوسرے مذاہب کے پیروں میں سے تھے۔ پھر جس نے اس بات کو مانا ہے وہ حدیث کی تعلیل اور اس پر منکر ہونے کا حکم لگانے میں بھی کوتاہی ہوئی ہے مگر میں اس بات کو برابر غور ہی کرتا رہا اور اس کی تحقیقات سے باز نہ آیا یہاں تک کہ مجھے ابن ابی حاتم کا یہ قول نظر آیا ”ابن ابی حاتم کہتا ہے“ اخبرنا احمد بن عثمان بن حکیم۔ حدثنا احمد بن منفل۔ حدثنا اسباط اور اسباط نے اسدی سے قولہ تعالیٰ ”فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ“ کے بارے میں یہ بات سنی کہ وہ کہتا تھا ”یہ ٹکڑا قصہ آدم کی آیت سے خاص کر اہل عرب کے معبودوں کے بارے میں جدا کیا گیا ہے“ اور عبدالرزاق بن عیینہ کا قول کہ ”میں نے صدقة بن عبد اللہ بن کثیر النخعی کو اسدی سے یہ قول نقل کرتے سنا ہے کہ اس نے کہا ”یہ مقام منجملہ ایسی جگہوں کے ہے جو ”موصول مفصول“ ہیں اور ابن ابی حاتم کا قول ہے ”حدثنا بن الحسین۔ حدثنا محمد بن ابی حماد۔ حدثنا مهران۔ عن سفیان۔ عن السدی۔ عن ابی مالک کہ ابی مالک نے کہا ”یہ ٹکڑا“ فتعالی اللہ عما یشرکون“ آیت کے اگلے حصہ سے جدا گا نہ بیٹے کے بارے میں اطاعت کرنے کے لحاظ سے آیا ہے۔ یہ ٹکڑا محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی قوم کے لئے ہے۔ بس اسی وقت میری دل کی گرہ کھل گئی اور یہ پیچیدگی دفع ہو گئی کیونکہ مجھ پر اس قول کے دیکھنے سے واضح ہو گیا کہ آدم اور حوا کا قصہ ”فِيمَا آتَاهُمَا“ پر تمام ہو چکا ہے اور اس کے بعد کا تمام بیان اہل عرب کے حالات اور ان کے بتوں کو خدا کا شریک بنانے کے بارے میں وارد ہوا ہے پھر اس امر کی وضاحت ضمیر کے صیغہ جمع میں بدل جانے سے بھی ہوتی ہے کیونکہ پہلے تمام ضمیریں تشبیہ کی آکی ہیں ورنہ آخر آیت تک ایک ہی قصہ ہوتا تو اس میں شک نہ تھا کہ پروردگار عالم یہاں پر بھی اپنے قول ”دَعَوَ اللَّهُ رَبَّهُمَا فَلَمَّآ آتَاهُمَا صَلَاتًا يَجْعَلَانِ لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا“ کی طرح ”يُشْرِكْنَ“ صیغہ تشبیہ کے ساتھ ارشاد فرماتا۔ اور پھر ضما کی یہی جمع ہونے کی حالت قولہ تعالیٰ ”اَيُّشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئًا“ اور اس کے مابعد کی تمام آیاتوں تک برابر چلی گئی ہے اور یہ بات مخفی نہ رہے کہ استطراد اور حسن التخلّص قرآن کا ایک اسلوب (طرز بیان) ہے چنانچہ اس قبیل سے خداوند کریم کا قول ”وَمَا يَعْلَمُ ثَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ“ تا آخری آیت بھی ہے کہ اگر اس میں وصل مانا جائے تو یہ مطلب نکلے گا کہ راسخین فی العلم قرآن کی تاویل جانتے ہیں اور فصل کا اعتبار کیا جائے تو اس کے برعکس معنی نکلیں گے اور ابن ابی حاتم نے ابی الشعناء اور ابی نہیک سے روایت کی ہے کہ ان دونوں نے کہا ”تم لوگ اس آیت کو وصل کر لیتے ہو حالانکہ درحقیقت یہ مقطوعہ ہے“ اور اس کی تائید اسی آیت کے تشبیہ کی پیروی کرنے والوں کی مذمت کرنے اور انہیں لغزش میں مبتلا بنانے سے بھی ہوتی ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنَّ

يُخَفِّتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا.....“ یہاں آیت کی ظاہری عبارت نماز قصر کو خوف کے ساتھ مشروط کرتی ہے اور بتاتی ہے کہ امن کی حالت میں قصر نماز نہ پڑھنی چاہئے چنانچہ اس ظاہری مفہوم کے لحاظ سے بہت لوگ جن میں بی بی عائشہؓ بھی شامل ہیں اس بات کے قائل ہو گئے کہ واقعی حالت امن میں نماز قصر نہیں پڑھنی چاہئے۔ مگر سبب نزول نے یہ بات واضح کر دی ہے کہ آیت منجملہ ”موصول موصول“ کے ہے۔ اس لئے ابن جریر نے علیؓ کی حدیث سے روایت کی ہے علیؓ نے فرمایا ”قبیلہ بنی النجار کے بہت سے لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا ”یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم لوگ سفر کیا کرتے ہیں لہذا بتائیے کہ سفر میں کیونکر نماز پڑھیں؟“ اُس وقت خداوند کریم نے یہ آیت نازل فرمائی ”وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَصُفُّوا مِنَ الصَّلَاةِ“ پھر وحی منقطع ہو گئی اور اس کے بعد ایک سال کا زمانہ ہو گیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جہاد کے لئے تشریف لے گئے اور میدان جنگ میں آپؐ نے ظہر کی نماز ادا کی۔ مشرکین آپؐ کو نماز میں مصروف پا کر اپنے آپ میں کہنے لگے کہ بے شک محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اور اُن کے ساتھیوں نے تمہاری طرف سے پشت پھیر کر تمہیں اچھا موقع دیا ہے لہذا کیا یہ بہتر نہ ہوگا کہ تم اُن میں زیادہ دباؤ ڈالو؟ مشرکین ہی میں سے کوئی شخص اُن کی یہ بات سن کر بول پڑا کہ مسلمانوں کے پیچھے اتنی ہی جماعت آمادہ جنگ بھی کھڑی ہے جس قدر مصروف نماز ہے۔ چنانچہ خداوند کریم نے دونوں نماز کی جماعتوں کے مابین ”إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا.....“ تا قولہ تعالیٰ ”.....عَذَابًا مُهِينًا“ کو نازل فرمایا اور صلاۃ الخوف کا حکم نازل ہوا۔ غرضیکہ اس حدیث سے ثابت ہو گیا کہ ”وَإِنْ خِفْتُمْ“ کی شرط اُس کے مابعد کے لئے ہے یعنی نماز خوف کے واسطے نہ کہ نماز قصر کے لئے جس کا حکم پہلے آچکا تھا۔ پھر ابن جریر کہتا ہے کہ اگر آیت میں إِذَا حرف شرط پہلے نہ آچکا ہوتا تو تاویل بڑی پیاری تھی ”اور ابن الغرس کہتا ہے کہ ”وَإِذَا“ کو زائد قرار دے کر إِذَا کے ہوتے ہوئے بھی یہ تاویل صحیح بن جاتی ہے“ میں کہتا ہوں کہ ابن الغرس کی رائے پر عمل کرنے میں بھی یہ خرابی آپڑتی ہے کہ شرط بالائے شرط آ جاتی ہے اور اس سے بہتر یہ ہے کہ إِذَا کو زائد قرار دیں کیونکہ بعض علماء نے إِذَا کا زائد ہونا تسلیم کیا ہے ابن الجوزی اپنی کتاب النفیس میں کہتے ہیں ”کبھی اہل عرب ایک کلمہ کو دوسرے کلمہ کے پہلو بہ پہلو اس طرح لاتے ہیں جس سے معلوم ہو کہ پہلا کلمہ دوسرے کلمہ کے ساتھ ہی شامل ہے حالانکہ وہ اس سے متصل نہیں ہوتا اور قرآن کریم میں اس کی مثال موجود ہے مثلاً ”يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ“ یہ فرعون کے درباری لوگوں کا قول ہے اور فرعون اس کے بعد کہتا ہے ”فَمَاذَا تَأْمُرُونَ“ ایسے ہی ”أَنَا رَأَوْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ“ یہاں پر زلیخا کی بات تمام ہو گئی اور اُس کے بعد یوسفؑ نے کہا ”ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَتَى لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ“ اور اسی طرح ”إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَزِلَّةً“ بلقیس کی گفتگو ختم ہو چکی۔ آگے خداوند کریم ارشاد کرتا ہے ”وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ“ اور اس کی مثال یہ بھی ہے کہ ”مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَرْقِدِنَا هَذَا“ یہاں تک کفار کی بات تھی آگے فرشتوں کا قول ہے ”هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ“ اور ابن ابی حاتم نے قتادہ سے اسی آیت کے بارے میں یہ قول روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا ”کتاب اللہ کی ایک آیت اس قسم کی ہے کہ اُس کا آغاز گمراہوں کے لئے ہے اور انجام ہدایت پانے والوں کی طرف منسوب ہے۔“ ”قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقِدِنَا هَذَا“ یہ تو اہل نفاق کا قول تھا اب اس کے بعد ہدایت یافتہ لوگوں نے جب وہ اپنی قبروں سے زندہ کر کے اٹھائے گئے تو کہا ”هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ“ قولہ تعالیٰ

”وَمَا يَشْعُرُكُمْ أَنَّهُ إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ“ کے بارے میں مجاہد سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ”اس میں یوں مطلب کی توضیح کی گئی ہے کہ گویا بیشتر خداوند کریم فرماتا ہے ”وَمَا يُدْرِيكُمْ أَنَّهُمْ مُؤْمِنُونَ إِذَا جَاءَتْ؟“ اور پھر بعد میں اس کی خبر دیتا ہے ”أَنَّهُ إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ“ یعنی اگر قیامت آ بھی جائے گی تو وہ لوگ ایمان نہ لائیں گے۔

تیسویں نوع

امالہ اور فتح

فتح اور امالہ کے مابین جو باتیں آئی ہیں ان پر قاریوں کی ایک جماعت نے مستقل کتابیں لکھ ڈالی ہیں منجملہ ان کے ایک شخص القاصح بھی ہے اور اس نے اپنی کتاب قرة العين فی الفتح والامالہ و بین اللفظین خاص کر اس موضوع پر تحریر کی ہے۔ الدانی کا قول ہے ”فتح اور امالہ ان فصیح اہل عرب کی زبان میں دو مشہور لغتیں ہیں جن کی بول چال کے مطابق قرآن کریم نازل ہوا چنانچہ اہل حجاز کی زبان فتح کے لئے مخصوص ہے اور ملک نجد کے تمام باشندے مثلاً تمیم۔ اسد اور قیس وغیرہ گھرانے عام طور پر امالہ کر کے بولا کرتے ہیں اور فتح و امالہ کو قراءت میں ملحوظ رکھنے کی اصل حذیفہ کی یہ مرفوع حدیث ہے کہ ”تم لوگ قرآن کو اہل عرب کے لحنوں اور آوازوں میں پڑھا کرو اور خبردار اہل فسق (بدکار لوگ) اور اہل کتابین کی آواز بھی نہ استعمال کرنا“۔ الدانی کہتا ہے۔ اس لئے اس میں کوئی شک نہیں رہتا کہ امالہ منجملہ حروف سببہ کے ہے اور اہل عرب کے لحن اور اصوات کے تحت میں داخل۔ ابوبکر بن ابی شیبہ کا قول ہے ”حدثنا وکیع۔ حدثنا الاعمش عن ابراہیم قال۔ صحابہ قراءت میں ”الف“ اور ”یے“ کو ایک سا سمجھتے تھے“ ابراہیم کی مراد ”الف“ اور ”یے“ سے تقیم اور امالہ ہے اور تاریخ القراء میں ابی عاصم ضریر الکونی کے طریق پر محمد بن عبید سے بواسطہ عاصم زر بن حبیش کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ اس نے کہا ”کسی شخص نے عبد اللہ بن مسعود کے سامنے قراءت کرتے ہوئے طہ کو پڑھا اور کسر نہیں کیا۔

عبد اللہ بن مسعود نے کہا ”طہ اور ”طا“ اور ”ہاء“ دونوں کے تلفظ میں کسر کا اظہار کیا۔ پڑھنے والے شخص نے پھر بغیر کسر کے پڑھا اور عبد اللہ نے دوبارہ اس کی قراءت کسر کے ساتھ کرنے کے بعد فرمایا۔ واللہ مجھ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی طرح اس کی قراءت سکھائی ہے۔“ ابن الجزری اس حدیث کو غریب بتاتا اور کہتا ہے کہ ہم اس کو بجز اس وجہ کے کسی اور طریق پر روایت ہوتے معلوم نہیں کر سکے اور اس کے تمام راوی بجز محمد بن عبد اللہ کے معتبر لوگ ہیں۔ ہاں محمد بن عبد اللہ العززی ال حدیث کے نزدیک ضعیف سمجھا جاتا ہے۔ یوں تو وہ ایک نیک چلن اور پرہیزگار شخص تھا لیکن اس کی تمام لکھی ہوئی کتابیں ضائع ہو گئی تھیں اور وہ اس کے بعد محض یادداشت سے کام لے کر روایت حدیث کیا کرتا تھا چنانچہ اسی سبب سے اس پر ضعف کا شبہ آ گیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ محمد بن عبد اللہ کی اسی حدیث کو ابن مردویہ نے بھی اپنی تفسیر میں نقل کیا اور اس کے آخر میں اتنا اور بھی بڑھا ہے کہ ”اور اسی طور پر جبریل اسے لے کر نازل ہوئے تھے“ کتاب جمال القراء

میں صفوان بن عسال سے مروی ہے کہ اُس نے سنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”یا یحییٰ“: امالہ کے ساتھ پڑھا تو کسی نے آپ سے عرض کی ”یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ امالہ فرماتے ہیں حالانکہ یہ قریش کی بول چال نہیں؟“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”یہ احوال ان کی زبان ہے۔“ بنی سعد کی“ اور ابن اشتہ نے ابی حاتم سے روایت کی ہے اُس نے کہا ہے۔ کوئیوں نے امالہ کے بارے میں یہ حجت پیش کی ہے کہ انہوں نے مصحف میں الف کی جگہوں پر ”یے“ لکھی ہوئی پائی۔ لہذا انہوں نے نئے رسم الخط کی پیروی کر کے امالہ کر دیا تا کہ الف کا تلفظ ”یے“ کے قریب قریب ہو جائے۔

امالہ کی تعریف یہ ہے کہ فتح کو کسرہ کی طرف اور الف کو ”یے“ کی جانب بہت زیادہ مائل کر کے ادا کریں اور یہ امالہ محض ہے اور اسی کو اشباع۔ لبطح اور الکسر بھی کہتے ہیں۔ دوسری قسم امالہ کی یہ ہے کہ الف کی قراءت بین اللفظین کی جائے یعنی الف اور یے دونوں کے وسط میں کچھ ادھر جھکتا ہو اور کسی قدر ادھر۔ اسی طرح کا امالہ تقلیل اور تلطیف اور بین بین کے ناموں سے بھی موسوم کیا جاتا ہے اور بین بین کی دو قسمیں ہیں۔ شدیدہ اور متوسطہ اور یہ دونوں قسمیں قراءت میں جائز ہیں۔ ہاں شدیدہ کے ساتھ خالص قلب سے بچنا ضروری ہے اور ایسے اشباع سے بھی اجتناب لازم ہے جس میں بہت زیادہ مبالغہ کیا گیا ہو۔ اور امالہ بین بین متوسطہ اور امالہ شدیدہ کے وسط میں ہوتا ہے۔ الدانی کا قول ہے ”ہمارے علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ امالہ کی اقسام مذکورہ بالا میں سے زیادہ موزوں اور بہتر کون سی قسم ہے۔ میں اوسط درجہ کا امالہ یعنی بین بین زیادہ پسند کرتا ہوں کیونکہ امالہ کی غرض اس سے بخوبی حاصل ہوتی ہے اور امالہ کی غرض ”یے“ کو الف کی اصل ہونے سے مطلع کرنا اور اس بات پر آگاہ کرنا ہے کہ کسی جگہ وہ الف ”ی“ کے ساتھ بدل بھی جاتا ہے یا تلفظ میں اپنے قریب کی حرکت کسرہ اور ”ی“ کا ہم شکل بن جاتا ہے۔

اور فتح کی تعریف یہ ہے کہ قاری حرف کا تلفظ کرنے کے لئے اپنے منہ کو کھول دے اور اُس کو تقسیم بھی کہتے ہیں فتح کی بھی دو قسمیں شدیدہ اور متوسطہ ہیں۔ شدیدہ یہ ہے کہ تلفظ کرنے والا حرف کو ادا کرتے ہوئے اپنا منہ نہایت کشادہ کر دے۔ یہ صورت قرآن میں جائز نہیں ہوتی بلکہ یہ عرب کی زبان ہی میں معدوم ہے اور فتح متوسطہ۔ فتح شدیدہ اور امالہ متوسطہ کے مابین ہوتا ہے۔ الدانی کہتا ہے کہ قاریوں میں سے فتح کو روا سمجھنے والے اشخاص اسی دوسری قسم کو استعمال کرتے ہیں۔

اس بات میں بھی اختلاف کیا گیا ہے کہ آیا امالہ فتح کی ایک شاخ ہے یا دونوں بجائے خود اصل ہیں؟ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ امالہ بغیر کسی سبب کے نہیں ہوتا اور جس وقت کوئی سبب نہ پایا جائے تو بلاشبہ فتح ہی لازم آتا ہے۔ ہاں سبب کے پائے جانے کی حالت میں فتح اور امالہ دونوں باتیں جائز ہیں چنانچہ یہی باعث ہے کہ عربی زبان میں کوئی ایسا کلمہ نہیں جس کو بعض اہل عرب امالہ کے ساتھ ادا کرتے ہوں تو چند دوسرے اہل عرب اُسی کو فتح کے ساتھ نہ بولتے ہوں۔ اس لئے فتح کا مطرد (کثیر الاستعمال) ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ اصل ہے اور امالہ اس کی فرع۔

امالہ کے بیان میں پانچ وجوہ پائی جاتی ہیں۔ اُس کے اسباب۔ اُس کی وجہیں۔ اس کا فائدہ۔ کون امالہ کرتا ہے اور کس کا امالہ کیا جاتا ہے؟ (۱) قاریوں نے امالہ کے دس سبب بیان کئے ہیں ابن الجزری کا قول ہے امالہ کا مرجع دو چیزوں

۱۔ پلٹ دینا یعنی الف کو بالکل یے بنا دینا۔

۲۔ مامون لوگ۔

کی طرف ہے اول کسرہ دوم ”یا“ اور ان دونوں چیزوں میں سے ہر ایک شے کلمہ میں امالہ کے محل سے پہلے اور بعد میں ہوتی ہے یا محل امالہ میں مقدر بھی ہوا کرتی ہے اور گاہے یہ بھی ہوتا ہے کہ کسرہ اور ”ی“ نہ تو لفظ ہی میں موجود ہوتے ہیں اور نہ محل امالہ میں مقدر۔ لیکن وہ دونوں ان امور میں سے ہوتے ہیں جو بعض تصریف کی حالتوں میں کلمہ میں عارض ہوتے ہیں اور کبھی کسی الف یافتہ کا امالہ کسی دوسرے امالہ شدہ الف یافتہ کی وجہ سے کیا جاتا ہے اور اس قسم کو امالہ باعث امالہ کہتے ہیں۔ پھر کسی حالت میں الف کا امالہ اُسے دوسرے امالہ شدہ الف کے ساتھ مشابہ بنانے کی غرض سے بھی کیا جاتا ہے۔ ابن الجزری کا قول ہے الف اور فتح کا امالہ کثرت استعمال اور اسم و حروف کے مابین فرق کرنے کے اسباب سے بھی کر دیا جاتا ہے اور اس طرح امالہ کے بارہ سبب ہو جاتے ہیں۔ کسرہ سابقہ کی وجہ سے امالہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ اُس کسرہ اور الف کے مابین کوئی اور حرف فاصل پایا جاتا ہو مثلاً کتاب اور حساب یہ فاصل محض الف کے اعتبار سے پایا گیا ہے ورنہ امالہ شدہ فتح اور کسرہ ماقبل کے مابین کسی فاصلہ کی حاجت نہیں پڑتی۔ یا الف ممال اور کسرہ کے مابین دو حرف فاصل آئے ہوں اور ان کا پہلا حرف ساکن ہو مثلاً ”انسان“ یا دونوں مفتوح ہوں اور حرف دوم ”ہاء“ ہو اس واسطے کہ اُس میں خفاء پایا جاتا ہے اور ”یائے“ سابقہ یا تو حروف الف کے ساتھ ملی ہوگی جیسے الْحَيَاة اور ”الْأَيَامُ“ اور یا الف کوئی سے دو حرفوں کے ساتھ جدا کیا گیا ہو گا اور ان دو حرفوں سے ”ہا“ ہو گا جس طرح يَدِهَا اور کسرہ جو الف کے بعد آتا ہے اُس میں اس کی کوئی شرط نہیں کہ لازمی ہو یا عارضی جیسا بھی ہو وہی معتبر مانا جائے گا۔ کسرہ لازمی کی مثال ہے ”عَابِدًا“ اور کسرہ عارضی کی مثال ہے۔ مِنَ النَّاسِ اور فِي النَّارِ اور بعد میں آنے والی ”یے“ کی مثال ہے ”بَايَعُ“ اور کسرہ کی مقدر کی مثال ”خَافُ“ ہے جو دراصل ”خَوْفُ“ تھا یا کے مقدرہ کی مثالیں يَخْشَى، اَلْهُدَى، اَتَى اور الشَّرَى ہیں کیونکہ ان سب کلمات میں الف اُس یائے متحرک سے بدل کر آیا ہے جن کا ماقبل مفتوح تھا اور کلمہ کی بعض حالتوں میں الف اُس یائے متحرک سے بدل کر آیا ہے جن کا ماقبل مفتوح تھا اور کلمہ کی بعض حالتوں کے اندر عارضی کسرہ آنے کی مثال طَابَ، جَاءَ، شَاءَ اور زَادَ وغیرہ ہیں کیونکہ ضمیر مرفوع متحرک کے ساتھ ان کلمات کی ”فے“ پر کسرہ آ جاتا ہے (یعنی مجہول ہونے کی حالت میں) اور یہی حالت عارضی ”یے“ کی بھی ہے جیسے ”تَلَا“ اور غَزَا“ کے ان کلمات کا الف واو سے بدل کر آیا ہے اور اس کا امالہ محض اس وجہ سے ہوا کہ یہ تِلْيَی اور غَزَى (مجہول ہونے) کی حالت میں ”یے“ سے بدل جاتا ہے اور ”امالہ بوجہ امالہ“ کی مثال کسائی کا ”اِنَّا لَنَهِ“ میں نون کے بعد والے الف کو امالہ کے ساتھ پڑھنا ہے کیونکہ اس کے بعد ”اللہ“ کے الف میں بھی امالہ ہوا ہے۔ اور ”اِنَّا اِلَيْهِ“ میں امالہ نہیں کیا گیا اس واسطے کہ اُس کے بعد کوئی دوسرا الف ممال (امالہ کردہ شدہ) موجود نہیں تھا اور الضحیٰ الْقُسْرَى، ضَحَاہَا اور تَلَاہَا وغیرہ کا امالہ بھی اسی قبیل سے شمار کیا گیا ہے۔ اور جو امالہ باعث مشابہت ہوتا ہے اُس کی مثال الْحُسْنَى کے الف تانیث اور موسیٰ اور عیسیٰ کے الفوں کا بوجہ ان کے اَلْهُدَى سے مشابہت رکھنے کے امالہ کر دینا ہے۔ کثرت استعمال کے سبب سے امالہ کرنے کی مثال ”النَّاسُ“ کا ہر سہ حالتوں میں امالہ کرنا ہے اور اُس کو انج کے مصنف نے بیان کیا ہے۔ اسم و حروف کے مابین فرق کرنے کے لئے امالہ کرنے کی مثال فَوَاتِحُ کا امالہ ہے جیسا کہ سیبویہ کہتا ہے کہ حروف مجمعہ مثلاً ”ثا“ اور ”یا“ کا اس وجہ سے امالہ کیا جاتا ہے کہ وہ حروف کے نام ہیں نہ کہ مَسا اور لا وغیرہ کی طرح خود ہی حروف ہوں۔

امالہ کی وجہیں چار ہیں اور وہ انہی مذکورہ بالا اسباب کی طرف راجع ہوتی ہیں۔ پھر اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ چار وجہیں بھی دراصل دو ہی رہ جاتی ہیں۔ ایک مناسبت اور دوم اشعار۔ مناسبت کی صرف ایک ہی قسم ہے اور یہ اُس لفظ میں ہوتی ہے جس میں کسی سبب پائے جانے کی علت سے الف کا امالہ ہوتا ہے یا اُس لفظ سے جس کے اندر کسی دوسرے امالہ کی موجودگی کے باعث پھر امالہ کیا جاتا ہے گویا قاریوں نے یہ بات مد نظر رکھی ہے کہ جس حرف کا امالہ سابقہ امالہ کے سبب سے کیا جاتا ہے وہ بھی اسی طرح تلفظ میں آئے جس طرح امالہ شدہ حرف کا تلفظ کیا جاتا ہے۔

اشعار کی تین قسمیں اول اشعار بالاصل دوم اُس شے کے ساتھ اشعار کرنا جو بعض مقامات پر کلمہ میں عارض ہوتی ہے سوم اُس مشابہت کے ذریعہ سے جو شعر بالاصل ہے اشعار کرنا اور امالہ کا فائدہ یہ ہے کہ تلفظ میں آسانی پیدا کرتا ہے کیونکہ زبان فتح (زبر) کیساتھ اوپر کو اٹھتی ہے اور امالہ کے باعث نیچے کی طرف پھسلتی ہے۔ لہذا ظاہر ہے کہ زبان کو اوپر اٹھانے کی نسبت اُس کی نیچے کی طرف مائل کر لانے میں بڑی سہولت پائی جاتی ہے اور یہ حرکت ارتقاع لسان کی حرکت سے بدرجہا زائد بلکی اور آرام دہ ہے اور اسی خیال سے بعض قاریوں نے امالہ کی قراءت اچھی تصور کی لیکن جن قاریوں نے فتح پر زردیا ہے انہوں نے اس بات کی رعایت کی ہے کہ فتح زیادہ مستحکم یا اصل ہے۔ امالہ کی قراءت دسوں مشہور قاریوں نے باسثناء ابن کثیر کے پڑھی ہے۔ ہاں ابن کثیر نے تمام قرآن میں کہیں بھی امالہ نہیں کیا جن حروف کا امالہ کیا جاتا ہے اُن کے بالاستیعاب ذکر کرنے کی اس کتاب میں گنجائش نہیں لہذا اس کے واسطے فن قراءت کی کتابوں اور خاص کر اسی نوع میں لکھی گئی مستقل تصنیفوں کا دیکھنا ضروری ہے۔ البتہ ہم اس مقام پر امالہ کے اُس قدر مواضع درج کرتے ہیں جن سے ایک قاعدہ کلیہ معلوم کرنے کی ضرورت پوری ہو جائے اور وہ مواضع بھی ضابطہ کے تحت میں داخل ہو سکیں۔

حمزہ۔ کسائی اور خلف ان تینوں قاریوں نے ہر ایک ایسے الف کو جو ”یے“ سے بدل کر آیا ہے۔ جہاں بھی قرآن میں اُس کا وقوع ہوا ہو خواہ اسم میں یا فعل برابر اُسے امالہ ہی کے ساتھ پڑھا ہے۔ مثلاً اُھدی۔ ھوی۔ فتی۔ عُمی۔ زنا۔ اتی۔ اسی۔ سعی۔ یخشی۔ یرضی۔ اجتبی۔ اشتري۔ مئوی۔ ماوی۔ اذنی۔ اور اُن کی وغیرہ اور ہر ایک ایسے تانیث کے الف کو جو ”فعلی“ کے اوزان پر۔ حرف فاء کی تینوں حرکتوں کے ساتھ آیا ہو۔ مثلاً طوبی۔ بشری۔ قُصوی۔ قُربی۔ انشی۔ دُنیا۔ اُحدی۔ ذکری۔ سیما۔ ضیوی۔ موتی۔ مَرُضی۔ سَلُوی اور تقویٰ پھر اسی کے بعد مَوُسی۔ عیسیٰ اور یحییٰ اور ہر ایک ایسے لفظ کو جو فاعلی بالضم اور بالفتح کے وزن پر آیا ہے جیسے سگاری۔ کَسالی۔ اُساری۔ یتامی۔ نصاریٰ اور یتامی اور ہر ایک ایسے لفظ کو جو مصحف میں ”یے“ کے ساتھ لکھا گیا ہے جس طرح بلی۔ متی یا اَسفی۔ یا ویلتی اور یا خسرتی اور انی جو استفہام کے لئے آیا ہے ان سب کلمات کو بھی امالہ کے ساتھ پڑھا ہے مگر حتیٰ۔ الی۔ غلی۔ لَدیٰ اور مَازِکی کو باوجود اس کے کہ وہ لکھنے میں مذکورہ فوق کلمات کے بجنس اور مشکل ہیں مستثنیٰ کر دیا ہے اور ان الفاظ کا کسی حالت میں امالہ نہیں کیا گیا ہے۔ یونہی ناقص وادی کے اُن کلمات کو بھی امالہ کیا ہے جن کے شروع میں کسرہ یا ضمہ آیا ہے اور وہ الفاظ یہ ہیں۔ الریا جس جگہ بھی واقع ہوا ہو۔ الضحیٰ جس طرح پر بھی آیا ہو اور القویٰ اور العلویٰ اور گیارہ سورتوں کی آیتوں کے سرے جو ایک ہی طرز پر آئے ہیں اُن کو بھی (وقف) امالہ کے ساتھ پڑھا ہے یہ سورتیں حسب ذیل ہیں۔ طہ۔ النجم۔ سأل۔ القيامة۔ النازعات۔ عَبَسَ۔ الاعلیٰ۔ الشمس۔ اللیل الغیٰ اور العلق اور انہی سورتوں پر امالہ کرنے میں ابو عمرو

اور ورث نے بھی موافقت کی ہے نیز ابو عمرو نے ہر ایک ایسے کلمہ کو امالہ کے ساتھ پڑھا ہے جس میں ”رے“ کے بعد الف واقع ہوا ہو خواہ ایسا کلمہ کسی وزن پر آیا ہو جیسے ذُکِرَی. بُشْرِی. اُسْرِی. اَرَاهُ. اِشْتَرِی. تَرِی. اَلْقُرِی. نَصَارِی. اُسَارِی اور سُکَارِی اور فَعْلِی کے الفوں پر بھی جہاں کہیں وہ آئے ہوں۔ اُس نے برابر امالہ کرنے میں موافقت کی ہے اور ابو عمرو اور کسائی نے ہر ایک ایسے الف کا امالہ کر دیا ہے جس کے بعد مجرور ”رے“ طرف (کنارہ کلمہ) میں پڑی ہو۔ مثلاً الدَّار. النَّار. اَلْقَهَّار. اَلْغَفَّار. اَلنَّهَار. الدِّيَار. اَلْكَفَّار. اَلْاَبْكَار. بِقِنِطَار. اَبْصَارِهِمْ. اَوْبَارَهَا. اَشْعَارَهَا اور حِمَار اور اُنہوں نے اُس کی کوئی پرواہ نہیں کی کہ الف اصلی ہے یا زائدہ۔

حمزہ نے دس فعلوں میں فعل ماضی کے عین کلمہ کا امالہ کیا ہے اور وہ حسب ذیل ہیں۔ زَادَ. شَاءَ. جَاءَ. خَابَ. رَانَ. خَافَ. زَاغَ. طَابَ. ضَاقَ. اور حَاقَ۔ خواہ یہ کسی موقع پر آئے ہوں اور جس طرح پر بھی آئے ہوں اور کسائی نے اس مجموعہ (فجشت زینب لذود شمس) کے پندرہ حرفوں میں سے کسی ایک حرف کے بعد بھی واقع ہونے والی ”ہائے“ تانیث اور اُس کے ماقبل دونوں کا امالہ وقف مطلق کے طرز پر کیا ہے۔ جن کی مثالیں یہ ہیں۔ (ف) خَلِيفَةُ اور رَافَةُ. (ج) وَلِيجَةُ اور لُجَّة. (ث) ثَلَاثَةٌ اور خَبِثَةٌ. (ت) بَغْتَةٌ اور مَيْتَةٌ. (ز) بَارِزَةٌ اور اَعَزَّة. (ی) خَشِيَّةٌ اور شَيْئَةٌ. (ن) سُنَّةٌ اور جَنَّة. (ب) حَبَّةٌ اور تَوْبَةٌ. (ل) لَيْلَةٌ اور ثُلَّة. (ذ) لَذَّةٌ اور مَوْقُودَةٌ. (و) قَسْوَةٌ اور مُرْوَتٌ. (د) بَلَدَةٌ اور عِدَّة (ش) فَاحِشَةٌ اور عَيْشَةٌ. (م) رَحْمَةٌ اور نِعْمَةٌ. (س) خَامِسَةٌ اور خَمْسَةٌ اور وہ دس حرفوں کے بعد مطلقاً فتح کرتا ہے جو یہ ہیں۔ جَاعَ اور حُرِفَ استعلاء قَطْ خَصْ ضغط اور باقی چار حرف (مَجْمَلہ حروف تہجی کے) جو ”اِکْهَر“ ہیں اگر ان میں سے ہر ایک حرف کے پہلے یا اُسے ساکن یا وہ کسرہ ہو جو کسی ساکن حرف سے متصل اور منفصل ہے تو اس کا بھی امالہ کیا جائے گا ورنہ یہ فتح کے ساتھ پڑھے جائیں گے اور وہ حروف جن کے بارے میں یا کچھ اختلاف ہے یا کوئی تفصیل آئی ہے اور پھر کوئی ایسا قاعدہ کلیہ بھی نہیں جو اُن کو اک جابجاء اور منضبط کر سکے تو ایسے حروف کی تفصیل فن قراءت کی کتابوں میں تلاش کرنا چاہئے۔ سورتوں کے فوارج کے متعلق معلوم کرنا چاہئے کہ حمزہ۔ کسائی۔ خلف۔ ابو عمرو۔ ابن عامر اور ابو بکر نے پانچوں سورتوں میں اَلر کو امالہ کے ساتھ پڑھا ہے اور ورث نے اس کی قراءت بین بین کے انداز پر کی ہے۔ سورۃ مریم کے شروع کی آیت اور طہ میں ابو عمرو۔ کسائی اور ابو بکر نے ”ہے“ پر امالہ کیا ہے اور حمزہ اور خلف نے مریم کو ترک کر کے محض طہ کی ”ہے“ پر امالہ کیا ہے۔ سورۃ مریم کے آغاز کی ”یے“ پر بھی وہی لوگ امالہ کرتے ہیں۔ جنہوں نے ”اَلر“ پر امالہ کیا ہے مگر ابو عمرو (اس کے مشہور قول کی رو سے) اس پر امالہ نہیں کرتا۔ یس۔ پر وقف امالہ تین پہلے (حمزہ۔ کسائی اور خلف) قاریوں اور ابو بکر نے کیا ہے اور انہی چاروں نے طہ۔ طسَم اور طس۔ کی ”ط“ اور ساتوں حتم۔ کی سورتوں میں حرف ”ح“ پر بھی وقف امالہ کیا ہے۔ پھر ابن ذکوان نے بھی حرف ”حاء“ کے بارے میں ان سے موافقت کی ہے۔

خاتمہ بہت سے لوگوں نے حدیث ((نَزَلَ الْقُرْآنُ بِالسُّفْحِ)) کو نصب العین رکھ کر امالہ کو ناپسند کیا ہے اور ان لوگوں کے اس اعتراض کا کئی طرح پر جواب دیا گیا ہے۔ اول یوں کہ بے شک قرآن کا نزول تخم پر ہی ہوا تھا مگر بعد میں امالہ کی بھی اجازت دے دی گئی۔ دوم اس حدیث کے یہ معنی ہیں کہ قرآن مردوں کی قراءت سے پڑھا جائے گا اور عورتوں

۱۔ قرآن تخم کے ساتھ نازل ہوا ہے۔

کی طرح اس کی قراءت پست لہجہ میں نہ کی جائے گی۔ سوم اس حدیث کا یہ مدعا ہے کہ قرآن مشرک لوگوں پر سختی اور ان سے درستی کرنے کے لئے نازل ہوا۔ کتاب جمال القراء کا مؤلف کہتا ہے۔ حدیث کی تفسیر میں اس قول کا پیش کرنا عقل سے دور بات ہے کیونکہ قرآن کا نزول رحمت اور رافت کے ساتھ بھی ہوا ہے۔ چہارم اس کے معنی یہ ہیں کہ قرآن کا نزول تعظیم اور تجلیل کے ساتھ ہوا ہے۔ یعنی حدیث نبوی ہم کو بتاتی ہے کہ قرآن کی عظمت اور عزت کرو اور گویا اس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کی عظمت و قدر کرنے کی ترغیب دلائی ہے۔ پنجم۔ تخم سے یہ مراد ہے وسط کلمات کے حروف کو مختلف فیہ جگہوں میں ضمہ اور کسرہ کی حرکت دی جائے اور ان کو ساکن نہ کیا جائے اس لئے کہ حرکت ضمہ و کسرہ ان کلمات کا بہت کچھ اشباع اور افحام کر دے گی۔ الدانی کا قول ہے ”ابن عباسؓ سے بھی اس کی تفسیر یونہی وارد ہوئی ہے۔“ پھر وہ کہتا ہے ”حدثنا ابن خاقان، حدثنا احمد بن محمد، حدثنا علی بن عبدالعزیز، حدثنا القاسم سمعت الکسانی، اور کسائی بواسطہ سلیمان۔ زہری سے روایت کرتا تھا کہ زہری نے کہا ”ابن عباسؓ فرماتے تھے ”قرآن کا نزول ثقیل اور تخم کے ساتھ ہوا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”الْجُمُعَةُ“ اور ایسے ہی دیگر الفاظ میں ثقالت پائی جاتی ہے“ اور پھر بھی الدانی سے حاکم کی وہ حدیث بھی درج کرتا ہے جس کو حاکم نے زید بن ثابتؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ ”قرآن کا نزول تخم کے ساتھ ہوا محمد بن مقاتل اسی حدیث کا ایک راوی کہتا ہے۔“ میں نے عمار سے سنا وہ کہتے تھے غُذْرًا نُذْرًا اور الصَّدَفَيْنِ یعنی ان الفاظ میں وسط کے حرف کو حرکت دے کر“۔ الدانی کہتا ہے اور اس کی تائید ابی عبید کے اس قول سے بھی ہوتی ہے کہ اہل حجاز تمام کلام کو تخم کے ساتھ بولتے ہیں مگر ایک حرف ”عَشْرَةَ“ کہ وہ اس کو جزم دیتے ہیں۔ اور اہل نجد یوں تو گفتگو میں تخم کے پاس بھی نہیں جاتے لیکن اس لفظ کی وہ تخم کرتے ہیں اور اس کو عَشْرَةَ کسر کے ساتھ بولتے ہیں“۔ الدانی کہتا ہے۔ لہذا مذکورہ فوق حدیث کی تفسیر میں اس وجہ کا وارد کرنا اولیٰ (بہتر) ہے۔

اکتیسویں نوع

ادغام۔ اظہار۔ اخفا اور اقلاب

اس نوع میں قاریوں کی ایک جماعت نے مستقل کتابیں لکھی ہیں۔ ادغام دو حروف کو تشدید دے کر ایک حرف کی طرح تلفظ کرنے کا نام جس طرح ”الثانی“ اس کی تفسیر کبیر اور صغیر کی دو قسموں پر ہوتی ہے۔ ادغام کبیر وہ ہے جس کے دونوں حروف کا پہلا حرف متحرک ہو عام اس سے کہ وہ دونوں حروف باہم مثل ہوں یا ہجنس یا ایک دوسرے کے قریب الحرج۔ اس قسم کا نام کبیر اس واسطے رکھا گیا ہے کہ وہ اکثر واقع ہوتی ہے کیونکہ حرکت بہ نسبت سکون کے زائد آنے والی چیز ہے اور ایک اور قول اس کے نام نہاد کے متعلق یہ بھی ہے کہ جس حالت میں وہ ادغام سے قبل متحرک حرف کو ساکن بنا دینے میں اثر کرتا ہے اس لئے اُس کی بڑائی ثابت ہوتی ہے یہ بھی کہا گیا ہے کہ اُس کی دشواری اور اُس کی مثلیں جنسیں اور متقاربین کی انواع پر شامل ہونے کی وجہوں سے یہ نام رکھا گیا ہے۔ آئندہ عشرہ میں سے جس کی

طرف اس ادغام کی نسبت مشہور ہوئی ہے وہ ابو عمرو بن العلاء ہے اس کے علاوہ دس اماموں کی تعداد سے باہر بھی ایک جماعت مثلاً حسن بصری۔ اعمش اور ابن محیسن وغیرہم کی جانب اس ادغام کو قراءت میں شامل کرنے کی نسبت کی جاتی ہے۔ یہ ادغام تخفیف کی خواہش پر کیا جاتا ہے۔ بہت سے صاحب تصنیف قاریوں نے اس ادغام کا بالکل ذکر بھی نہیں کیا ہے۔ مثلاً ابو عبید نے اپنی کتاب میں۔ مجاہد نے اپنے مسبوۃ میں۔ مکی نے اپنے تبصرہ میں۔ طلسمکی نے اپنی کتاب روضۃ میں۔ ابن سفیان نے اپنی کتاب ہادی میں۔ ابن شریح نے اپنی کتاب کافی میں اور مہدوی نے اپنی کتاب ہدایہ میں۔ یا ان کے ماسوائے دوسرے لوگوں نے بھی۔ کتاب تقریب النشر میں بیان کیا گیا ہے ”متماثلین سے ہم دو ایسے حرف مراد لیتے ہیں جو مخرج اور صفت میں باہم متفق ہوں۔ متجانسین سے ایسے دو حرف مراد ہیں جو مخرج میں باہم متفق مگر صفت میں ایک دوسرے سے جدا گانہ ہوں اور متقاربین وہ ہیں جو مخرج یا صفت دونوں باتوں میں ایک دوسرے کے قریب قریب ہوں۔“

متماثلین میں سے مدغم ہونے والے حروف سترہ (۱۷) ہیں: ب. ت. ث. ح. ر. س. ع. غ. ف. ق. ک. ل. م. ن. و. ہ اور ان کی مثالیں حسب ذیل ہیں۔ الکتاب بالحق۔ الموت تحسبونہما۔ حیث تُقِفْتُمُوہُمْ۔ النکاح حتیٰ۔ شہر رمضان۔ الناس سُکاری۔ یشفع عنده۔ یتغ غیر الاسلام۔ اختلف فیہ۔ افاق قال۔ انک کنت۔ لا قبل لہم۔ الرحیم ملک۔ نحن نسبح۔ فہو ولیہم۔ فیہ ہدی اور یاتی یوم اور اس کی شرط یہ ہے کہ دونوں متماثل حرف لکھائی میں باہم ملتے ہوئے (پاس پاس) ہوں اس لئے قولہ تعالیٰ۔ اِنَّا نَذِیْرٌ میں بوجہ الف بیچ میں آ جانے کے ادغام نہ ہوگا اور یہ بھی شرط ہے کہ وہ دونوں حروف دو کلموں کے ہوں اس لئے اگر ایک ہی کلمہ کے ہوں گے تو اُن کا ادغام نہ کیا جائے گا مگر دو کلمے اس شرط سے مستثنیٰ ہیں۔ اوّل ”مَنَاسِکُکُمْ“ سورۃ البقرۃ میں اور دوم ”مَا سَلَکُکُمْ“ سورۃ المدثر میں کہ ان میں ادغام ہوتا ہے۔ اور یہ بھی شرط ہے کہ پہلا حرف ضمیر متکلم یا ضمیر خطاب کی ”ت“ نہ ہو کیونکہ اس حالت میں اُس کا ادغام نہ ہوگا۔ مثلاً کنت ترا یا اور اَفَانت تسمع اور نہ وہ پہلا حرف مشدد ہونا چاہئے کیونکہ اس حالت میں بھی ادغام نہ ہوگا جیسے مَسَّ سَقَرٌ اور رَبِّ بِمَا اور نہ اُسے منون (تنوین والا) ہونا چاہئے جس طرح غفورٌ رحیمٌ اور سَمِیعٌ عَلِیمٌ۔

متجانسین اور متقاربین میں سے جن حروف کا باہم ادغام ہوتا ہے وہ سولہ ہیں اور اُن کا مجموعہ ”رض سنشد حجتک یدل قسم“ ہے اور اُن کے ادغام کی شرطیں یہ ہیں کہ حرف اوّل ”أَشَدُّ ذِکْرًا“ کی طرح مشدد نہ ہو اور ”فی ظلمات ثلاث“ کی طرح منون نہ ہو اور ضمیر کی ”تے“ نہ ہو جیسے ”خلقت طینًا“۔

اور حروف متجانسین اور متقاربین کے مدغم اور مدغم فیہ کی مثالیں اس جدول سے معلوم ہو سکتی ہیں۔

نمبر شمار	مدغم	مدغم فیہ	مثال	کیفیت
۱	ب	م	یَعَذَّبُ مَنْ يَشَاءُ	صرف اسی ایک حرف سے ادغام ہوتا ہے
۲	ت	ث	الْبَيِّنَاتِ ثَمَّ	
	حسب ذیل دس	ج	الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ	
	حرفوں کے ساتھ	ذ	السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ	
	مدغم ہوتی ہے۔	ز	الْجَنَّةِ زَمْرًا	
		س	الصَّالِحَاتِ سَنَدُ خَلْهَمٍ	مگر۔ اولم یوت سعة میں سکون تاء اور خفت فتح کی وجہ سے ادغام نہیں ہوا۔
		ش	أَرْبَعَةَ شُهَدَاءَ	
		ص	وَالْمَلَائِكَةِ صَفًّا	
		ض	وَالْعَدِيتِ ضَبْحًا	
		ط	اقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ	
		اور ظ	الْمَلَائِكَةِ ظَالِمِي	
۳	ث	ت	حَيْثُ تَوَمَّرُونَ	
	پانچ حرفوں میں	ذ	الْحَرِثِ ذَلِكَ	
	مدغم ہوتی ہے۔	س	وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ	
		ش	حَيْثُ شَتَمَا	
		اور ض	حَدِيثِ ضَيْفٍ	
۴	ج	ش	أَخْرَجَ شَطَاهُ	
	اس کو دو حرفوں میں	اور ت	ذِي الْمَعَارِجِ تَعْرِجُ	
	مدغم کیا جاتا ہے			
۵	ح	ع	زَحْزَحَ عَنِ النَّارِ	صرف ایک ہی حرف میں ادغام کی جاتی ہے۔
۶	د	ت	الْمَسَاجِدِ تَلْكَ (۱)	اور دال مفتوحہ کا ادغام حرف "ت" میں ہوتا ہے۔ کیونکہ اس میں ہمجنس ہونے کی قوت ہے۔
	اس کو دس حروف		بَعْدَ تَوَكُّيدِهَا (۲)	
	میں مدغم کیا جاتا ہے	ث	يُرِيدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا	
		ج	دَاوُدَ جَالُوتَ	
		ذ	الْقَلَانِدِ ذَلِكَ	
		ز	يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيئُ	

الاصفاد سرا بیلہم وشہد شاہد نفقد صواع مِنْ بَعْدِ ضَرَاءٍ يُرِيدُ ظِلْمًا فاتخذ سبيلہ	س ش ص ض اور ظ س			
لیکن اگر ”رے“ (ر) کو فتح دیا جائے اور اُس کا ماقبل ساکن ہو تو پھر اس کا ادغام نہ ہوگا مثلاً ”اولحمیر لترکبواھا“ محض اسی ایک مثال میں	ص میں	ز	۷	
وَالنَّهَارِ لَا يَاتِ وَإِذِ النَّفُوسُ زُوِّجَتْ الرَّاسِ شِيْبًا ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا الْبَعْضِ شَانِهِمْ يَنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ اور خَلَقَكُمْ	میں میں ز میں اور ش میں س میں ش میں ک میں	ر س ش ض ق	۸ ۹ ۱۰ ۱۱ ۱۲	
مگر جب کہ اُس کا ماقبل یعنی (ق) متحرک ہو۔ یونہی جب کہ وہ دونوں ایک کلمہ میں ہوں اور ک کے بعد میم ہو۔	ق میں	ک	۱۳	
مگر اس شرط پر کہ کاف سے قبل کا حرف متحرک ہو لیکن اگر ک کا ماقبل ساکن ہو گا تو پھر ادغام نہیں ہو سکتا مثلاً ”وَتَرَكُوكَ قَائِمًا“ اگر ماقبل (ل) متحرک ہو یا اگر ماقبل (ل) ساکن ہو تو پھر وہ (ل) مکسورہ یا مضمومہ ہونی چاہئے تب ادغام ہوگا مثلاً (ل) قول رسول اور الی سبیل ربک (ل) لام مفتوح کا ادغام نہ ہوگا	ر میں	ل	۱۴	

				<p>لِقَوْلِ رَسُولٍ اور الی سبیل ربک لام مفتوح کا ادغام نہ ہوگا مثلاً۔ فیقول رَبُّ مگر قال کا لام مستثنیٰ ہے کہ وہ جس جگہ بھی آئے مدغم ہوگا جیسے قَالَ رَبِّ اور قَالَ وَجَلَّان (مگر جب کہ اسکا ماقبل متحرک ہو) اور پھر یہ غنہ کے ساتھ مخفی پڑھا جاتا ہے اور ابن الجزری نے اسکا ذکر ادغام کی انواع میں کیا ہے اور اس بارے میں اُس نے بعض متقدمین کی پیروی کی ہے اور پھر اُسی نے اپنی کتاب النشر میں بیان کیا ہے کہ یہ ادغام درست نہیں ہوگا لہذا اگر میم کا ماقبل ساکن ہوگا تو اُسے ظاہر کرینگے۔ مثلاً ”ابراہیم بینہ“۔ لیکن اگر وہ ساکن ہو تو پھر ان دونوں حروف کے قریب اُس کا اظہار کیا جائے گا۔ جیسے یخافون ربہم ان تکنون لہم اور ”نحن“ کا نون کثرت کے ساتھ وارد ہونے۔ تکرار نون ہونے۔ اُس کی حرکت لازم ہونے اور اُس میں اُسکی ثقالت کے وجہ سے ہر جگہ ادغام ہی کیا جائے گا مثلاً نحن له وما نحن لک۔</p>
۱۵	<p>م یہ حرف ب کے قریب ساکن ہوتا ہے</p>	<p>اعلم بالشکرین یحکم بینہم اور مریم بہتانا</p>		
۱۶	<p>ن اگر اس کا ماقبل متحرک ہو تو</p>	<p>ر میں اور ل میں</p>	<p>تاذن ربک لن نوین لک</p>	

تنبیہ: دو باتیں یاد رکھنی بہت ضروری ہیں۔ اول یہ کہ ابو عمرو۔ حمزہ اور یعقوب نے چند مخصوص حروف میں باہم موافقت کی ہے اور ان تمام حروف کو ابن الجزری نے اپنی دونوں کتابوں النشر اور التقریب میں بالاستیعاب بیان کر دیا ہے

اور دوسری بات یہ کہ آئمہ عشرہ نے یوں تو ”مالک لا تمانا علی یوسف“ کے ادغام پر اجماع کیا ہے لیکن تلفظ میں ان کا اختلاف ہے۔ ابو جعفر نے اُس کی قراءت بلا کسی اشارہ کے ادغام محض کے ساتھ کی ہے اور باقی آئمہ نے اشارہ کے ساتھ روم اور اشام کر کے اس کا ادغام پڑھا ہے۔

ضابطہ

قاعدہ کلیہ

ابن الجزری کہتا ہے۔ ابو عمرو نے حروف مثلین اور متقاربین میں سے جتنے حروف کا ادغام کیا ہے اگر اُن میں ایک سورۃ کا دوسری سورۃ کے ساتھ وصل کرنا بھی شامل کر لیا جائے تو اُن کی کل تعداد ایک ہزار تین سو چار ہوتی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ سورۃ القدر کا آخری حصہ لم یکن میں داخل ہے اور جب کہ دوسری سورۃ کے آغاز میں بسم اللہ پڑھی جائے اور پہلی سورۃ کا آخر بسم اللہ سے وصل کیا جائے تو ایک ہزار تین سو پانچ ادغام ہو جائیں گے جس کی وجہ یہ ہے کہ یوں سورۃ رعد کا آخر ابراہیم کے آغاز میں اور ابراہیم کا آخر الحجر کے آغاز میں داخل ہوگا اور جب کہ فصل کرنے میں محض سکتہ کو استعمال کریں اور بسم اللہ نہ پڑھیں تو ایک ہزار تین سو تین ہی ادغام رہ جائیں گے۔

ادغام صغیر اُس کو کہتے ہیں جس میں پہلا حرف ساکن ہو۔ اس ادغام کی تین قسمیں۔ واجب۔ فتمنع اور جائز ہیں۔ جس ادغام صغیر کو قاریوں نے اختلاف کی کتابوں میں درج کیا ہے وہ جائز کہلاتا ہے کیونکہ اُس کے بارے میں قاریوں کا اختلاف ہے۔ جائز ادغام صغیر کی بھی دو قسمیں ہیں۔ قسم اول کسی ایک کلمہ کے ایک حرف کا متفرق کلموں کے متعدد حروف میں ادغام۔ اس کا انحصار۔ اذ۔ قد۔ تاء تانیث۔ هل اور بل کے الفاظ میں ہے۔ اذ کے ادغام اور اظہار میں چھ حروف کے نزدیک اختلاف کیا گیا ہے۔ (۱) ت۔ اذ تبراء۔ (۲) ج۔ اذ جعل۔ (۳) د۔ اذ دخلت۔ (۴) ز۔ اذ زاغت۔ (۵) س۔ اذ سمعوه اور (۶) ص۔ اذ صرفنا قد کے ادغام اور اظہار کا اختلاف آٹھ حروف کے نزدیک پایا گیا ہے۔ (۱) ج۔ ولقد جاءکم۔ (۲) ذ۔ ولقد ذرانا۔ (۳) ز۔ ولقد زینا۔ (۴) س۔ قد سألها۔ (۵) ش۔ قد شغفها۔ (۶) ص۔ ولقد صرفنا۔ (۷) ض۔ فقد ضلوا۔ (۸) ف۔ فقد ظلم تانیث کی ”تے“ میں چھ حروف کے قریب آنے پر ایسا اختلاف ہوتا ہے۔ (۱) ث۔ بعدت ثمود۔ (۲) ج۔ نصبت جلودهم۔ (۳) ز۔ خبت زدنهم۔ (۴) س۔ انبت سبع سنابل۔ (۵) ص۔ لهدمت صوامع اور (۶) ظ۔ کانت ظالمة اور هل اور بل کے لام کا ادغام و اظہار کرنے میں بھی آٹھ حروف کے پاس واقع ہوتے وقت اختلاف کیا گیا ہے اُن میں سے پانچ حرف لفظ بل کے ساتھ مخصوص ہیں۔ (۱) ز۔ بل۔ زین میں۔ (۲) س۔ بل۔ سؤلت میں۔ (۳) ض۔ بل۔ ضلوا میں۔ (۴) ط۔ بل۔ طبع میں اور ظ۔ بل۔ ظنتم میں اور لفظ هل حرف ث کے ساتھ مخصوص ہے جسے ”هل ثوب“ اور ت۔ اور ن۔ میں وہ دونوں مشترک ہے جیسے هل تنقمون۔ بل تاتیہم۔ هل نحن۔ بل تتبع اور دوسری قسم ایسے حروف کا ادغام ہے جن کے مخارج قریب قریب ہوتے ہیں اور وہ سترہ مختلف فیہ حروف ہیں۔ (۱) جو ذیل کی مثالوں میں ف کے نزدیک آیا ہے۔ او یغلب فسوف۔ ان تعجب فعجب۔

اذھب فمّن. فاذهب فان. اور. من لم یتب فاو لیک (۲) یہی ب سورۃ البقرہ کے اندر ”یعذب من یشاء“ میں (۳) اور یہی سورۃ ہود کے اندر ”ارکب معنا“ میں۔ (۴) یہی ب سورۃ سبا کے اندر ”نخسف بہم“ میں (۵) ساکن رے۔ لام کے قریب۔ جیسے یغفر لکم اور و اضرب لکم ربک (۶) لام ساکن میں ”مَنْ یَفْعَلْ ذَلِکَ“ کے ذال میں جہاں کہیں بھی واقع ہو۔ (۷) ث ”یلھث ذلک“ کے ذال میں۔ (۸) دال ”من یرد ثواب“ کی ث میں جہاں کہیں بھی آئے۔ (۹) ذال ”مَنْ اتَّخَذْتُمْ“ کی ت میں اور جو اسی طرح کا اور لفظ آئے اُس میں بھی۔ (۱۰) سورۃ طہ میں ”فنبذتھا“ کی ت میں بھی ذال کا ادغام ہے۔ (۱۱) نیز ت ہی کے ساتھ ذال کا ادغام سورۃ عافرا اور سورۃ دخان کے اندر لفظ عدت میں (۱۲) لبثتم اور لبث کی ث اسی (ث) میں مدغم ہوگی جہاں کہیں بھی آئے۔ (۱۳) ث کا ادغام ت ہی میں سورۃ الاعراف اور سورۃ الزخرف کے اندر کلمہ ”اور تسموها“ میں۔ (۱۴) دال کا ادغام ذال کے ساتھ کھنقہ کی سورۃ میں ”اذ ذکر“ (۱۵) ن کا ادغام واو کے ساتھ ”یَسْأَلُ وَالْقُرْآنَ“ میں (۱۶) ن کا واو ہی میں مدغم ہونا ”ن والقلم“ کی مثال میں۔ (۱۷) سورۃ الشعراء اور سورۃ القصص کے اول میں ”طسم“ کے اندر سین کے ملفوظی نون کا میم کے ساتھ مدغم ہونا۔

قاعدہ۔ ہر ایسے دو حرف جو باہم ملیں اُن کا پہلا حرف ساکن ہو نیز وہ مثلیں یا جنیس ہوں تو لغت اور قراءت دونوں کے اعتبار سے اُن کا اول حرف کا دوم میں ادغام کر دینا واجب ہے۔ دو مماثل حرفوں کی مثالیں یہ ہیں۔ اضرب بعصاک۔ ربحت تجارتهم۔ قد دخلوا۔ اذهب وقل لهم هم من۔ عن نفس۔ یدرکم اور بوجہ اور دو ہم جنس حرفوں کی یہ مثالیں ہیں۔ قالت۔ طائفة۔ قد تبین۔ اذ ظلمتم۔ بل ران۔ هل رایتهم اور قل رب مگر یہ وجوب ادغام اُس وقت ہے جب کہ دو مماثل حرفوں کا پہلا حرف حرف مد نہ ہو مثلاً قالوا وہم اور الذی یوسوس اور دو ہم جنس حرفوں کا پہلا حرف حلق نہ ہونا چاہئے جیسے ”فاصفح عنهم“ میں ہے۔

فائدہ بہت سے لوگوں نے قرآن میں ادغام کرنے کو برا تصور کیا ہے اور حمزہ کی نسبت بیان کیا جاتا ہے کہ وہ نماز میں ادغام کی قراءت مکروہ تصور کرتا تھا۔ اس طرح پر ادغام کے بارے میں تین قول حاصل ہو گئے ہیں۔
تذنیب۔ دونوں مذکورہ بالا قسموں کے ساتھ ایک اور قسم بھی ملحق کی جاسکتی ہے اور وہ ایسی قسم ہے کہ جس کے کسی میں اختلاف کیا گیا ہے یعنی نون ساکن اور تنوین کے احکام اور ان دونوں کے چار احکام ہیں۔ اظہار ادغام اقلاب اور اخفاء۔ اظہار کی نسبت تمام قاریوں کا یہ قول ہے کہ وہ حروف حلق کے قریب آنے کی حالت میں ہوگا اور حروف حلق چھ ہیں۔ ہمزہ۔ ہاء۔ عین۔ حاء۔ غین اور خاء اور اُس کی مثالیں یہ ہیں یناون۔ من آمن۔ فانہار۔ من ہاید۔ جرف ہار۔ انعمت۔ من عمل۔ عذاب۔ عظیم۔ وانحر۔ من حکیم حمید۔ فسیغضون۔ من غلی۔ الہ غیرہ۔ والمنحنقة۔ من خیر۔ قوم خصمون اور بعض قاری خاء اور غین کے نزدیک اخفاء کرتے ہیں اور ادغام چھ حرفوں میں آتا ہے۔ دو حرف جن میں غنہ نہیں ہوتا یعنی لام اور رے۔ مثلاً فان لم تفعلوا۔ ہدی للمتقین۔ من ربهم اور ثمرۃ رزقا اور چار حرف جن میں غنہ پایا جاتا ہے اُن کے ساتھ بھی نون ساکن اور تنوین کا ادغام ہوتا ہے یعنی نون۔ میم۔ ے اور واو کے ساتھ مثلاً عن نفس۔ خطۃ لغفر۔ من مال۔ مامن وال اور عذ و برق یجعلون اور اقلاب صرف ایک ہی حرف کے نزدیک آنے کی حالت میں ہوتا ہے اور وہ حرف ”ب“ ہے جیسے البہم۔ من بعدہم اور صم بکم کہ مخفی کر کے پڑھی جاتی ہے اور اخفاء باقی ماندہ

حروف (تہجی) کے نزدیک آنے کی حالت میں کیا جاتا ہے جو پندرہ ہیں اور بتفصیل ذیل: ت۔ ث۔ ج۔ د۔ ذ۔ ز۔ س۔ ش۔ ص۔ ض۔ ط۔ ظ۔ ف۔ ق اور ک اور ان کی مثالیں یہ ہیں۔ کنتم۔ من باب۔ جنات تجری۔ والانشی من ثمرۃ۔ قولاً ثقیلاً۔ انجیتنا۔ ان جعل۔ خلقاً جدیداً۔ انداداً۔ ان دعوا۔ کاسادہاقاً۔ اندرتہم۔ من ذهب۔ وکیلاً ذریۃ۔ تنزیل من زوال۔ صعیداً زلقاً۔ الإنسان من سوء۔ رجلاً سالماً۔ انشرہ۔ ان شاء۔ غفور شکر۔ الانصار۔ ان صدوکم۔ جمالات۔ صفر۔ منضود۔ من ضل۔ وکلاً ضربنا۔ المقنطرة۔ من طین۔ صعیداً طیباً۔ ينظرون من ظہیر۔ ظلاً ظلیلاً۔ فانفلق۔ من فضله۔ خالداً فیہا۔ انقلبوا۔ من قرار۔ سمیع قریب۔ المنکر اور من کتاب کریم اور اخفاء اس حالت کو کہتے ہیں جو ادغام اور اظہار کے مابین ہوتی ہے اور اس کے ساتھ غنہ کا ہونا لا بدی ہے۔

بتیسویں نوع

مد اور قصر

اس نوع میں بھی قاریوں کی ایک جماعت نے مستقل کتابیں تصنیف کر دی ہیں اور اس کی اصل وہ حدیث ہے جس کو سعید بن منصور نے اپنے سنن میں روایت کیا ہے کہ ”حدثنا شہاب بن حراش۔ حدثنی مسعود بن یزید الکندی۔ قال ابن مسعود ایک شخص کو قراءت سکھا رہے تھے۔ اس نے کہیں پڑھا ”انما الصدقات للفقراء والمساکین“ ارسال کے ساتھ ابن مسعود نے یہ سن کر کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ مقام مجھ کو یوں نہیں پڑھایا ہے“۔ اس شخص نے دریافت کیا۔ پھر اسے ابا عبد الرحمن رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے تم کو اس کی قراءت کس طرح بتائی ہے؟“ ابن مسعود نے جواب دیا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے اس کی قراءت ”انما الصدقات للفقراء والمساکین“ بتائی ہے لہذا تم اس کو مد دے کر پڑھو“۔ یہ حدیث نہایت اچھی اور قابل قدر ہے اور اس کو مد کے بارے میں حجت اور نص قرار دے سکتے ہیں۔ اس کے اسناد کے تمام راوی ثقہ ہیں اور طبرانی نے اس کو اپنی کتاب الکبیر میں روایت کیا ہے۔

مد۔ اس زیادتی (کشش صوت) کا نام ہے جو صرف مد میں طبعی کشش صوت کے علاوہ مطلوب ہوتی ہے اور طبعی کشش صوت وہ ہے جس سے کم پر صرف مد ذاتی طور سے بھی قائم نہیں ہو سکتا اور قصر اس زیادتی کو چھوڑ کر مد طبعی کو علی حالہ قائم رکھنے کا نام ہے۔ حرف مد تین ہیں۔ (۱) الف مطلقاً۔ (۲) واو ساکن جس کا ماقبل مضموم ہو۔ (۳) ی ساکن جس کا ماقبل مکسور ہو مد کا سبب لفظی ہوتا ہے یا معنوی۔ لفظی سبب ہمزہ یا سکون کا آنا ہے۔ ہمزہ حرف مد سے قبل اور بعد دونوں حالتوں میں آتا ہے۔ ماقبل آنے کی مثالیں آدم۔ رآی۔ ایسمان۔ خاطئین۔ اوتو اور المؤودة ہیں اور بعد میں آنے والا ہمزہ اگر حرف مد کے ساتھ ایک ہی کلمہ میں ہوگا تو وہ ہمزہ متصل ہوگا مثلاً اولئیک۔ شاء اللہ۔ السواى۔ من سوء اور یضیٰ اور اگر یہ صورت ہوگی کہ حرف مد ایک کلمہ کے آخر میں ہو اور ہمزہ دوسرے کلمہ کے شروع میں تو پھر وہ منفصل ہوگا جیسے بِنَمَّا اُنزِل۔ یَا اَیُّهَا۔ قَالُوا آمَنَّا۔ اَمْرُهُ اِلَى اللّٰهِ۔ فِیْ اَنْفُسِکُمْ اور بے الا الفاسقین اور ہمزہ کی وجہ سے مد آنے کی وجہ سے یہ کہ حرف مد خفی ہوتا ہے اور ہمزہ دشوار اس لئے حرف خفی میں زیادتی کر دی جاتی ہے تاکہ اس کی وجہ سے دشوار حرف خفی

زبان سے ادا کرنے میں آسانی پیدا ہو جائے اور اُس کے نطق پر قدرت حاصل ہو سکے اور سکون یا لازمی ہوتا ہے یعنی وہ جو اپنی دونوں حالتوں (اول کلمہ اور وسط میں پڑنے) میں متغیر نہیں ہوتا جیسے الضالین۔ دابة اور آلم۔ اتحاجونی اور یا عارضی یعنی وقف وغیرہ کی وجہ سے لاحق ہو جاتا ہے۔ مثلاً العباد۔ الحساب۔ نستعین۔ الرحیم اور یوقنون بحالت وقف اور فیہ ھدی۔ قال لھم اور یقول ربنا بحالت ادغام اور سکون کی وجہ سے مد ہونے کی یہ علت ہے کہ دو ساکن حروف کو باہم جمع کر سکنے کی قدرت حاصل ہو سکے۔ اس لئے گویا وہ حرکت کا قائم مقام ہے۔ ہمزہ متصل اور ذی الساکن لازم کی دونوں قسموں کو مد دینے پر تمام قاریوں کا اتفاق ہے گو مقدار مد میں اختلاف بھی کیا ہے لیکن ان کو مد ضرور دیتے ہیں مگر دو آخری قسموں یعنی ہمزہ منفصل اور ذی الساکن عارضی کی مد اور قصر میں قاریوں کے مابین اختلاف ہے۔ ہمزہ متصل کے مد میں جمہور کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اُس کو بغیر آواز کی بدنمائی کے ایک ہی اندازہ پر اشباع کے ساتھ کھینچیں اور کچھ لوگوں نے اس میں بھی مد ہمزہ منفصل کی طرح ایک دوسرے سے بڑا ند ہونا مانا ہے چنانچہ حمزہ اور ورش مد طویٰ کرتے ہیں۔ عاصم ان کی نسبت سے کم مد صوت کرتا ہے اور اس سے گھٹ کر ابن عامر۔ کسائی اور خلف کا مد ہے۔ اور سب سے کمتر مد صوت ابی عمرو اور باقی ماندہ قاریوں نے کیا ہے اور بعض قاریوں کا قول ہے کہ نہیں مد ہمزہ متصل کے صرف دو مرتبے ہیں (۱) طویٰ مذکورہ بالا لوگوں کا مد اور وسطی باقی ماندہ قاریوں کا مد جن کا نام نہیں لیا گیا اور مد ذی الساکن جس کو مد عدل بھی کہتے ہیں کیونکہ وہ ایک حرکت کے معادل ہوتا ہے اُس کی نسبت بھی جمہور نے یہی رائے قرار دی ہے کہ ایک مقررہ اندازہ پر بلا افراط کے اس کا مد کرنا چاہئے اور بعض لوگوں نے اُس میں بھی تفاوت مانا ہے۔ مد منفصل کے کئی نام رکھے جاتے ہیں جو مع وجہ تسمیہ یہ ہیں (۱) مد الفصل یوں کہ وہ دو کلموں کے مابین جدا کیا جاتا ہے۔ (۲) مد البسط بوجہ اس کے کہ وہ دو کلموں کے مابین مبسوط ہوتا ہے۔ (۳) مد الاعتبار۔ اس واسطے کہ اس کی وجہ سے دو کلمے ایک ہی کلمہ تصور کئے جاتے ہیں۔ (۴) مد حرف بحرف۔ یعنی ایک کلمہ کا دوسرے کلمہ کو مد کرنا اور (۵) مد جائز۔ اس لئے کہ اُس کے مد اور قصر میں اختلاف ہے اور اُس کے مد کی مقدار میں اتنی مختلف عبارتیں آئی ہیں کہ اُس سب کا ضبط اور یاد کر سکرنا غیر ممکن ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ مد منفصل کے سات مرتبے ہیں۔ اول قصر یعنی عارضی مد کو حذف کر کے صرف ذات حرف مد کا بغیر کسی زیادتی کے اپنی حالت پر باقی رکھنا۔ اور یہ مد منفصل کی نوع میں خاص کر ابی جعفر۔ ابن کثیر اور ابی عمرو نے مانا ہے اور جمہور بھی اسی بات کے قائل ہیں۔ دوم قصر سے تھوڑا سا بڑھا ہوا مد۔ اس کا اندازہ دو الفوں کے برابر کیا گیا ہے اور بعض قاریوں نے اس کی مقدار ایک اور نصف الف (۲/۱ الف) مانی ہے۔ یہ مرتبہ ابی عمرو کے نزدیک متصل اور منفصل دونوں میں ہے اور صاحب التیسیر نے اس کو بیان کیا ہے۔ سوم۔ دوسرے مرتبہ سے کچھ بڑھ کر اور یہ مرتبہ تمام لوگوں کے نزدیک توسط کا ہے۔ اس کا اندازہ تین الف۔ بقول بعض ڈھائی اور بعقول بعض دو ہی الفوں کے برابر (اس اعتبار سے کہ اُس کا ما قبل ڈیڑھ الف کے برابر تھا) قرار دیا گیا ہے اور اس کو ابن عامر اور کسائی دونوں مذکورہ بالا قسموں میں صحیح مانتے ہیں اور یہ بات صاحب التیسیر نے بیان کی ہے۔ چہارم مرتبہ سوم سے قدرے بڑھ کر اور اُس کا اندازہ باختلاف اقوال چار۔ ساڑھے تین اور تین الفوں کے برابر بلحاظ اپنے سے ما قبل والے مرتبہ کے اختلاف کے قرار دیا گیا ہے۔ اس مرتبہ کو عاصم نے دونوں قسموں میں مانا ہے اور مصنف تیسیر اس کے نقل کرتا ہے۔ پنجم۔ چوتھے مرتبہ سے بھی کسی قدر بڑھا ہوا مد۔ اس کے اندازہ میں بھی مختلف قول پانچ۔ ساڑھے

چار اور چار الفوں کے برابر ہونے کی بابت آئے ہیں۔ کتاب تیسیر کا مصنف کہتا ہے کہ یہ مرتبہ حمزہ اور ورش دونوں نے صرف منفصل کی نوع میں جانا ہے۔ ششم۔ پانچویں مرتبہ سے بالاتر۔ ہذلی نے اس کا اندازہ (دریں حالت کہ اس سے قبل کا مرتبہ چار الفوں کے برابر مانا جائے) پانچ الفوں کے مساوی کیا ہے اور اس مرتبہ کو حمزہ کی طرف منسوب بتایا ہے۔ ہفتم۔ افراط کا مرتبہ۔ ہذلی نے اس کا اندازہ چھ الفوں کے برابر کیا ہے اور بیان کیا ہے کہ ایسا مد ورش کا معمول بہا تھا۔ ابن الجزری کہتا ہے مراتب مد کے اندازہ لگانے میں الفوں کی تعداد سے کام لینا کوئی تحقیقی امر نہیں بلکہ یہ اندازہ محض لفظی ہے۔ کیونکہ کم سے کم مرتبہ یعنی قصر پر اگر تھوڑی سی برائے نام بھی زیادتی کر دی جائے تو وہ مرتبہ دوم ہو جائے گا اور یہی تدریجی ترقی بالاترین مرتبہ تک چلی جائے گی مد سکون عارضی میں ہر ایک قاری نے مد۔ توسط اور قصر تینوں وجوہ جائز رکھی ہیں اور یہ تمام وجوہیں تخیل کی ہیں۔

مد کا معنوی سبب نفی میں مبالغہ کرنے کا قصد ہے۔ اہل عرب اس کو بہت قوی اور مقصود بالذات سبب مانتے ہیں لیکن قاریوں نے اس سبب کو لفظی سبب کی نسبت سے کمزور مانا ہے۔ اس قسم کے مدات میں سے ایک مد تعظیم ہے جیسے لا اِلهَ اِلَّا هُوَ۔ لا اِلهَ اِلَّا اللّٰهُ اور لا اِلهَ اِلَّا انت میں اور الاصحاب سے مد حمزہ منفصل کا قصر انہی معنوں میں وارد ہوا ہے۔ یعنی الاصحاب مد حمزہ منفصل میں قصر کرنے سے تعظیم کے معنی مراد لیتے ہیں اور اس مد کا نام مد مبالغہ رکھا جاتا ہے۔ ابن مہران کتاب المدات میں بیان کرتا ہے ”اس کا نام مد مبالغہ اس واسطے رکھا گیا ہے کہ اس کی کشش کا مقصود ماسوائے اللہ کی الوہیت کے انکار میں حد درجہ کا مبالغہ کرنا ہے اور یہ اہل عرب کا ایک معروف و مشہور طریقہ ہے کہ وہ دعائے استغاثہ (فریاد) اور مبالغہ کے وقت جس چیز کی نفی کرنا چاہیں اُسے مد کے ساتھ زبان سے ادا کرتے ہیں اور بے اصل شے کو بھی اُسی علت سے مد دیا کرتے ہیں“۔ ابن الجزری کہتا ہے حمزہ نے اُس لا میں جو تبرہ کے واسطے آئی ہے نفی کا مبالغہ کرنے کے لئے ایسا مد کیا ہے۔ جیسے لا ریب فیہ۔ لا شے فیہا۔ لا مَرَدُّ لَہ اور لا جَوَمَ میں مبالغہ نفی کے بارے میں مد کی مقدار بہت اوسط درجہ کی ہوتی ہے یعنی وہ اشباع کی حد تک نہیں پہنچتا کیونکہ اس کا سبب ہی ضعیف ہے۔ اس بات پر ابن القضاع نے زور دیا ہے اور گاہے مد کے دونوں لفظی اور معنوی سبب ایک ہی جگہ جمع ہو جاتے ہیں جیسے لا اِلهَ اِلَّا اللّٰهُ۔ لا اکراہ فی الدّٰین اور لا اِثمَ عَلَیْہِ میں۔ ایسے موقعوں پر حمزہ نے اشباع کے ساتھ ویسا ہی مد کیا ہے جیسا کہ اُس کے اصل میں حمزہ کی وجہ سے مد ہوتا تھا۔ اور اس نے معنوی سبب کو اس لئے بیکار بنا دیا کہ قوی سبب کو عمل دینے کے بعد ضعیف سبب کا بیکار کر دیا جانا یقینی تھا۔

قاعدہ۔ جس وقت مد کا سبب متغیر ہو جائے اس وقت دو باتیں جائز ہوتی ہیں۔ اصل کے لحاظ سے مد دینا اور لفظ کے دیکھتے ہوئے قصر کرنا۔ اس کا کچھ خیال نہ کیا جائے گا کہ سبب کیا تھا حمزہ یا سکون اور نہ اس کی کوئی پرواہ کی جائے گی کہ حمزہ کا تغیر بین بین کی صورت میں ہوا ہے یا ابدال اور حذف کا تغیر اس پر طاری ہو گیا ہے اور ان تغیرات کے علاوہ باقی تغیرات میں مد کا قائم رکھنا اولیٰ ہے کیونکہ اس کا اثر متغیر ہو گیا ہے مثلاً هُوَ لَا اِثمَ عَلَیْہِ ان کنتم قالون اور البز ی کی قراءت میں اور جس جگہ حمزہ کا اثر بالکل جاتا ہی رہا ہو وہاں قصر کرنا چاہئے مثلاً ”ہا“ ابی عمرو کی قرأۃ میں۔

قاعدہ۔ جہاں دو سبب قوی اور ضعیف جمع ہوں گے اُس جگہ اجماعاً قوی سبب پر عمل کیا جائے گا اور کمزور سبب کو بیکار

بنادیا جائے گا اس اصل قاعدہ پر بہت سی شاخیں نکلتی ہیں کہ منجملہ ان کے ایک وہی سابقہ فرع لفظی اور معنوں سببوں کی اجتماع کی تھی اور دوسری فرع جیسے جساؤ اباہم اور رأی ایدہم کہ اگر ان کو ورش کی قراءت کے مطابق پڑھا جائے تو ان میں بجز اشباع کے قصر اور توسط کبھی جائز نہ ہوگا کیونکہ یہاں پر دو سببوں میں سے قوی ترین سبب پر عمل کیا جائے گا جو ہمزہ کی وجہ سے مد کرنا ہے۔ لیکن اگر جساؤ اور رأی پر وقف کر دیا جائے تو پھر تینوں وجہیں جائز ہوں گی جس کا سبب یہ ہے کہ ہمزہ حرف مد پر مقدم ہے اور حرف مد کے بعد ہمزہ ہونے کا سبب جو مد کا متقاضی تھا وہ چاتا رہا۔

فائدہ: ابو بکر احمد بن الحسین بن مہران نیشاپوری کہتا ہے ”قرآن کے مدات دس وجوہ پر ہوتے ہیں (۱) مد الحجز اور یہ مد جائز ہے جیسے اَنْذَرْتَهُمْ۔ اَنْتَ قُلْتَ۔ اِذَا مِتْنَا۔ اور اَلْقَى الذِّكْرَ کیونکہ یہاں پر دو ہمزہ کے مابین ایک رکاوٹ داخل کر دی گئی ہے ورنہ اہل عرب دو ہمزوں کو ایک جگہ جمع کرنا ثقیل تصور کرتے ہیں اور حاجز (رکاوٹ) کی مقدار بالا جماع ایک پورے الف کے برابر ہے کہ اُس سے واقعی رکاوٹ حاصل ہوتا ہے۔ (۲) مد العدل۔ ہر ایک ایسے مشدد حرف میں ہوتا ہے جس کے قبل کوئی مد اور لین کا حرف ہو اور اُس کا نام مد لازم مشدد بھی رکھا جاتا ہے۔ مثلاً ”الضَّالِّينَ“ کیونکہ یہ مد ایک حرکت کا معادل ہے یعنی روک بننے میں حرکت کا قائم مقام ہوتا ہے (۳) مد السکین مثلاً اولئک۔ اور الملئکۃ تمام ایسے مدات جن کے بعد ہمزہ آتا ہے کیونکہ یہاں پر مد محض اس واسطے لایا گیا ہے کہ اُس کے ذریعہ سے ہمزہ کی تحقیق ہو سکے اور اُس کے اپنے مخرج سے ادا کئے جانے میں آسانی حاصل ہو۔ (۴) مد بسط۔ اس کو مد الفصل بھی کہتے ہیں جیسے: ”بِسْمِ الْاَنْزِلِ“ میں ہے اور اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ مد دو متصل کلموں میں پھیلتا ہے۔ (۵) مد روم جیسے ”هَآ اَنْتُمْ“ میں کہ یہاں اَنْتُمْ کے ہمزہ کا روم کرتے ہیں اور اُس سے مخفی یا بالکل ترک نہیں کر دیتے بلکہ اسے ملین کرتے ہیں اور اُس کی جانب اشارہ کر دیتے ہیں اور یہ مد اس شخص کے مذہب پر ہوتا ہے جو ”هَآ اَنْتُمْ“ کو ہمزہ منفصل کے اعتبار سے مد نہیں دیتا اور مد روم کی مقدار ڈیڑھ الف کے برابر ہے۔ (۶) مد الفرق۔ جیسے ”اَلَا نَ“ میں کیونکہ اس مد کے ذریعہ سے استفہام اور خبر کے مابین فرق کیا جاتا ہے اور اس کی مقدار بالا جماع ایک پورے الف کے برابر ہے پھر اگر الف کے مابین کوئی حرف مشدد ہو تو ایک اور الف زیادہ کر دیا جائے گا تاکہ اُس کے ذریعہ سے ہمزہ کی تحقیق ہو سکے۔ مثلاً ”الَّذَاکِرِیْنَ اللّٰہَ“ میں۔ (۷) مد البیۃ۔ جیسے مَآءٌ۔ دَعَا۔ نَدَاءٌ اور زکریاء میں کیونکہ یہاں اسم مد پر مبنی ہے تاکہ اُس میں اور اسم مقصور میں فرق معلوم ہو سکے۔ (۸) مد المسالغۃ جیسے لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ میں۔ (۹) مد البدل من الہمزہ جیسے آدم۔ آخر۔ اَمِنْ میں اور اس کی مقدار بالا جماع ایک پورے الف کے برابر ہے اور (۱۰) افعال مدودہ میں آنے والا اصلی مد۔ جیسے ”جَسَاءٌ۔ شَاءٌ“ اور اس مد اور مد البیۃ میں یہ فرق ہے کہ وہ اسمائے مقصورہ و مدودہ کے مابین فرق امتیازی کی غرض سے مد پر مبنی ہوئے ہیں اور افعال مدودہ کے مد اصل فعلوں میں خاص معانی کے لئے لائے گئے ہیں۔“

تینتیسویں نوع

تخفیف ہمزہ

چونکہ مخرج اور تلفظ دونوں باتوں میں ہمزہ نہایت ثقیل اور دشواری سے ادا ہونے والا حرف ہے۔ اس لئے اہل عرب نے اُس کے ادا کرنے اور زبان کو اس کے تلفظ کے ساتھ قائم بنانے میں طرح طرح کے تخفیف سے قائم لیا ہے۔ یوں تو تمام اہل عرب تخفیف ہمزہ کرتے تھے مگر قریش کے لوگ اور ملک حجاز کے لوگوں کو اس کی بے حد تخفیف مد نظر تھی۔ چنانچہ یہی سبب ہے کہ ہمزہ کی تخفیفیں اکثر اہل حجاز ہی کے طریقوں سے وارد ہوئی ہیں۔ مثلاً ابن کثیر کی قراءت ابن فلیح کی روایت سے اور نافع کی قرأۃ ورش کی روایت سے اور ابی عمرو کی قراءت کہ ان قراءتوں کے ماخذ خاص حجاز کے لوگ ہیں۔ ابن عدی نے موسیٰ بن عبیدہ کے طریق پر بواسطہ نافع ابن عمر سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمزہ کو ادا کیا اور نہ ابو بکرؓ نے اور عمرؓ نے اور نہ خلفاء نے جزیں نیست کہ ہمزہ کا تلفظ بدعت ہے اور لوگوں نے خلفاء کے بعد یہ نئی بات نکال لی ہے۔“ ابو شامہ کہتا ہے ”اس حدیث کو حجت نہیں قرار دیا جاسکتا اور موسیٰ بن عبیدہ الیزیدی فن حدیث کے اماموں کے نزدیک ضعیف ثابت ہوا ہے۔“ میں کہتا ہوں اور اسی طرح وہ حدیث بھی حجت بنانے کے قابل نہیں ہو سکتی جس کو حاکم نے مستدرک میں حمران بن اعین کے طریق پر بواسطہ ابی الاسود الدولی۔ ابی ذرؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا ”ایک اعرابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور اُس نے کہا ”یا نبی اللہ“ رسول پاکؐ نے یہ سن کر فرمایا ”لَبَّيْتُ نَبِيَّ اللَّهِ“ (ہمزہ کے ساتھ) وَلَكِنْ نَبِيَّ اللَّهِ“ (بغیر ہمزہ) ذہبی کہتا ہے۔ یہ حدیث منکر ہے اور حمران رافضی اور غیر معتبر ہے۔“

ہمزہ کے احکام تو بہت ہیں اور اُن کا احاطہ بجز ایک مجلد کتاب کے ہو نہیں سکتا۔ مگر ہم مختصر کتاب کے حسب حال جو کچھ یہاں بیان کر سکتے ہیں وہ یہ ہیں۔ تحقیق ہمزہ کی چار قسمیں ہیں۔ اول۔ اُس کی حرکت نقل کر کے اُس سے قبل کے حرف ساکن کو دی جاتی ہے اور اس حالت میں وہ ہمزہ تلفظ سے ساقط ہو جاتا ہے۔ جیسے قد افلح میں ذال کو فتح دے کر نافع نے ورش کے طریق سے اس کی یونہی قراءت کی ہے اور یہ قاعدہ اُس مقام پر نافذ ہوتا ہے جہاں حرف ساکن صحیح بعد میں آیا ہو اور ہمزہ پہلے آگیا ہو اور اصحاب یعقوب نے ورش کی روایت سے ”كِتَابِيهِ“ اِنِّي ظَنَنْتُ ”کو مستثنیٰ کیا ہے کیونکہ اس میں (خلاف دستور) حرف ”ہ“ کو ساکن بنا کر ہمزہ کو ثابت رکھا گیا ہے باقی لوگوں نے تمام قرآن میں اُس کی تحقیق اور اسکان کیا ہے۔ دوم ابدال یعنی ہمزہ ساکن کو حرکت ماقبل کے ہم جنس حرف مد کے ساتھ بدل دینا مثلاً فتح کے بعد الف سے جس طرح وَأَمْرًا هَلَكَ میں اور ضمہ کے بعد واد سے جس طرح يُؤْمِنُونَ میں اور کسرہ کے بعد یے سے مثلاً جَنَّتْ میں ابو عمرو اس کی

قراءت یونہی کرتا ہے عام اس سے کہ ہمزہ فائے کلمہ ہو یا عین کلمہ یا لام کلمہ۔ مگر اس صورت میں ابدال نہیں کیا جاتا جب کہ ہمزہ کا سکون بوجہ جزم کے ہو۔ جیسے تنسأھا اور ارجبہ یا وہاں پر ہمزہ کا ترک کرنا بہت ہی ثقیل ہو جس طرح سورۃ الاحزاب میں ”توؤی الیک“ ہے یا ہمزہ کا ثابت رکھنا التباس میں ڈالتا ہو مثلاً ”دیا“ سورۃ مریم میں۔ لیکن اگر ہمزہ متحرک ہو تو پھر اُس کے ثابت رکھنے میں کوئی اختلاف ہی نہیں مثلاً ”یوڈہ“ میں۔ سوم ہمزہ اور اس کی حرکت کے مابین تسہیل کرنا۔ اس حالت میں اگر دو ہمزے فتح میں متفق ہو جائیں تو الحرمیاں۔ ابو عمرو اور ہشام۔ دوسرے ہمزہ کی تسہیل کرتے ہیں اور ورش اُس کو الف سے بدلتا ہے۔ ابن کثیر ہمزہ سے پہلے الف کو داخل نہیں کرتا اور قانون۔ ہشام اور ابو عمرو اس کے قبل الف کو داخل کرتے ہیں اور مذکورہ فوق قاریوں کے علاوہ سات اماموں میں سے باقی لوگ اُس کو ثابت رہنے دیتے ہیں۔ لیکن اگر دو ہمزے فتح اور کسرہ کی مختلف حرکتیں رکھتے ہوں تو الحرمیاں اور ابو عمرو نے دوسرے ہمزہ کی تسہیل کی ہے اور قانون اور ابو عمرو نے اس سے پہلے الف بھی داخل کیا ہے مگر باقی قراء اس کی تحقیق کرتے ہیں دو ہمزوں کی حرکت میں فتح اور ضمہ کا اختلاف ہو جیسا کہ قل اوبسکم۔ او نزل علیہ الذکر اور اولقی کی صرف تین مثالوں میں ہے تو یہاں پر تینوں مذکورہ سابق قاری ہمزہ ثانی کی تسہیل کرتے ہیں۔ قانون کی اُس کے قبل الف داخل کرتا ہے اور باقی قراء ہمزہ دوم کی تحقیق کرتے ہیں۔ الدانی کا قول ہے ”صحابہ نے دوسرے ہمزہ کو واؤ لکھ کر تسہیل کا اشارہ کیا ہے چوتھا قاعدہ ہمزہ کو بلا نقل حرکت ساقط کر دینے کا ہے۔ اس قاعدہ کے مطابق اس کی قراءت ابو عمرو نے کی ہے اُس حالت میں جب کہ وہ دونوں ہمزے حرکت میں متفق اور دو کلموں میں واقع ہوں تو اگر وہ دونوں کسرہ کی حرکت میں ایک سے ہوں گے جیسے ”هؤلاء ان کنتم“ میں ورش اور قبل دوسرے ہمزہ کو یائے ساکن کی طرح پڑھتے ہیں اور قالون اور بزی پہلے ہمزہ کو یائے ساکن کی طرح ادا کرتے ہیں۔ ابو عمرو اس کو ساقط کر دیتا ہے باقی قراء اس کو ثابت رکھتے ہیں۔ پھر اگر اُن دونوں ہمزوں کا حرکت فتح میں اتفاق ہو۔ جیسے ”جاء اجلهم“ میں ہے تو ورش اور قبل دوسرے ہمزہ کو حرف مدہ کی طرح قراءت کرتے ہیں اور تین قاری پہلے ہمزہ کو ساقط کر دیتے ہیں باقی قراء ہمزہ کو ثابت رکھتے ہیں یا دونوں متحرک ہمزوں کا اتفاق ضمہ کی حرکت میں ہوگا جس طرح ”اولیاء اولئک“ کی صرف ایک مثال میں ہے۔ اس حالت میں ابو عمرو پہلے ہمزہ کو ساقط کر دیتا ہے۔ قالون اور بزی اُسے واو مضموم کی طرح ادا کرتے اور دیگر دو قاری دوسرے ہمزہ کو واو ساکن کی طرح ادا کرتے ہیں اور باقی قراء ہمزہ کی تحقیق کرتے ہیں۔ پھر اس کے بعد قاریوں کا ساقط ہونے والے ہمزہ میں اختلاف ہے کہ پہلا ہمزہ ساقط ہوگا یا دوسرا۔ ابی عمرو سے پہلے ہمزہ کو ساقط کرنا مروی ہے اور خلیل نحوی دوسرے ہمزہ کو ساقط کرتا ہے اور اس اختلاف کا فائدہ مد کی حالت میں ظاہر ہوتا ہے اس لئے کہ پہلا ہمزہ ساقط کیا جائے تو بد متصل ہوگا اور دوسرا ہمزہ ساقط کریں تو بد متصل قرار پائے گا۔

۱۔ ابدال کے ساتھ

۲۔ آسانی پیدا کرنا۔

چونتیسویں نوع

قرآن کے تحمل (اٹھانے) کی کیفیت

قرآن کا حفظ کرنا امت پر فرض کفایہ ہے اور اس امر کی تصریح جرجانی نے اپنی کتاب الشافی اور العبادی وغیرہ میں کی ہے۔ الجوبنی کا قول ہے اور حفظ قرآن کے فرض کفایہ ہونے میں یہ راز رکھا گیا ہے کہ اُس کے تواتر کی تعداد منقطع نہ ہونے پائے اور اس طرح پر قرآن کریم تبدیل و تحریف سے محفوظ رہے اس لئے اگر مسلمانوں کا ایک گروہ یہ فرض ادا کرتا رہے گا تو باقی لوگ اس ذمہ داری سے بری کر دیئے جائیں گے ورنہ سب کے سب قرآن کی حفاظت نہ کرنے کے جرم میں ماخوذ بنیں گے۔ قرآن کی تعلیم بھی فرض کفایہ ہے اور وہ بہترین قرب ہے کیونکہ حدیث صحیح میں آیا ہے۔ ((خَيْرُكُمْ مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ وَعَلَّمَهُ)) اہل حدیث کے نزدیک تحمل کی صورتیں حسب ذیل ہیں۔ شیخ کی زبان سے روایت کے الفاظ سننا۔ شیخ کے سامنے خود پڑھنا شیخ کے روبرو دوسرے قاری کے ساتھ شریک سماعت ہونا۔ مناؤلہ یعنی ایک دوسرے سے لینا۔ اجازت یعنی سند حاصل کرنا۔ مکاتبت یعنی شیخ کا طالب علم کے لئے اپنی مسموع روایتوں کو لکھ دینا یا لکھا دینا۔ عرضیہ یعنی شیخ کے سامنے لکھی ہوئی حدیث کو پیش کر کے پڑھنا اور سننا اور وجادۃ یعنی شیخ کی خاص کتابت سے کوئی حدیث معلوم کرنا بشرطیکہ اُس کے دستخط اچھی طرح پہچانتا ہو۔ مگر فن قراءت میں بجز پہلی دو صورتوں کے اور کوئی صورت نہیں آ سکتی جس کی وجہ اگلے بیانات سے ظاہر ہوگی۔

شیخ کے روبرو قراءت کرنے (پڑھنے) کا دستور سلف سے لے کر خلف تک برابر مروج چلا آتا ہے مگر قرآن کی قراءت بھی خاص شیخ کی زبان سے سن کر یاد کرنے کا قول اس مقام پر محض احتمالی ہوگا کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے تو بے شک قرآن کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی زبان مبارک سے سن کر سیکھا تھا لیکن قاریوں میں سے کسی ایک کا بھی اُسے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یوں حاصل کرنا ثابت نہیں ہوتا اس بارے میں منع کا آنا اس لئے ظاہر ہے کہ یہاں پر کیفیت ادا مقصود ہے اور ایسا ہو نہیں سکتا کہ ہر شخص شیخ کی زبان سے سن کر قرآن کو اسی ہیئت پر ادا بھی کر سکے جس طرح شیخ کے ادا کرنے کا طریقہ ہے حدیث میں اس بات کی یوں خصوصیت نہیں ہوتی کہ اُس میں معنی یا لفظ کا یاد کر لینا مقصود ہوتا ہے مگر نہ اُن کی ہیئتوں کے ساتھ جن کا قرآن میں اعتبار کیا جاتا ہے صحابہ کی فصاحت اور انکی سلیم الطبعی اُن کو قرآن کے اسی طرح ادا کرنے پر قادر بناتی تھی جس طرح انہوں نے رسول پاک کی زبان سے سنا تھا اور اُن کی یہ وجہ بھی تھی کہ قرآن کا

اتم میں سے اچھا وہ ہے جو قرآن کو سیکھے اور اُسے سکھائے

۲۔ اٹھانا سیکھنا

نزول خاص اُن کی زبان میں ہوا تھا۔ شیخ کے روبرو قرآن پڑھنے کی دلیل اس امر سے بھی ملتی ہے کہ ہر سال ماہ رمضان المبارک میں حضرت سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم نازل شدہ قرآن جبریلؑ کو سنایا کرتے تھے اور اُن سے دُور فرمایا کرتے تھے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ جس وقت شیخ شمس الدین بن الجزری شہر قاہرہ (مصر) میں آئے تو اُن سے قراءت سیکھنے کے لئے خلق کا اتنا ازدحام ہوا کہ سمجھوں کے لئے الگ الگ وقت نکالنا مشکل کیا غیر ممکن بن گیا چنانچہ شیخ موصوف نے یہ طرز اختیار کیا کہ وہ ایک آیت پڑھتے اور تمام سننے والے ایک ساتھ اُسی آیت کا اعادہ کر دیتے تھے اور انہوں نے صرف اپنی قراءت پر اکتفا نہیں کیا۔ شیخ کے سامنے اُس حالت میں بھی پڑھنا جائز ہے جب کہ کوئی دوسرا شخص اُسی شیخ کے پاس الگ پڑھ رہا ہو مگر یہ شرط ہے کہ شیخ پر اُن تمام قاریوں کی حالت واضح رہے اور کسی کی قراءت اُس سے مخفی نہ رہ جائے۔ شیخ علم الدین سخاوی کے روبرو ایک ہی وقت میں مختلف جگہوں سے دو دو اور تین تین شخص الگ الگ قراءت کیا کرتے تھے اور شیخ مذکور ان میں سے ہر شخص کو جواب دیتے جاتے۔ اسی طرح شیخ کے دوسرے مشغلہ مثلاً نقل یا کتابت وغیرہ میں مصروف ہوتے ہوئے بھی اُس کے روبرو قراءت کی جاسکتی ہے اور اب رہی یہ بات کہ یادداشت سے قراءت کی جائے تو یہ کوئی شرط نہیں ہے بلکہ مصحف سے بھی قراءت کر لینا کافی ہے۔

فصل

قراءت کی کیفیتیں تین ہیں۔ اول تحقیق اور اُس کے معنی یہ ہیں کہ مد کے اشباع۔ ہمزہ کی تحقیق۔ حرکتوں کے اتمام۔ اظہار اور تشدیدوں کے اعتماد۔ حروف کی وضاحت اور اُن کے ایک دوسرے سے الگ کرنے اور ترتیل۔ سکتہ اور سنبھل کر پڑھنے کے ذرائع سے ایک حرف کو دوسرے حرف کی حد سے خارج بنانے اور بغیر کسی قصر۔ اختلاس اور محرک کو ساکن بنانے یا اُس کو مدغم کر دینے کے۔ وقف کے جائز مقاموں کا لحاظ رکھ کر ہر ایک حرف کو اُس کے پورے حق سے بہرہ ور بنایا جائے اور یہ بات زبان کے مانجھنے اور الفاظ کے درست کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ معلمین کو اس کا سیکھنا مستحب ہے مگر ساتھ ہی یہ خیال رکھنا بھی ضروری ہے کہ اس بارے میں حد سے آگے نہ بڑھیں اور یہ نہ کریں کہ حرکت سے حروف کی آواز پیدا کر لیں۔ رے کو مکرر بنادیں۔ ساکن کو متحرک کر لیں اور نون کے غنوں میں مبالغہ کر کے غنغنائے لگیں۔ چنانچہ امام حمزہ نے ایک شخص کو ان باتوں میں مبالغہ کرتے ہوئے سن کر اُس سے کہا تھا ”کیا تم اس بات کو نہیں جانتے کہ حد سے بڑھی ہوئی سفید رنگت کوڑھ ہو جاتی ہے اور بالوں میں زیادہ پیچ و تاب آنے سے وہ مرغولہ بن جاتے ہیں۔ اسی طرح قراءت کی حد سے آگے بڑھ جانے کی حالت میں قراءت بھی ٹھیک نہیں رہتی“ اور اسی طرح پر ایک کلمہ کے حروف میں فصل ڈالنے سے بھی احتراز لازم ہے جیسے کہ کوئی شخص ”نستعین“ کی ت پر اس دعویٰ سے کہ وہ ترتیل کر رہا ہے ایک بہت ہی نازک وقفہ کرے یہ ناجائز ہے۔ قرآنہ تحقیق کو تمام قاریوں میں سے صرف دو قاری حمزہ اور ورش پڑھتے ہیں اور الدانی نے اپنی کتاب التجوید میں ایک حدیث اس قرآنہ کے ثبوت میں روایت کی ہے جو مسلسل روایتوں کے ساتھ اُبی بن کعب تک پہنچی ہے اور ظاہر کرتی ہے کہ اُبی بن کعب نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قراءت تحقیق ہی سیکھی تھی۔ الدانی اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد کہتا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے مگر اس کے اسناد سب درست (مستقیم) ہیں۔

دوم قرأۃ الحدر (فتحہ حاء اور سکول دال وراء مہملہ کے ساتھ) ایسی قراءت کو کہتے ہیں جو تیزی اور ایک لفظ کو دوسرے لفظ میں مندرج کرنے کے ساتھ پڑھی جائے اور اُس کو قصر ساکن بنانے۔ اختلاس کرنے۔ بدل۔ ادغام کبیر اور تخفیف ہمزہ وغیرہ ایسے امور کے ساتھ جن کی صحیح طور سے روایت آئی ہے خفیف بنایا جائے لیکن اسی کے ساتھ اعراب کے ٹھیک رکھنے لفظوں کو سیدھی طرح ادا کرنے اور حروف کو اُن کی جگہوں پر برقرار رکھنے کا بھی لحاظ رہے اور یہ نہ کیا جائے کہ حرف مد کی کشش منقطع کر دیں۔ حرکات کا اکثر حصہ ظاہر ہونے سے دبا دیں۔ غنہ کی آواز کو بالکل اڑا دیں اور ان امور میں اس قدر کمی کریں کہ تلاوت کی صفت اور قراءت کی صحت ہی جاتی رہے۔ قرأۃ الحدر ابن کثیر اور ابی جعفر اور اُن لوگوں کا مذہب ہے جنہوں نے مد ہمزہ منفصل میں قصر روا رکھا ہے مثلاً ابی عمرو اور یعقوب وغیرہ۔

اور سوم تدویر یہ قسم دونوں مذکورہ بالا اقسام تحقیق اور حدر کے مابین توسط کرنے کا نام ہے اکثر آئمہ جنہوں نے ہمزہ منفصل کو مد کیا ہے اور اُس کو اشباع کے درجہ تک نہیں پہنچایا ہے اُن کا یہی مذہب ہے اور تمام قاریوں نے بھی اسی مذہب کو اختیار کیا ہے اور اہل ادا بھی اسی کو پسند کرتے ہیں۔

تنبیہ۔ ترتیل کا مستحب ہونا اس نوع کے بعد والی متصل نوع میں بیان ہوگا۔ ترتیل و تحقیق کے مابین جو کچھ فرق ہے اُس کا بیان بعض لوگوں نے یہ کیا ہے کہ قراءت تحقیق مشق اور زبان کو مانجھنے کے واسطے ہوتی ہے اور قرأۃ ترتیل کلام اللہ پر غور و فکر اور اُس سے مسائل کا استنباط کرنے کے لئے اس واسطے ہر ایک قرأۃ تحقیق ترتیل میں داخل ہے اور ہر ایک ترتیل کا تحقیق کے دائرہ میں داخل ہونا صحیح نہیں۔

فصل

قرآن کی تجوید ایک بے حد ضروری چیز ہے یہی سبب ہے کہ بہت سے لوگوں نے اس کے متعلق مستقل اور مبسوط کتابیں تصنیف کر ڈالی ہیں۔ منجملہ ایسے مصنفین کے ایک الدانی بھی ہے جس نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ”جودوا القرآن“ یعنی قرآن کو تجوید کے ساتھ پڑھو۔ قراء کہتے ہیں تجوید قراءت کا زیور ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ تمام حروف کو اُن کا پورا پورا حق دیا جائے اور اُن کو اُن کی ترتیب سے بہرہ ور بنایا جائے۔ حرف کو اس کے مخرج اور اصل کی طرف پھیرا جائے اور اس لطف و خوبی کے ساتھ اس کو زبان سے ادا کیا جائے کہ اس کی کامل ہیئت بلا کسی اسراف (زیادتی) اور بناوٹ کے نمایاں ہو سکے۔ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: ((مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَقْرَأَ الْقُرْآنَ غَضًا كَمَا أُنْزِلَ فَلْيَقْرَأْهُ عَلَى قِرَاءَةِ ابْنِ أُمِّ عَبْدِ اللَّهِ)) یعنی ابن مسعودؓ اور ابن مسعودؓ کو تجوید بہرہ وافی ملا تھا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ جس طرح مسلمانوں کے لئے قرآن کا معانی کا سمجھنا اور اُس کے احکام پر عمل کرنا عبادت اور فرض قرار دیا گیا ہے اُسی انداز سے ان پر قرآن کے الفاظ کا صحیح طور سے پڑھنا اور اس کے حروف کو اسی طرح پراوا کرنا بھی لازم اور فرض ہے جس طرح ان حروف کا ادا کرنا فن قراءت کے اماموں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک سند متصل کے

ساتھ

جو شخص قرآن کو اسی خوبی کے ساتھ پڑھنا چاہے جس طرح وہ نازل کیا گیا ہے تو اُس پر ابن ام عتبہ کی قرأۃ پر ہونا لازم ہے۔

ثابت کیا ہے۔ علماء نے بلا تجوید قراءت کو لحن (غلط خوانی) قرار دیا ہے اور لحن کی انہوں نے دو قسمیں قرار دی ہیں۔ جلی اور خفی لحن اس خلل کو کہتے ہیں جو الفاظ پر طاری ہو کر ان کو بدنما اور ابتر بنا دیتا ہے مگر لحن جلی کو معلوم کرنے میں علمائے قراءت اور دیگر لوگ بھی شریک ہوتے ہیں اور یہ اعراب کی غلطی ہے اور لحن خفی کو صرف فن قراءت کے عالم اور وہ امام دریافت کر سکتے ہیں جو اصول قراءت کو اس فن کے مشائخ سے سیکھ چکے ہیں اور ہر ایک حرف کے ادا کرنے کا طریقہ اہل اداء کی زبان سے سن کر معلوم کر چکے ہیں۔

ابن الجزری کہتا ہے ”تجوید میں منزل مقصود پر پہنچنے کے لئے مجھ کو اس سے بہتر کوئی طریقہ نہیں معلوم ہوتا کہ زبان کو خوب مانجھیں اور اچھی طرح ادا کرنے والے شخص سے جو لفظ سنیں اس کو بار بار تکرار کر کے زبان پر چڑھالیں اور تجوید کا قاعدہ۔ وقف۔ امالہ اور ادغام کی کیفیت معلوم کرنے اور ہمزہ۔ ترقیق اور تخمیم کے احکام جاننے اور مخارج حروف کو پہچاننے کی طرف راجع ہوتا ہے وقف۔ امالہ۔ ادغام اور ہمزہ کی تعریفیں اور ان کے احکام پہلے بیان ہو چکے ہیں اس لئے ان کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔ ترقیق کی بابت معلوم کرنا چاہئے کہ تمام حروف مستقلہ مرقق ہیں۔ ان کی تخمیم ہرگز جائز نہیں لیکن حرف لام مستثنیٰ ہے کیونکہ اسم اللہ میں فتح یا ضمہ دونوں حرکتوں کے بعد اجماعاً اس کی تخمیم روا ہے۔ یا ایک روایت میں حروف مطبقہ کے بعد بھی اس کی تخمیم کی جاتی ہے مگر حرف رے مضموم یا مفتوح کے بعد مطلقاً اس کی تخمیم نہیں ہوتی اور بعض حالتوں میں رے ساکن کے بعد بھی لام کو تخمیم کے ساتھ نہیں ادا کیا جاتا اور حروف مستعلیہ سب کے سب ہر حالت میں بلا کسی استثناء کے مخم ہوتے ہیں۔

مخارج حروف کی تعداد قاریوں اور متقدمین علمائے نحو (مثلاً امام خلیل نحوی) نے ۷۷ استرہ قرار دی ہے اور فریقین میں سے بہت سے لوگ سولہ بھی بتاتے ہیں۔ ان لوگوں نے حروف جو فیہ یعنی مدولین کے حروفوں کا مخرج ترک کر دیا ہے اور ان کے مخرج اس طرح بانٹ دیئے ہیں کہ الف کا مخرج حلق کا انتہائی کنارہ اور واو اور یے کے مخرج حروف متحرکہ کے مخرج قرار دے دیئے۔ پھر ان دونوں اقوال کے علاوہ ایک جماعت کا یہ تیسرا قول بھی ہے کہ مخرج حروف کی تعداد صرف چودہ ہے۔ ان لوگوں نے نون۔ لام اور رے کے مخرج کو بھی ساقط کر کے ان تینوں حروف کا ایک ہی مخرج مانا ہے۔ ابن حاجب کہتا ہے ”یہ سب باتیں از قبیل تقریب ہیں ورنہ دراصل ہر ایک حرف کا ایک جداگانہ مخرج ہے“۔ فراء کہتا ہے ”از روئے تحقیق حرف کا مخرج معلوم کرنے کے لئے سب سے عمدہ طریقہ یہ ہے کہ پہلے ہمزہ وصل کا تلفظ کیا جائے اور پھر بعد میں اس حرف کو ساکن یا مشدک کے لایا جائے۔ یہ صورت بلا کسی غلطی اور خرابی کے لفظ کی اصلیت اور حالت واضح کر دے گی۔ پہلا مخرج جوف ہے اس سے الف اور واو اور یائے ساکن کا اخراج ہوتا ہے۔ مگر واو اور یائے ساکن کو اپنے متجانس حرکتوں کے بعد آنا چاہئے۔ دوسرا مخرج حلق کا انتہائی کنارہ ہے اس سے ہمزہ اور ہے کا خروج ہوتا ہے۔ تیسرا مخرج وسط حلق۔ عین اور حاء کے لئے مخصوص ہے۔ چوتھا مخرج حلق کا وہ کنارہ جو منہ کے ساتھ بہت قریب ہے اس سے غین اور خاء کا اخراج ہوتا ہے۔ پانچواں مخرج زبان کا انتہائی کنارہ جو حلق سے ملا ہوا ہے اور اس کے اوپر کا تالو کا حصہ یہ قاف کا مخرج ہے۔ چھٹا مخرج قاف کے مخرج سے بھی کسی قدر دور تر اور اس کے قریب تر کا تالو کا حصہ۔ اس مخرج سے کاف کا

نکاس ہوتا ہے۔ ہشتم زبان اور تالو دونوں کا وہ اوسط حصہ جو وسط زبان اور تالو کے وسط اور ان دونوں کے اگلے سروں کے مابین ہے اس مخرج سے جیم۔ سین اور رے کا خروج ہوتا ہے۔ ہشتم حرف ضاد مجمعہ کا مخرج زبان کا اگلا سر اور اُس سے ملے ہوئے داہنے یا بائیں جانب کے اگلے چار دانت۔ باختلاف اقوال۔ نہم حرف لام کا مخرج زبان کے اگلے سرے سے لے کر اُس کے آخری کنارہ تک اور اوپر کے تالو کا جو حصہ زبان کے سرے سے قریب وسط میں پڑتا ہے۔ دہم حرف نون کا مخرج اور لام کے مخرج سے زبان کا کسی قدر نچلا حصہ۔ یازدہم حرف رے کا مخرج یہ بھی نون ہی کے مخرج سے نکلتی ہے مگر یہ مخرج زبان کی پشت میں زیادہ داخل ہے یعنی اگلے سرے سے بہت ہٹ کر وسط کے قریب ہے۔ بارہواں مخرج طا۔ دال اور تے کا ہے یہ زبان کے کنارہ کا وسط اور اوپر کے دو اگلے دانتوں کی جڑیں ہیں اور اُن کے اخراج میں زبان اور تالو کی طرف چڑھتی ہے۔ تیرہواں مخرج حروف صغیر یعنی سین صاد اور زے کا ہے۔ یہ بھی زبان کا وسطی کنارہ اور نچلے دو اگلے دانتوں کا بالائی سرا ہے۔ چودہواں مخرج ظ۔ ذ اور ث کا۔ زبان کے بیچ کا کنارہ اور نچلے دونوں اگلے دانتوں کے کنارے۔ پندرہواں مخرج بے۔ میم اور واو وغیرہ مدہ کا مابین الشفتین ہے۔ سولہواں حرف فے کا مخرج نیچے کے ہونٹ کا اندرونی حصہ اور اوپر کے دو اگلے دانتوں کے سرے ہیں۔ سترہواں مخرج خیشوم یعنی ناک کی جڑ ہے اس مخرج سے اس وقت غنہ ادا ہوتا ہے جب کہ ادغام واقع ہو یا نون اور میم ساکن کا اخراج کیا جائے۔

کتاب النشر میں آیا ہے ”ہمزہ اور ہا مخرج۔ افتتاح اور استقلال میں باہم شریک ہیں اور ہمزہ جہر اور شدت میں منفرد ہے۔ عین اور رے یہ دونوں بھی اسی طرح مشترک ہیں مگر رے ہمس اور خالص رخاۃ کے ساتھ منفرد ہے۔ غین اور خے مخرج۔ رخاۃ۔ استعلاء اور افتتاح میں باہم شریک ہیں اور غین جہر کے ساتھ منفرد ہے۔ جیم۔ شین اور یے تینوں حروف مخرج افتتاح اور استقلال میں باہم شریک ہیں اور ان میں سے جیم شدت کے ساتھ منفرد ہے اور یے کے ساتھ جہر کی صفت میں شریک اور شین ہمس اور تفشی کی صفت میں منفرد ہونے کے ساتھ ہی یے کے ساتھ رخاۃ میں شریک ہے۔ ضاد اور ظ۔ از روئے صفت جہر رخاۃ۔ استعلاء اور اطباق میں تو مشترک ہیں مگر مخرج میں ایک دوسرے سے جدا گانہ اور ضاد استطلاق میں منفرد ہے۔ ط۔ ذال اور ت تینوں حروف مخرج اور شدت میں ایک سے ہیں لیکن ط اطباق اور استعلاء کے ساتھ منفرد اور دال کے ساتھ جہر میں مشترک ہے اور ت ہمس کی صفت میں منفرد ہو کر افتتاح اور استقلال میں ذال کی شریک ہے۔ صاد۔ زے اور سین۔ مخرج۔ رخاۃ اور صغیر میں باہم مشترک ہونے کے باوجود زے جہر میں منفرد اور افتتاح اور استقلال میں سین کی شریک ہے۔ اس لئے جب کہ قاری ان میں سے ہر ایک حرف کا الگ الگ جیسا کہ اُس کا حق ہے پوری طرح تلفظ کرنے لگے اور خوب مشق بہم پہنچالے تو پھر اُس پر لازم ہے کہ ان حروف کے مرکب ہونے کی حالت میں بھی اچھی طرح تلفظ کرنے کی مشق بہم پہنچائے کیونکہ ترکیب سے حروف کے تلفظ میں وہ باتیں پیدا ہو جاتی ہیں جو بحالت انفراد اُن میں نہ تھیں اور جیسا مجالس۔ مقارب۔ قوی۔ ضعیف۔ مخم اور مرقق حرف اُس کے قریب آتا ہے اُسی کے لحاظ سے دونوں حروف کا تلفظ کیا جاتا ہے اور قوی حرف کمزور حرف کو جذب کر لیتا ہے اور مخم مرقق پر غالب آ جاتا ہے چنانچہ زبان پر اس طرح کے حروف کا کما حقہ ادا کرنا دشوار گزرتا ہے اور بغیر سخت مشق کے ان کے ادا کرنے کی قدرت نہیں حاصل ہوتی۔ لہذا جو شخص ترکیب کی حالت میں صحت تلفظ کو استوار کر لے گا اُسی کو تجوید کی حقیقت پر قابو حاصل ہو سکتا ہے۔ شیخ علم الدین

نے تجوید کی تعریف میں جو قصیدہ لکھا ہے منجملہ اُس کے چند اشعار یہ ہیں اور یہ خاص اُنہی کے ہاتھ سے لکھے ہوئے نسخہ سے نقل کئے گئے ہیں۔

لَا تُحَسِّبُ التَّجْوِيدَ مَدًّا مَغْلُوطًا
وَمَدًّا مَالًا مَدْفِيهِ لَوَانِ
اَوَانِ تَشَدُّدٍ بَعْدَ مَدِّ هَمْزَةٍ
اَوَانِ تَلْوِكِ الْحَرْفِ كَالسَّكْرَانِ
اَوَانِ تَفْوِهِ بِهَمْزَةٍ مُتَهَوِّعًا
فَيَفْرِسُ امْعُهُمَا مِنَ الْغَثِثِ
الْحَرْفِ مِيزَانِ فَلَا تُكْ طَاغِيَا
فِيهِ وَلَا تُكْ مُخْسِرِ الْمِيزَانِ
فَاِذَا هَمَزْتَ فَجِي بِهِ مُتَلَطِّفًا
مِنْ غَيْرِ مَا بَهْرٍ وَغَيْرِ تَوَانِ
وَامِدْ حُرُوفَ الْمَدِّ عِنْدَ مَسْكَنِ
اَوْ هَمْزَةٍ حَسَنًا اَوْ اَحْسَنًا

”تجوید کو حد سے بڑھا ہوا مد نہ تصور کرو اور نہ اس بات کو تجوید خیال کرو کہ جس حرف میں مد نہیں ہونا چاہئے اُس کو مد دیا جائے۔

یا یہ کہ مد کے بعد کسی ہمزہ کو شد کرو۔ یا یہ کہ متوالے شخص کی طرح حرف کو چبا چبا کر زبان سے نکالو۔

یا یہ کہ ہمزہ کو یوں منہ سے نکالو جیسے قے آنے کی آواز (اُبکائی) آتی ہے تاکہ سننے والا طبیعت کے مالش کر جانے کی وجہ سے بھاگ جائے۔

حرف کی ایک میزان ہے اسلئے تم اُس میں مداخلت نہ کرو اور میزان کو نہ بگاڑو۔ اگر ہمزہ کا اظہار کرو تو اس لطف کے ساتھ کہ نہ اُس میں زیادہ کراہت معلوم ہو اور نہ بالکل ہمزہ ہی باقی نہ رہے۔

جس وقت حروف مد کسی ساکن حرف یا ہمزہ کے نزدیک واقع ہوں تو اُن کو مد کرو یہ بات اچھی بات ہے۔“

فائدہ: کتاب جمال القراء کے مؤلف نے بیان کیا ہے ”لوگوں نے قرآن کی قراءت میں راگ اور سر کی آوازیں داخل کر دینے کی بدعت نکال لی ہے اور سب سے اول قرآن کی جس آیت کو گا کر پڑھا گیا وہ قولہ تعالیٰ ”وَأَمَّا السَّفِينَةُ“

فَكَانَتْ لِمَسَاكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ“ تھا اور لوگوں نے اس کو کسی شاعر کے اس شعر کے راگ سے نقل کیا ”أَمَّا الْقَاطُ فَانِي سَوْفَ الْغَتَّهَا. لَعَنَّا يَوَافِقُ عِنْدِي بَعْضَ مَا فِيهَا“ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کے بارے میں کہا ہے ”خود ان لوگوں کے دل دھوکے میں ڈالے گئے ہیں اور ان لوگوں کے دل بھی جوان کی حالت کو پسند کرتے ہیں“ اور اسی قسم کی بدعتوں میں سے ایک وہ انداز بھی ہے جس کو ترعید کہتے ہیں یعنی آواز میں اس طرح کی تھر تھراہٹ عیاں کرنا جیسے دکھ درد یا سخت سردی میں کپکپاتے ہونے کی حالت میں نکلتی ہے اور ایک دوسرے انداز کے لہجہ کو ترقیص کہا جاتا ہے اُس کی صفت یہ ہے کہ حرف ساکن پر سکوت کا قصد کر کے آگے بڑھتے ہوئے حرکت کے ساتھ بڑھیں جس طرح دوڑنے یا اُچک اُچک کر چلنے کی حالت ہوتی ہے پھر ایک اور وضع تطریب کے نام سے موسوم ہے اور یہ قرآن کو راگ اور الاپ کے ساتھ پڑھنے کا نام ہے اس قراءت میں جہاں مد نہیں ہونا چاہئے وہاں مد دیا جاتا ہے اور مد کے موقعوں پر نا واجب زیادتی کی جاتی ہے اور تحزین یعنی اس طرح کی غم ناک صدا میں قرآن خوانی کرنا کہ یہ معلوم ہو اب خشوع و خضوع کے باعث بالکل رو پڑنے کو ہیں اور اسی طرح کی ایک قرأۃ وہ بھی ہے جسے کئی آدمی مل کر اور ہم آہنگ بن کے پڑھتے ہیں۔ یہ لوگ قولہ تعالیٰ ”أَفَلَا تَعْقِلُونَ“ کا تلفظ ”أَفَلْ تَعْقِلُ“ وُن“ حذف الف کے ساتھ کرتے اور قولہ تعالیٰ ”قَالُوا آمَنَّا“ کو ”قَالَ آمَنَّا“ حذف واو کے ساتھ پڑتے ہیں اور جہاں مد نہیں ہوتا وہاں خواہ مخواہ مد کرتے ہیں تاکہ اُن کے آہنگ میں فرق نہ پڑے اور اُن کا راگ نہ بگڑنے پائے اور اس طرح کی قراءت کو تحریف کہنا سزاوار ہے۔

فصل

قراءتوں کے الگ الگ اور سب کو اکٹھا کر کے سیکھنے یا پڑھنے کی کیفیت۔ پانچویں صدی ہجری کے زمانہ تک سلف صالحین کا یہ دستور تھا کہ وہ قرآن کا ہر ایک ختم ایک ہی روایت کے مطابق کیا کرتے تھے اور ایک روایت کو دوسری روایت کے ساتھ کبھی نہیں ملاتے تھے مگر اس کے بعد ایک ہی ختم میں تمام قراءتوں کو جمع کر لینے کا طریقہ چل پڑا اور اُس پر عملدرآمد بھی ہونے لگا۔ تاہم اس کی اجازت محض ایسے لوگوں کو دی جاتی تھی جنہوں نے علیحدہ علیحدہ تمام قراءتوں کو حاصل اور یاد کر لیا تھا اور اُن کے طریقوں کو خوب ذہن نشین کر چکے تھے۔ ان لوگوں نے ہر ایک قاری کی قراءت کے مطابق ایک ایک جداگانہ طریقہ ختم پورا کر لیا تھا یہاں تک کہ اگر شیخ سے دو شخص روایت کرنے والے تھے تو اُن میں سے ہر ایک کی روایت کے مطابق بھی الگ الگ ختم کر لیا تھا اس کے بعد وہ تمام قراءتوں کو اکٹھا کر کے پڑھنے پر قادر مانے جاتے تھے اور کچھ لوگوں نے تساہل سے کام لے کر یہ اجازت بھی دے دی تھی کہ ساتوں قاریوں میں سے ہر ایک قاری کا حرف ایک ختم پڑھنا کافی ہے مگر ابن کثیر اور حمزہ کو مستثنیٰ بنایا تھا کیونکہ حمزہ کی قراءت کے چار ختم پورے کرنے ضروری رکھے تھے یعنی قانون۔ ورش۔ خلف اور خلا د چاروں راویوں کے علیحدہ علیحدہ ختم کرنے ہوتے تھے اور اُس کے بعد کسی کو قراءتوں کے جمع کرنے کی اجازت ملتی تھی۔ ہاں اگر کوئی شخص ایسا ہوتا تھا جس نے کسی معتبر اور مستند شیخ سے الگ الگ اور اک جاتی تمام قراءتوں کو سیکھا ہو اور پھر وہ اجازت حاصل کر کے اس بات کا اہل بن گیا ہو تو ایسی قراءتوں کے جمع کرنے سے کوئی نہیں روکتا تھا اس واسطے کہ وہ معرفت اور پختگی کی حد پر پہنچا ہوا شمار ہوتا تھا۔

قراءتوں کے اکٹھا کرنے کے بارے میں قاریوں کے دو طریقے ہیں۔ اول جمع بالحرف یعنی یوں کہ قراءت شروع کی اور جب کسی ایسے کلمہ پر پہنچے جس میں اختلاف ہے تو تنہا اسی کلمہ کو ہر ایک روایت کے مطابق بار بار اعادہ کر کے تمام وجوہ کو مکمل کر لیا پھر اگر وہ کلمہ وقف کے لئے موزوں ہوا اُس پر وقف کر دیا ورنہ آخری وجہ قراءت کے ساتھ اُسے مابعد سے وصل کرتے ہوئے جہاں وقف آتا ہے اُس جگہ جا ٹھہرے۔ لیکن اگر وہ اختلاف دو کلموں سے تعلق رکھتا ہے جیسے مد منفصل کا اختلاف تو ایسی حالت میں دوسرے کلمہ پر وقف کر کے تمام وجوہ اختلاف کا استیعاب کر لیا جائے گا اور پھر اُس کے مابعد کی طرف منتقل ہونے لگے۔ یہ طریق اہل مصر کا ہے اور یہ وجوہ قراءت کو پوری طرح جمع کر لینے میں بہت قابل وثوق اور سیکھنے والے پر آسان تر ہے مگر اسی کے ساتھ قرآن کی رونق اور تلاوت کی خوبی کو مٹا دیتا ہے اور دوسرا طریقہ جمع بالوقف کا ہے یعنی پہلے جس قاری کی قراءت پڑھنی آغاز کی ہے اُسے وقف کے مقام تک پڑھا جائے اور دوسری دفعہ اُسی آیت کو کسی اور قاری کی قراءت کے مطابق پڑھنا شروع کرے اور اسی انداز سے ہر ایک قاری کی قراءت یا وجہ کو بار بار آیت کی تکرار کر کے ادا کرتا رہے یہاں تک کہ سب قراءتوں سے فارغ ہو جائے۔ یہ مذہب ملک شام کے رہنے والوں کا ہے جو یادداشت اور استظهار میں بہت بڑھا ہوا اور دیر طلب ہونے کے باوجود بہت عمدہ ہے اور بعض قاری اسی انداز پر ایک پوری آیت کی تلاوت کر کے قراءتوں کو جمع کیا کرتے تھے۔

ابوالحسن قنطاوی نے اپنے قصیدہ اور اُس کی شرح میں بیان کیا ہے کہ قراءتوں کو جمع کرنے والے شخص کے لئے سات شرطیں لازمی ہیں جن کا ماحصل یہ پانچ باتیں ہیں (۱) حسن الوقف۔ (۲) حسن الابتداء۔ (۳) حسن الاداء۔ (۴) مرکب نہ کرنا یعنی جس وقت ایک قاری کی قراءت پڑھے تو جب تک اُس کو پوری طرح تمام نہ کر لے اُس وقت تک دوسرے قاری کی قراءت آغاز کرنے سے محترز رہے لیکن اگر طالب علم اس بات کا مرتکب ہو تو شیخ پر لازم ہے کہ وہ اُسے پہلے ہاتھ کے اشارہ سے روکے اور اس سے بھی وہ نہ سمجھے تو زبان سے کہے کہ ”وصل نہ کر“ پھر یوں بھی شاگرد کی سمجھ میں نہ آئے تو استاد کو رک جانا چاہئے تاکہ شاگرد اتنی دیر میں متنبہ ہو کر اپنی غلطی کو یاد کر لے اور جب اُسے کسی طرح یاد ہی نہ آئے تو استاد کو بتا دینا لازم ہے۔ (۵) قراءت میں ترتیب کا لحاظ رکھنا اور پہلے اُسی قراءت سے شروع کرنا جس کو فن قراءت کی کتابیں لکھنے والے علماء نے پہلے اپنی کتابوں میں بیان کیا ہے۔ مثلاً ابن کثیر کی قراءت سے پہلے نافع کی قراءت شروع کرے ورنہ قراءت سے قبل قالون کی قراءت پڑھے۔ مگر ابن الجزری کہتا ہے یہ بات کچھ شرط نہیں بلکہ مستحب ہے کیونکہ جن استادوں کی صحبت سے میں نے فیض پایا ہے وہ ان دونوں قاریوں میں کوئی فرق نہیں کرتے تھے ہاں یہ اور بات ہے کہ کسی شخص نے ان میں سے کسی ایک کی تقدیم کا التزام کر لیا ہو اور یہ اُس کا ذاتی فعل تھا“ اور بعض لوگ قراءتوں کے جمع کرنے میں تناسیب کی رعایت رکھتے تھے یعنی پہلے قصر سے ابتداء کر کے پھر اس سے بالا مرتبہ اور بعد ازاں اُس کی نسبت فائق مرتبہ کو اختیار کیا کرتے تھے اور اسی طرح مد کے آخری مرتبہ تک اور یہ بھی ہوتا تھا کہ مد مشیع سے آغاز کر کے نیچے کے درجوں پر اترتے ہوئے قصر کے مرتبہ پر آ ٹھہرتے تھے مگر یہ طریقہ کسی بڑی اور نہایت یادداشت والے شیخ کے سامنے ٹھیک ہو سکتا ہے ورنہ معمول مشائخ کے روبرو ایک ہی طرز پر قراءت کرنا بہتر ہوگا۔ ابن الجزری کہتا ہے قراءتوں کو جمع کرنے

والے کا فرض ہے کہ وہ مختلف فیہ حروف میں اصول یا وسعت اور آسانی قراءت کے لحاظ سے جو اختلاف آیا ہے اس پر اچھی طرح غور کرنے کے بعد جن حروف میں تداخل ممکن ہو۔ اُن میں سے ایک ہی پر کفایت کر لے ورنہ تداخل غیر ممکن ہونے کی صورت میں یہ دیکھے کہ آیا اُس کا عطف اُس کے ماقبل پر ایک یا دو کلموں یا اس سے زائد کلمات کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے یا نہیں؟ اور عطف ہو سکتا ہے تو اُس میں کوئی غلط بحث اور ترکیب تو نہیں آ پڑتی؟ اگر بلا کسی تخیل اور ترکیب کے عطف ہو سکے تو اسی حرف پر اعتماد کرنا چاہئے۔ لیکن عطف نہ ہو سکنے کی یا عطف کرنا غیر مناسب ہونے کی حالتوں میں اُس کو حرف خلاف کے موضع ابتدا کی طرف رجوع کر کے تمام وجوہ قراءت کا استعیاب کر لینا لازم ہے اور اس بارے میں اہمال (فرو گذاشت) ترکیب اور جو وہیں متداخل ہو چکی ہیں اُن کا اعادہ نہ کرنا چاہئے کیونکہ امر اول ممنوع، امر دوم مکروہ اور امر سوم معیوب ہے۔ اور زبان لپیٹ کر پڑھنے سے اور ایک قراءت کو دوسری قراءت کے ساتھ خلط ملط کر دینے کا مفصل بیان اس نوع کے بعد آنے والی نوع میں کیا جائے گا۔ قاری کو قراءتوں، روایتوں، طریقوں اور وجوہ میں سے کسی چیز کا چھوڑ دینا یا اُس میں خلل ڈالنا ہرگز روا نہیں کیونکہ اس بات سے روایت کے مکمل بنانے میں خلل پڑتا ہے۔ ہاں وجوہ کے متعلق بدین وجہ کہ اُن کی روایت اختیاری رکھی گئی ہے کچھ نہیں کہا جاسکتا اور اُن کے بارے میں قاری کو اختیار ہے کہ وہ امام کی روایت میں جس وجہ کو چاہے لائے اور یہی کافی ہے۔ قراءت سیکھنے کی حالت میں کس قدر قرآن ایک سبق میں پڑھنا چاہئے؟ اس کی بابت صدر اول کے لوگوں نے کبھی اور کسی شخص کو دس آیتوں سے زیادہ ایک جلسہ میں نہیں پڑھائیں۔ البتہ صدر اول کے بعد اساتذہ اور مشائخ نے پڑھنے والے کی طاقت کا اندازہ کر کے جس قدر وہ یاد کر سکتا تھا اتنا ہی زیادہ یا کم سبق دینا شروع کیا۔ ابن الجزری کہتا ہے ”اور جس امر پر عملدرآمد قرار پایا ہے وہ یہ ہے کہ مفرد قراءت پڑھانے کی حالت میں قرآن کا ایک سو بیسواں حصہ ایک سبق میں پڑھایا جاتا ہے اور مجموعی قراءتوں کی تعلیم دیتے وقت اُس سے نصف دو سو چالیس حصوں میں سے ایک حصہ اور بہت سے دوسرے لوگوں نے سبق کی کوئی حد نہیں مقرر کی ہے اور یہی قول سخاوی نے پسند کیا ہے میں نے اس نوع میں مختصر طور سے تمام فن قراءت کے اماموں کے اقوال جمع کر دیئے ہیں اس واسطے ایک قاری کے لئے یہ نوع اتنی ہی ضروری شے ہے جس قدر ایک محدث کو علم حدیث کے متعلق ایسے مسائل معلوم کرنے کی ضرورت پڑتی ہے۔

فائدہ۔ ابن خیر کا بیان ہے ”اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ جب تک کسی شخص کو حدیث کی سند روایت نہ حاصل ہو اُس وقت تک وہ کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث بیان نہیں کر سکتا۔“ میں کہتا ہوں کہ آیا اس اجماع کو قرآن کے بارے میں بھی مسلم مانا جائے گا؟ اور اس بات کی قید لگادی جائے گی کہ جب تک کسی شیخ سے قرآن کی قراءت نہ سیکھ لی ہو اُس وقت تک کسی شخص کو ایک آیت کا بھی نقل کرنا روا نہیں ہو سکتا؟ اس بارے میں کوئی مستند یا غیر مستند قول میری نظر سے نہیں گزرا لہذا اُس کی یہ وجہ سمجھ میں آئی کہ گو قرآن کے الفاظ ادا کرنے میں حدیث کی نسبت بہت ہی زیادہ احتیاط مشروط ہے۔ کیونکہ حدیث میں روایت باللفظ شرط نہیں اور قرآن میں لازمی ہے۔ تاہم بات یہ ہے کہ حدیث میں روایت کے لئے اجازت کی شرط لگانے کا باعث اُس میں موضوع اقوال کے شمول کا خوف ہے اور اس بات کا ڈر کہ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے من گھڑت باتیں سنا دیں گے اور قرآن اس بات سے محفوظ بنا دیا گیا ہے ہر زمانہ میں اُس

کے بکثرت یاد رکھنے والے پائے جائیں گے اور اس طرح وہ متداول رہے گا۔

فائدہ دوم: قراءت سکھانے اور خلق خدا کو تعلیم قرآن سے فائدہ پہنچانے کے لئے شیخ کی اجازت حاصل کرنا ضروری نہیں جو شخص اپنے آپ میں اس بات کی اہلیت پاتا ہو وہ بلا ممانعت لوگوں کو قرآن پڑھا سکتا ہے چاہے اُس کو کسی شیخ نے اجازت دی ہو یا نہیں۔ سلف اول اور صد ہا صالح بھی یہی رائے رکھتے تھے اور یہ بات کچھ قراءت ہی کے لئے مخصوص نہیں بلکہ ہر ایک علم کے واسطے عام ہے کیا پڑھانے میں اور کیا فتویٰ دینے میں۔ بعض غبی لوگوں نے اجازت اور سند کو شرط قرار دے دیا ہے وہ دھوکے میں مبتلا ہیں عام طور سے لوگوں نے سند کی اصطلاح یوں مقرر کر لی کہ اکثر مبتدی لوگوں کو لائق استادوں کی شناخت نہیں ہوتی اور شاگردی کرنے سے پہلے استاد کی اہلیت اور علمی قابلیت کا پایہ معلوم کر لینا لازمی امر ہے اس واسطے اجازت (سند) ایک شہادت اور علامت ہے جو شیخ کی طرف سے قابل اجازت طلبہ کو دی جاتی ہے اور وہ اُس کے ذریعہ سے اور لوگوں پر اپنی اہلیت ثابت کر سکتے ہیں۔

فائدہ سوم: بہت سے مشائخ نے یہ عادت مقرر کر لی ہے کہ سند قراءت دینے کے لئے کوئی رقم بطور نذرانہ لیا کرتے ہیں تو یہ بات اجتماعاً ناجائز ہے بلکہ شاگرد کی اہلیت معلوم ہونے پر اُسے سند دے دینا واجب ہوتا ہے اور غیر قابلیت آشکار ہونے کی حالت میں سند دینا ہی ممنوع ہے۔ سند کوئی فروخت کرنے کی چیز نہیں اس لئے اجازت دینے کے لئے نذرانہ لینا جائز نہیں اور نہ قراءت سکھانے کی اجرت لینا ہی درست ہے۔ ہمارے اصحاب (شوافع) میں سے صدر مہوب الجزری کے فتاویٰ میں مذکور ہے کہ اُس سے کسی ایسے شیخ کی نسبت سوال کیا گیا جس نے اپنے ایک طالب علم سے سند دینے کے لئے نقد رقم طلب کی تھی سوال یہ ہوا کہ آیا طالب علم اس مقدمہ کو حاکم کے روبرو لے جاسکتا ہے اور حاکم کے ذریعہ سے شیخ کو بلا معاوضہ عطاء سند پر مجبور بنا سکتا ہے یعنی طالب علم ایسا کرے تو یہ جائز ہے یا نہیں؟ صدر مہوب نے جواب دیا۔ نہ شیخ پر اجازت دینا واجب ہے اور نہ اجازت کے لئے اجرت لینا جائز۔ اور اسی سے یہ بھی فتویٰ دریافت کیا گیا کہ ”ایک شیخ نے کسی طالب علم کو قراءت سکھانے کی اجازت دے دی مگر بعد میں وہ طالب علم بے دین اور بدچلن ثابت ہوا اور شیخ کو خوف پیدا ہوا کہ کہیں وہ قراءت میں خرابی نہ ڈالے۔ تو کیا ایسی حالت میں شیخ اپنی اجازت واپس لے سکتا ہے؟ مہوب نے جواب دیا ”طالب علم کے بد دین ہونے کی وجہ سے اُس کی سند تعلیم باطل نہ ہو سکے گی“ اب رہی یہ بات کہ قراءت کی تعلیم پر اجرت لینا روا ہے یا نہیں؟ تو میرے نزدیک یہ جائز ہے اور اس کا ثبوت بخاری کی وہ روایت ہے کہ ”بے شک جو چیز تمہارے اجرت لینے کی سب سے زیادہ مستحق ہے وہ کتاب اللہ ہے“ اور کہا گیا ہے کہ اگر قرآن پڑھانے کی اجرت متعین کر لی تو یہ بات جائز نہ ہوگی۔ صلیبی نے اسی قول کو مختار مانا ہے اور ایک قول اُس کے مطلقاً عدم جواز کا ہے اور ابو حنیفہ اسی قول کے تابع ہیں جس کی دلیل ابی داؤد کی حدیث ہے اور وہ عبادہ بن الصامتؓ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے اصحاب الصفہ میں سے ایک شخص کو قرآن کی تعلیم دی تھی اور اُس نے اُن کو ایک کمان ہدیہ دی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات کو معلوم کر کے عبادہؓ سے فرمایا ”اگر تم کو یہ بات پسند ہے کہ اس کمان کے عوض میں تم کو ایک آگ کا طوق پہنایا جائے تو اُس کو قبول کر لو“ اور اجرت تعلیم قرآن کو جائز بتانے والے نے اس حدیث کا جواب یوں دیا ہے کہ اس کے اسناد میں گفتگو کی گئی ہے اور اس کے علاوہ عبادہؓ نے بنظر ثواب تعلیم دی تھی اس لئے وہ کسی معاوضہ کے مستحق نہ تھے۔ پھر وہ کمان

بطور معاوضہ کے اُن کو دی گئی اور اس واسطے اُس کا لینا جائز نہیں بخلاف اُس شخص کے جو قبل از تعلیم ہی اجرت کی شرط کر لے اس کو اجرت کا لینا جائز ہے۔ فقہ ابو اللیث اپنی کتاب بستان میں بیان کرتا ہے ”تعلیم کی تین صورتیں ہیں۔ اول محض بنظر ثواب اور فی سبیل اللہ اور ایسی تعلیم کا کوئی معاوضہ نہیں لیا جاتا۔ دوم تعلیم باجرت اور سوم بغیر کسی شرط کے تعلیم دینا۔ لہذا اگر استاد کو کچھ ہدیہ ملے تو وہ قبول کر لے۔ شکل اول ماجور (اجر من عند اللہ) ہونے کی ہے اور اس پر انبیاء علیہم السلام کا عمل ہے اور دوسری شکل اجرت ٹھہرا کر تعلیم دینے کی درستی میں اختلاف ہے مگر راجح ترین قول سے اس کا جواز ثابت ہے اور تیسری شکل بالا جماع جائز ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلق کو تعلیم دینے والے تھے اور آپ ہدیہ قبول فرما لیتے تھے۔

فائدہ چہارم: ابن بطحان کا قاعدہ تھا کہ وہ قاری کو کسی چھوٹی ہوئی بات بتانے کی صورت میں اگر وہ بتانے کے باوجود بھی نہ سمجھے تو اُس موقع کو اپنے پاس لکھ رکھا کرتا اور جس وقت پڑھنے والا قرآن ختم کر کے طالب اجازت ہوتا تو اس وقت انہی مقامات کو خاص طور پر اُس سے دریافت کرتا۔ اگر قاری نے وہ سب باتیں ٹھیک بتا دیں تو وہ اجازت دے دیتا ورنہ دوسرا ختم کراتے وقت ان فرد گزاشتوں کو پھر سکھاتا تھا۔

قراءتوں کو تحقیقات کرنے والے اور تلاوت حروف کے احکام پر واقفیت حاصل کرنے والے کا فرض ہے کہ وہ اس فن کی کوئی مکمل کتاب حفظ کر کے قاریوں کے اختلافات پر آگاہی حاصل کرے اور خلاف واجب اور خلاف جائز کا فرق معلوم کر لے۔

ابن الصلاح اپنے فتاویٰ میں لکھتا ہے ”قرآن کی قراءت ایک ایسی بزرگی ہے جو خداوند کریم نے خاص کر انسان کو عطا کی ہے کیونکہ حدیث میں وارد ہوا ہے کہ ملائکہ کو یہ شرف نہیں ملا اور اسی وجہ سے وہ انسانوں کی زبان سے قرآن سننے کی حرص رکھتے ہیں۔

پینتیسویں نوع

تلاوت قرآن اور اُس کی تلاوت کرنے والے کے آداب

اس نوع کے متعلق ایک جماعت نے مستقل کتابیں لکھی ہیں۔ ازاں جملہ ایک نووی بھی ہیں کہ انہوں نے اپنی کتابوں میں بیان اور شرح المہذب اور الاذکار میں بہت سے آداب تلاوت بیان کئے ہیں اور میں اس مقام پر اُن کے بیانات کے علاوہ اور بھی بکثرت باتیں درج کرنا چاہتا ہوں نیز میرے نزدیک تفصیل اور آسانی کی یہ بہتر شکل ہے کہ ہر ایک بات کو ایک مسئلہ کے طور پر جدا گانہ لکھا جائے میں اسی اصول کی پیروی کروں گا تاکہ ناظرین کتاب کو اس کے سمجھنے میں سہولت حاصل ہو سکے واللہ الموفق۔ مسئلہ قرآن کی قراءت اور تلاوت بکثرت کرنا مستحب ہے۔ خود پروردگار عالم کثرت کے ساتھ تلاوت قرآن کرنے والوں کی نسبت اُن کی تعریف کرتے ہوئے ارشاد فرماتا ہے ”یتلون آیات اللہ انشاء اللیل“ صحیحین میں ابن عمرؓ کی یہ حدیث آئی ہے کہ ”دو باتوں کے سوا اور کسی بات میں حسد کرنا درست نہیں ایک اُس آدمی کے بارے میں جسے خداوند کریم نے قرآن عطا فرمایا ہے (یعنی وہ حافظ قرآن ہے) اور وہ شب و روز اُس کے

ساتھ قیام کرتا ہے (یعنی اُس کو پڑھتا رہتا ہے) تا آخر حدیث اور ترمذی نے ابن مسعودؓ کی حدیث سے روایت کیا ہے کہ ”جو شخص کتاب اللہ کا ایک حرف بھی پڑھے گا اُس کو بعوض اُس حرف کے ایک ایسی نیکی ملے گی جو دس نیکیوں کے برابر ہوگی اور ابی سعیدؓ کی حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی ہے کہ آپؐ نے فرمایا ”پروردگار سبحانہ و تعالیٰ فرماتا ہے جس شخص کو قرآن اور میری یاد مجھ سے سوال کرنے سے روک لے گی میں اُس کو مانگنے والوں کی نسبت سے بڑھ کر عطا کروں گا اور کلام الہی کی بزرگی تمام کلاموں پر ایسی ہے جیسی کہ خدا کو تمام اُس کی مخلوقات پر برتری حاصل ہے۔ مسلم نے ابی امامہؓ کی حدیث سے روایت کی ہے ”تم لوگ قرآن کو پڑھو کیونکہ وہ قیامت کے دن اپنے پڑھنے والوں کا شفیع ہوگا۔“

بیہقیؒ نے بی بی عائشہؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”جس گھر میں قرآن پڑھا جاتا ہے وہ آسمان والوں کو اس طرح حیران نظر آتا ہے جس طرح زمین والوں کو تارے دکھائی دیتے ہیں۔ انسؓ کی حدیث سے روایت کی گئی ہے کہ ”اپنے گھروں کو نماز اور قراءت قرآن کی روشنی سے منور بناؤ۔“ نعمان بن بشیرؓ کی حدیث سے مروی ہے کہ (رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا) میری اُمت کی بہترین عبادت قرآن کی قراءت ہے۔“ سرۃ بن جندبؓ کی حدیث میں آیا ہے ”ہر ایک دعوت دینے والے کے دسترخوان پر لوگوں کا آنا ضروری بات ہے اور خدا کا خوانِ نعمت قرآن ہے لہذا تم اُس کو ہرگز نہ چھوڑو۔“ (یعنی دعوت کرنے والے فیاض لوگوں کے خوانِ کرم سے حصہ لینے کو ہر شخص دوڑتا ہے اور خدا کا خوانِ کرم قرآن ہے لہذا تم بھی اس سے حصہ لینے میں تامل نہ کرو) عبیدۃ المکیؓ کی حدیث سے مرفوعاً اور موقوفاً دونوں طرح پر روایت کی گئی ہے ”اے اہل قرآن! تم لوگ قرآن کو تکیہ نہ بناؤ اور اُس کی تلاوت شبانہ روز اس طرح کرو جیسا کہ تلاوت کرنے کا حق ہے اور اُس کو ظاہر کرو اور اُس میں جو کچھ آیا ہے اُس پر غور و خوض کیا کرو۔ شاید تم اس بات سے بہتری پاؤ۔“ سلف صالحین مقدار قراءت میں مختلف عادتیں رکھتے تھے اُن کے زیادہ سے زیادہ قرآن پڑھنے کی مقدار یہ وارد ہوئی ہے کہ بعض لوگ ایک رات اور دن میں آٹھ ختم کیا کرتے تھے چار ختم دن میں اور چار ختم رات کو۔ پھر ان کے بعد ایسے لوگ تھے جو رات اور دن میں چار ختم کیا کرتے تھے دو دن کے وقت اور دو ختم رات میں اور ان سے بعد تین ختم کرنے والے دو اور پھر ان کے بعد اور پھر ایک ہی ختم کرنے والے لوگ پائے جاتے تھے مگر بی بی عائشہؓ نے اس بات کی خرابی ظاہر کی ہے۔ ابن ابی داؤد مسلم بن مخراق سے روایت کرتا ہے کہ اُس نے کہا میں نے بی بی عائشہؓ سے عرض کی کہ بہت سے لوگ ایسے ہیں جو ایک رات میں دو یا تین قرآن ختم کرتے ہیں تو انہوں نے فرمایا ”وہ پڑھیں یا نہ پڑھیں میں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پوری رات نماز میں قیام کرتی تھی اور آپؐ سورۃ البقرہ۔ آل عمران اور النساء پڑھتے تھے مگر اس طرح کہ جہاں کسی بشارت کی آیت پر گزرے تو دعا فرمائی اور اُس سے متمتع ہونے کی رغبت ظاہر کی اور جس وقت کوئی تحریف کی آیت پڑھی تو دعا اور پناہ مانگی۔ اس کے بعد اُن لوگوں کا نمبر تھا جو دو راتوں میں ایک قرآن ختم کرتے تھے اور پھر ایسے لوگ تھے جو تین راتوں میں ایک قرآن تمام کیا کرتے اور یہی صورت حسن ہے۔ بہت سے لوگوں نے تین راتوں سے کم میں قرآن کا ختم کرنا مکروہ بھی بتایا ہے اور ان لوگوں نے ترمذی اور ابوداؤد کی اُس حدیث سے استدلال کیا ہے جسے انہوں نے صحیح قرار دے کر عبد اللہ بن عمرؓ کی حدیث سے مرفوع روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا ”جو شخص تین دنوں سے کم میں پورا قرآن پڑھتا ہے وہ اُس کو کبھی سمجھ نہیں سکتا“ اور ابن ابی داؤد اور سعید بن منصور نے ابن مسعودؓ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا

”قرآن کو تین دن سے کم میں نہ پڑھو“۔ ابو عبید نے معاذ بن جبلؓ سے روایت کی ہے کہ اُن کو تین دن سے کم عرصہ میں قرآن کا پڑھنا برا معلوم ہوتا تھا۔ احمد اور ابو عبید نے سعید بن المنذر سے (جو اسی ایک حدیث کا راوی ہے) روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کی کہ آیا میں تین دن میں ایک پورا قرآن پڑھوں؟ تو آپ نے ارشاد فرمایا ”ہاں اگر ذاتی قوت ملتا ہے“ اور پھر اس درجہ کے لوگ بھی تھے جو چار۔ پانچ۔ چھ اور سات دنوں میں ایک ختم کیا کرتے تھے اور یہ آخری طریقہ اوسط درجہ کا اور بہترین طریقہ تھا۔ اکثر صحابہؓ اور تابعین وغیرہم کا اسی پر عمل درآمد رہا۔ یحییٰ بن عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”مجھ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”تو ایک مہینے میں قرآن کا ایک ختم پڑھا کر“۔ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) مجھ میں اس سے زائد قوت ہے۔ آپ نے ارشاد کیا ”دس دن میں پڑھا کر“ میں نے پھر گزارش کی کہ مجھ میں اس سے زائد قوت ہے اور رسول پاک نے فرمایا ”تو پھر سات دنوں میں ایک قرآن ختم کیا کرنا اور اُس پر زیادتی نہ کرنا“ اور ابو عبید وغیرہ نے واسع بن حبان کے طریق پر قیس بن ابی صعصہ سے (اور اس کا کوئی اور راوی نہیں) روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) میں کتنے دنوں میں ایک قرآن پڑھا کروں؟ آپ نے فرمایا پندرہ دنوں میں“۔ ابن صعصہ کہتا ہے میں نے عرض کی ”مجھ میں اس سے زائد قوت ہے تو آپ نے فرمایا ”پھر اُسے ایک جمعہ (ایک ہفتہ) میں پڑھا کر“ اور بعد ازیں آٹھ۔ پھر دس۔ پھر ایک مہینے اور پھر دو مہینوں میں ختم کرنے والے لوگ ہیں۔ ابن ابی داؤد نے مکحول سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں سے قوی ترین لوگ قرآن کو سات دنوں میں پڑھا کرتے تھے اور بعض لوگ ایک مہینے میں۔ کچھ دو مہینوں میں اور بعض اس سے بھی زائد عرصہ میں“۔ ابواللیث اپنی کتاب بستان میں بیان کرتا ہے ”اگر قاری سے زیادہ نہ ہو سکے تو وہ ایک سال میں قرآن کے دو ختم کرے۔ کیونکہ حسن بن زیاد نے ابی حنیفہؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا ”جو شخص ایک سال میں دو مرتبہ قرآن کی قراءت کرے گا وہ اس کا حق ادا کرے گا کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سال وفات میں دو مرتبہ جبریلؑ کے ساتھ قرآن کا دور کیا تھا“ مگر اور لوگوں میں سے کسی کا قول ہے کہ ”چالیس دن سے زیادہ قرآن کے ختم میں بلا عذر درنگ کرنا مکروہ ہے“ احمد نے اس قول پر زیادہ دیا ہے اور کہا ہے اس کی دلیل یہ حدیث ہے ”عبد اللہ بن عمروؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ قرآن کتنے دنوں میں ختم کیا جائے تو رسول اللہ پاک نے فرمایا ”چالیس دنوں میں“ اس حدیث کو ابوداؤد نے روایت کیا ہے۔ نووی اپنی کتاب الاذکار میں بیان کرتے ہیں۔ ”قول مختار یہ ہے کہ ختم قرآن کی مدت مختلف لوگوں کے لئے الگ الگ ہے لہذا جن لوگوں کو خوب غور و خوض کرنے سے نئی نئی باریکیاں اور علوم سوجھ پڑتے ہیں۔ اُن کو چاہئے کہ اُسی قدر تلاوت کرنے پر اکتفا کریں جس سے پڑھے جانے والے حصہ کو پوری طرح سمجھ سکا ممکن ہے اور ایسے ہی جو لوگ اشاعتِ علم دیں۔ فیصلہ۔ مقدمات یا اور اسی قسم کے ضروری دینی کاموں میں مصروف اور عام دنیاوی کاروبار میں مشغول رہتے ہیں اُن کے واسطے اُسی قدر تلاوت کر لینا کافی ہے جو اُن کے فرائض منصبی اور حوائج ضروری میں خلل انداز نہ ہو اور ان لوگوں کے علاوہ جنہیں فرصت رہتی ہے وہ جس قدر اُن سے ممکن ہو اتنی تلاوت کریں۔ ہاں اس بات کا خیال رکھیں کہ تھک جانے اور قراءت میں زبان کے ٹھیک نہ چلنے کی حد تک نہ پہنچ جائیں۔

مسئلہ۔ قرآن کا بھول جانا گناہ کبیرہ ہے۔ نووی نے اس کی تصریح اپنی کتاب روضہ اور دیگر کتابوں میں بھی کی ہے اور اس کی دلیل میں ابی داؤد وغیرہ کی یہ حدیث پیش کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”میرے روبرو میری امت کے گناہ پیش کئے گئے اور میں نے اس سے بڑا کوئی گناہ نہیں دیکھا کہ کسی شخص کو قرآن کی کوئی سورۃ یا آیت یاد رہی ہو اور پھر اُس نے اُسے فراموش کر دیا اور ابو داؤد ہی نے یہ حدیث بھی روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جس شخص نے قرآن پڑھ کر پھر اُسے فراموش کر دیا وہ قیامت کے دن خدا کے سامنے جذام کے مرض میں مبتلا ہو کر لایا جائے گا“ اور صحیحین میں آیا ہے ”قرآن کی حفاظت کرو کیونکہ اُس ذات پاک کی قسم جس کے ہاتھ میں محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی جان ہے بے شک وہ زانو بندھے ہوئے اونٹ سے بھی بڑھ کر توڑا بھاگنے والا ہے“۔

مسئلہ۔ قرآن پڑھنے کے لئے وضو کرنا مستحب ہے کیونکہ وہ ذکر و میں افضل ترین ذکر ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بحالت ناپاکی خدا کا نام لینا برا تصور کرتے تھے جیسا کہ حدیث میں آیا ہے۔ امام الحرمین کہتا ہے ”بے وضو شخص کے لئے قرآن پڑھنے میں کوئی برائی نہیں کیونکہ صحیح روایتوں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بلا وضو ہونے کی حالت میں بھی قرآن پڑھنا ثابت ہو چکا ہے اور اگر قراءت کرنے کی حالت میں وضو توڑنے والی چیز کے خروج کرنے کا احساس ہو تو قراءت روک دے یہاں تک کہ اُس حالت سے نجات مل جائے۔ مگر نجس آدمی (جس پر غسل واجب ہے) اور عورت جس کو ایام آتے ہوں اُن پر قرآن کا پڑھنا حرام ہے ہاں وہ مصحف کو دیکھ کر دل میں اُس کی آیتوں کا خیال کر سکتے ہیں اور جس شخص کا منہ ناپاک ہو رہا ہو اُس کے لئے قراءت مکروہ اور بقول بعض ویسی ہی حرام ہے جس طرح نجس ہاتھوں سے مصحف کو چھونا۔

مسئلہ۔ قراءت پاک اور صاف جگہ میں مسنون ہے اور اُس کے لئے سب سے افضل جگہ مسجد ہے۔ بہت سے لوگوں نے حمام اور راہ گزر میں قراءت کرنے کو مکروہ قرار دیا ہے لیکن نووی کہتا ہے کہ ہمارے مذہب میں ان مقامات میں قراءت مکروہ نہیں پھر نووی یہی بیان کرتا ہے کہ شعی نے بیت الخلاء اور فراس کے گھر میں جب کہ چکی چل رہی ہو قراءت کو قرآن کو مکروہ قرار دیا ہے۔ نووی کہتا ہے اور یہی بات ہمارے مذہب کے بھی مطابق ہے:

مسئلہ قراءت کے وقت قبلہ رد ہو کر خشوع و خضوع کے ساتھ آرام اور جم کر بیٹھنا مسنون ہے اور سر جھکائے رہنا چاہئے۔

مسئلہ۔ تعظیم قرآن اور پاکی دہن کے خیال سے مسواک کرنا مسنون ہے۔ ابن ماجہ نے علیؑ سے موقوفاً اور ہزار نے انہی سے جید سند کے ساتھ مرفوعاً روایت کی ہے کہ ”تمہارے منہ قرآن کے راستے ہیں لہذا ان کو مسواک کے ذریعہ سے صاف و پاک بناؤ“ میں کہتا ہوں اگر قراءت چھوڑ کر پھر کچھ ہی دیر بعد اُسے دوبارہ شروع کرنا چاہے تو اعوذ باللہ کہنا مستحب ہونے سے یہ بات پائی جاتی ہے کہ دوبارہ مسواک کرنا بھی مستحب ہے۔

مسئلہ۔ قراءت آغاز کرنے سے پہلے اعوذ باللہ پڑھنا مسنون ہے۔ خود پروردگار عالم ارشاد فرماتا ہے: ”فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ“ یعنی جب تم قراءت قرآن کا ارادہ کرو اور کچھ لوگوں نے آیت کے ظاہری

۱۔ جس وقت تم قرآن پڑھو تو خدا تعالیٰ سے رائدے ہوئے شیطان سے پناہ مانگو۔

حکم پر جا کر قراءت شروع کرنے کے بعد اعوذ باللہ پڑھنے کو واجب قرار دیا ہے اور بعض لوگوں نے اس کے ظاہری الفاظ کا اعتبار کر کے اعوذ باللہ فراغت قراءت کے بعد پڑھنے کا خیال ظاہر کیا ہے۔ نووی کہتا ہے اگر اثنائے قراءت میں کسی گروہ پر گزر ہوا اور ان کو سلام کیا تو پھر قراءت شروع کرتے ہوئے اعوذ باللہ پڑھ لینا اچھا ہے اور کہتا ہے کہ قول مختار میں تعوذ کی صورت ((اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم)) بیان کی گئی ہے اور سلف کی ایک جماعت اس پر "السمیع العلیم" بھی بڑھایا کرتی تھی اور حمزہ سے "أَسْتَعِیْذُ. نَسْتَعِیْذُ" اور اُسْتَعِیْذُ کے الفاظ مردی ہیں اور حنفی مذہب کے عالم اور فقیہ مصنف کتاب ہدایہ نے اسی کو پسند کیا ہے کیونکہ یہ الفاظ قرآن کے لفظ سے زیادہ مطابق ہیں اور حمید بن قیس سے "اعوذ باللہ القادر من الشیطان الغادر" کہنا منقول ہے۔ ابی السمال سے منقول ہے کہ وہ کہتا ہے "اعوذ باللہ القوی من الشیطان الغوی" اور ایک گروہ سے منقول ہے "اعوذ باللہ العظیم من الشیطان الرجیم" اور دوسروں سے منقول ہوا ہے "اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم اِنَّهُ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمُ" اور اس میں چند دیگر الفاظ بھی آئے ہیں۔ طوانی اپنی کتاب الجامع میں بیان کرتا ہے "استعاذہ کی کوئی ایسی حد نہیں ہے جس پر رکنا ضروری ہو۔ جس کا دل چاہے اُسے بڑھا لے اور جو چاہے اُس میں کمی کر دے۔ ابن الجزری اپنی کتاب النشر میں لکھتا ہے "آئمہ قراءت کے نزدیک اعوذ باللہ کو بلند آواز سے پڑھنا مختار ہے اور ایک قول میں اُس کے مطلقاً آہستہ کہنے کی تصریح آئی ہے۔ پھر یہ بھی کہا گیا ہے کہ سورۃ فاتحہ کے ماسوا مقاموں میں اُس کا اخفاء ہونا چاہئے۔ ابن الجزری کہتا ہے "مگر آئمہ نے اعوذ باللہ کے بآواز بلند کہنے کا باطلاق پسندیدہ ہونا کہا ہے اور ابو شامہ نے اُس کے بالجہر کہنے میں ایک ضروری قید بھی لگا دی ہے جو مفید ثابت ہوتی ہے وہ قید یہ ہے کہ اعوذ باللہ کا جہر قراءت سننے والے کے روبرو کیا جائے گا کیونکہ جس طرح عید کی تکبیروں اور لبیک کا بالجہر کہنا نماز عید کی علامت ہے اسی طرح اعوذ باللہ کا بالجہر پڑھنا قراءت کا نشان ہے اور اُس کے بآواز بلند پڑھنے کا نفع یہ ہے کہ سننے والا متوجہ ہو کر اور گوش بر آواز بن کر سماعت کے لئے تیار ہو جائے گا اور شروع ہی سے تمام قراءت کو بغیر اس کے کہ کوئی لفظ چھوٹ جائے سن سکے گا ورنہ اگر اعوذ باللہ کو آہستہ سے کہا جائے تو سامع کو آغاز قراءت کی خبر بھی نہ ہوگی اور وہ ضرور کسی نہ کسی جزو سے سننے سے محروم رہ جائے گا اور یہی معنی نماز کے اندر اور خارج از نماز کی قراءتوں کا باہمی فرق نمایاں کرتے ہیں اور متاخرین نے اخفاء کی مراد میں اختلاف کیا ہے جمہور کہتے ہیں کہ اس سے آہستہ کہنا مراد ہے اور ضروری ہے کہ اُس کا تلفظ زبان سے کر کے اپنے آپ کو سنایا جائے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ اُس کو بالکل مخفی رکھنا اور دل ہی میں کہنا چاہئے اس طرح کہ زبان سے تلفظ نہ کیا جائے اور جس وقت قاری قراءت کو ترک کرنے کے خیال یا کسی دوسری گفتگو میں مصروف ہونے سے خواہ وہ جواب سلام ہی کیوں نہ ہو۔ قراءت بند کر دے تو دوبارہ اعوذ باللہ کہہ کر قراءت شروع کر دے۔ لیکن اگر وہ کلام قراءت ہی کے متعلق ہے تو پھر اعوذ باللہ کہنے کی حاجت نہیں اور یہ بات کہ آیا اعوذ باللہ سنت کفایہ ہے یا سنت عین؟ کہ اگر ایک جماعت قاریوں کی قراءت کر رہی ہو اور ان میں سے ایک ہی شخص اعوذ باللہ کہے تو وہ سب کی طرف سے کافی ہو جائے جس طرح کھانے کے وقت ایک دسترخوان پر کھانے والوں میں سے کسی ایک کا بھی بسم اللہ پڑھ لینا کافی ہوتا ہے۔ میں نے اس کے متعلق کوئی صریح قول نہیں دیکھا ہے اور بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اعوذ باللہ کا پڑھنا سنت عین ہے اس واسطے کہ اس کا مقصود قاری کا اعتصام اور خدا تعالیٰ سے شیطان کے شر میں مبتلا ہونے سے پناہ طلب کرنا ہے پھر

کیونکر ہو سکتا ہے کہ ایک ہی شخص کا اعوذ باللہ پڑھ لینا تمام جماعت یا دوسرے شخص کے لئے بھی کافی ہو جائے۔

مسئلہ: یہ بھی خیال رکھنا ضروری ہے کہ ہر ایک سورۃ کے شروع میں بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھتا رہے۔ سورۃ براءۃ اس قید سے مستثنیٰ ہے اور بسم اللہ پڑھنے کا لزوم اس لئے ہے کہ اکثر علماء اس کو آیت مانتے ہیں لہذا اگر وہ سورۃ میں داخل کی جائے تو اس کا تارک اکثر لوگوں کے نزدیک ختم قرآن میں سے ایک حصہ کا ترک کرنے والا ہوگا اور اگر وہ بسم اللہ کو سورۃ کے مابین بھی پڑھ لے گا تو یہ بات مناسب ہوگی اور اس بات پر جیسا کہ عبادی نے نقل کیا ہے امام شافعیؒ زیادہ زور دیتے ہیں۔ فراء کا قول ہے ”الیہ یرد علم الساعة.....“ اور ”ہو الذی انشا جنات.....“ یا اسی طرح کی دوسری آیتوں کی قراءت کرتے وقت اعوذ باللہ کے ساتھ ہی بسم اللہ کا پڑھنا بھی ضروری ہے۔ کیونکہ محض تعوذ کے بعد ان آیتوں کے پڑھنے میں یہ قباحت آ پڑتی ہے کہ ضمیر کے شیطان کی طرف پھرنے کا وہم پیدا ہوتا ہے۔ ابن الجزری کا قول ہے ”اور سورۃ براءۃ کے وسط کی آیتوں کے بسم اللہ سے آغاز کرنے میں بہت کم کسی نے تعرض کیا ہے اور اس میں ابوالحسن سخاوی نے بسم اللہ پڑھنے کی تصریح کی ہے لیکن بھبری نے اس کا قول رد کر دیا ہے۔

مسئلہ: قراءت قرآن میں بھی دیگر تمام اذکار کی طرح نیت کی کچھ حاجت نہیں مگر جب نماز سے خارج میں قراءت کی نذر مانے تو ضروری ہے کہ نذر یا فرض کی نیت کر لے چاہے اس نے وقت بھی معین کر لیا ہو اور اگر ایسی حالت میں نیت کو ترک کر دے تو نذر جائز نہ ہوگی۔ اس بات کو قبولی نے اپنی کتاب الجواہر میں بیان کیا ہے۔

مسئلہ: قرآن کی قراءت میں ترتیل مسنون ہے۔ خود پروردگار جل شانہ فرماتا ہے ”وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِیْلًا“ اور ابو داؤد وغیرہ نے بی بی ام سلمہؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قراءت کی یہ تعریف کی ہے ”کہ آپؐ بڑی وضاحت کے ساتھ حرف حرف نمایاں کر کے پڑھا کرتے تھے“ بخاری میں انسؓ سے مروی ہے کہ ان سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قراءت کی بابت استفسار کیا گیا تو انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قراءت کشش صوت کے ساتھ ہوتی تھی“۔ پھر انہوں نے بسم اللہ الرحمن الرحیم کو پڑھ کر سنایا اور اللہ۔ الرحمن اور الرحیم۔ سب کو مد کے ساتھ پڑھا اور صحیحین میں ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ ان میں سے کسی شخص نے کہا ”میں (قرآن کے حزب) مفصل کو ایک ہی رکعت میں پڑھا کرتا ہوں“۔ ابن مسعودؓ نے کہا ”جس طرح اشعار کو جلد جلد پڑھ جاتے ہیں یوں؟ بے شک بہت سے لوگ ایسے ہیں جو قرآن کو پڑھتے ضرور ہیں مگر وہ ان کی استخوان گلو کے نیچے نہیں اترتا۔ کاش اگر قرآن دل میں پڑھتا اور اس میں جم جاتا تو فائدہ بھی دیتا“ اور آجری نے ابن مسعودؓ سے حملۃ القرآن کے بارے میں یہ قول نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا ”نہ تو تم اسے بادبان کشتی کی طرح پھیلاؤ اور نہ شعر کی طرح سمیٹو۔ اس کی عجیب باتوں کے پاس رک جاؤ اور اس کے ذریعہ سے دلوں کو حرکت دو اور تم میں سے کسی کو یہ فکر نہ رہے کہ جس طرح ہو سورۃ کے آخر ہی تک پڑھ جائے“ اور اسی راوی نے ابن عمرؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے ”قرآن پڑھنے والے سے (قیامت کے دن بہشت میں داخل ہوتے وقت) کہا جائے گا۔ تو قرآن پڑھتا اور (بہشت کے) درجوں پر چڑھتا جا اور جس طرح دنیا میں ترتیل کے ساتھ پڑھا کرتا تھا اسی طرح اب بھی ترتیل کر کے پڑھ۔ بے شک تیری منزل (بہشت میں) اسی جگہ ہوگی جہاں تو قرآن کی آخری آیت پڑھ کر اسے تمام کرے“ اور آجری ہی کتاب مہذب کی شرح میں کہتا ہے ”علماء نے بہت زیادہ تیزی کے

ساتھ قرآن پڑھنے کو بالاتفاق مکروہ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ ترتیل کے ساتھ ایک پارہ کی تلاوت جلدی کر کے اتنی ہی دیر میں بلا ترتیل دو پارے پڑھ لینے سے بدرجہا افضل ہے۔ علماء کا قول ہے کہ ترتیل کے مستحب ہونے کا باعث یہ ہے کہ قاری قرآن کے مطالب پر غور کرے اور ماسوا اس کے سنبھل سنبھل کر پڑھنا عظمت اور توقیر سے زیادہ قریب ہے اور دل پر بھی خوب اثر انداز ہوتا ہے اسی وجہ سے غیر عربی شخص کے لئے بھی جو قرآن کے معنی نہیں سمجھتا ترتیل مستحب رکھی گئی ہے اور کتاب النشر میں آیا ہے ”اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا ترتیل کے ساتھ پڑھنا افضل ہے یا سرعت کر کے زیادہ پڑھنا؟ اور ہمارے بعض اماموں نے بہت اچھا کہا ہے کہ قراءت ترتیل کا ثواب عزت میں بڑھا ہوا ہے اور زیادہ پڑھنے کا ثواب مقدار و تعداد میں زائد ہے کیونکہ ایک نیکی کے عوض میں دس نیکیاں ملتی ہیں اور ہر ایک حرف کے عوض میں ایک نیکی اسی طرح کی نصیب ہوگی زکشی اپنی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے ترتیل کا کمال یہ ہے کہ اُس کے الفاظ پُر کر کے ادا کئے جائیں۔ ایک حرف دوسرے حرف سے الگ کر کے پڑھا جائے اور کسی حرف کو دوسرے حرف میں شامل (ادغام) نہ کیا جائے اور کہا گیا ہے کہ یہ تو ترتیل کا ادنیٰ درجہ ہے اور اُس کا مکمل مرتبہ یہ ہے کہ قرآن کی قراءت اُس کے مقامات نزول کے لحاظ سے کی جائے یعنی جس مقام پر دھمکی اور خوف دلایا گیا ہے وہاں اُسی طرح کی ڈپٹ آواز میں پیدا کی جائے اور جس جگہ تعظیم کا موقع ہے وہاں قاری کے لب و لہجہ سے عظمت و جلالت کا انداز مترشح ہونے لگے۔

مسئلہ: یہ بھی مسنون ہے کہ قرآن کو پڑھنے کے وقت اُس کے معانی سمجھنے اور اُن کے مطالب پر غور کرتے جانے کا لحاظ رہے۔ کیونکہ قرآن پڑھنے کا بہترین مقصد اور برترین مدعا یہی ہے۔ اسی امر سے دلوں میں نور اور قلب میں سرور پیدا ہوتا ہے۔ قال اللہ تعالیٰ ”کِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَتَذَكَّرَ آيَاتِهِ“ اور ارشاد فرمایا ”أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْبَقْرَانَ“ تَذَكُّر کی صفت یہ ہے کہ زبان سے جو لفظ نکلتا ہے دل میں اُس کے معنی پر غور کرتا ہو اور آیت کے مطلب کو سمجھے۔ احکام اور ممانعتوں کو سوچے اور اس بات کا اعتقاد کرے کہ یہ تمام احکام اور ممانعتیں قابل ماننے کے ہیں پھر گزشتہ زمانہ میں اُس سے جو کچھ قصور ہوئے ہیں اُن کی عذرخواہی کر کے معافی مانگے۔ کسی رحمت کی آیت پر گزر ہو تو خوش ہو جائے اور دعا مانگے اور عذاب کی آیت آئے تو ڈرے اور خدا سے پناہ مانگے۔ خداوند کریم کی پاکی کا ذکر آئے تو اس کی تنزیہ اور عظمت کرے اور دعا کا موقع ہو تو عاجزی کے ساتھ اپنی حاجتیں طلب کرے مسلم نے حذیفہؓ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”ایک رات کو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی اور آپ نے سورۃ البقرہ شروع کر کے اُسے تمام کیا۔ پھر سورۃ النساء آغاز کر کے اُس کو بھی ختم کیا اور بعد ازاں سورۃ آل عمران کو آغاز کر کے اُسے تمام کیا اور آپ ٹھہر ٹھہر کر پڑھتے تھے جس وقت کسی ایسی آیت پر پہنچتے جس میں تسبیح باری تعالیٰ ہوتی۔ تو آپ سبحان اللہ کہتے۔ سوال کی آیت پڑھتے تو دعا مانگے اور تعوذ کے حکم پر پہنچتے تو خدا سے پناہ طلب کرتے۔“ ابوداؤد اور نسائی اور دیگر لوگوں نے عوف بن مالک سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”ایک شب کو میں رسول اللہ کے ساتھ نماز میں کھڑا ہوا اور آپ نے سورۃ البقرہ پڑھی اس

۱۔ ایک بار کت کتاب ہے جس کو ہم نے تم پر نازل کیا تاکہ لوگ اُس کی آیتوں پر غور کریں۔

۲۔ پس کیا یہ لوگ قرآن میں غور نہیں کرتے؟

۳۔ پاکی بیان کرنا

طرح کہ آپؐ کی رحمت کی آیت کو پڑھتے تو رک کر دعا مانگتے اور عذاب کی آیت پڑھتے تو ٹھہر کر خدا سے پناہ طلب کرتے تھے ابو داؤد اور ترمذی نے یہ حدیث روایت کی ہے کہ جو شخص ”وَالْتَّيْنِ وَالزَّيْتُونِ“ کو خاتمہ تک پڑھے تو اُسے اُس کے بعد کہنا چاہئے ((بَلَىٰ وَآنَا عَلَىٰ ذَٰلِكَ مِنَ الشَّاهِدِينَ)) اور جو شخص ”لَا أُقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِیَامَةِ“ کو پڑھے اور آخر تک پڑھ جائے یعنی قولہ تعالیٰ ”أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْیِیَ الْمَوْتَىٰ“ تک۔ تو وہ کہے ”بَلَىٰ“ یعنی (بے شک خدا اس بات پر قادر ہے اور سورۃ والمرسلات کا پڑھنے والا اُس کے خاتمہ یعنی قولہ تعالیٰ ”فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ“ تک پہنچ جائے تو اُس کو پڑھنے کے بعد کہے ”آمَنَّا بِاللَّهِ“ ہم لوگ خدا پر ایمان لائے اور احمد اور ابو داؤد نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ”جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ”سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ“ پڑھا کرتے تو فرماتے تھے ”نُعْبَحَانِ رَبِّیَ الْأَعْلَىٰ“ اور ترمذی اور حاکم نے جابرؓ سے روایت کی ہے۔ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہؓ کے پاس تشریف لائے اور اُن کو سورۃ الرحمن من اولہا الی آخرہا پڑھ کر سنائی اور صحابہؓ اُس کو سن کر خاموش رہے۔ یہ حالت مشاہدہ کر کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”میں نے اس سورہ کو قوم جن کے سامنے بھی پڑھا تھا مگر وہ تمہاری نسبت سے بہت اچھے جواب دینے والے تھے۔ جہاں کہیں میں قولہ تعالیٰ ”فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ“ پر پہنچتا تو وہ لوگ کہتے تھے ((وَلَا يَشْتَرِي مِنْ نِعَمِكُمْ رَبَّنَا نُكَذِّبُ فَلَكَ الْحَمْدُ)) اور ابن مردویہ۔ دیلمی اور ابن ابی الدنیاء نے کتاب الدعاء میں اور بہت سے دیگر لوگوں نے ایک نہایت ضعیف سند کے ساتھ جابرؓ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت کریمہ ”وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ“ پڑھی اور اس کے بعد کہا ((اللَّهُمَّ أَمَرْتُ بِالْدُّعَاءِ وَتَكَفَّلْتُ بِالْإِجَابَةِ. لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ إِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَكَ وَالْمُلْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ أَشْهَدُ أَنَّكَ فَرَّدَ أَحَدًا صَمَدًا لَمْ تَلِدْ وَلَمْ تُوَلَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَكَ كُفُوًا أَحَدٌ وَأَشْهَدُ أَنَّ وَعْدَكَ حَقٌّ وَلِقَاءُكَ حَقٌّ وَالْجَنَّةُ حَقٌّ وَالنَّارُ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّكَ تُبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ)) اور ابو داؤد وغیرہ نے وائل بن حجر سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپؐ نے ”وَالضَّالِّينَ“ پڑھ کر اس کے بعد ”آمین“ کہی اور اس کے ساتھ اپنی آواز کی کشش فرمائی اور طبرانی نے اسی حدیث کو ((قَالَ آمِينَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ)) کے لفظ سے روایت کیا ہے۔ پھر بیہقی نے اس کو ”قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي آمِينَ“ کے لفظ سے روایت کیا ہے اور ابو عبیدہ نے ابی میسرہ سے روایت کی ہے کہ ”جبریلؑ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سورۃ البقرہ کے خاتمہ کے وقت آمین تلقین کی تھی“ اور معاذ بن جبلؓ سے روایت کی ہے کہ وہ سورۃ البقرہ کو ختم کرتے ہوئے آمین کہا کرتے تھے۔ نووی کہتا ہے کہ آداب تلاوت میں ایک بات یہ بھی ہے کہ جس وقت قولہ تعالیٰ ”وَقَالَتِ الْيَهُودُ عِزُّنَا ابْنُ الْمَرْثَةِ“ ”وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ“ یا اسی طرح کی دوسری آیتوں کو پڑھا جائے تو پڑھنے والا اپنی آواز پست کر لے اور نخعی ایسا ہی کیا کرتے

۱۔ اے ہمارے پروردگار ہم تیری کسی نعمت کو نہیں جھٹلاتے پس تیرا شکر ہے۔

۲۔ بارالہا تو نے دعا کا حکم دیا اور قبول کرنے کی ذمہ داری فرمائی۔ میں حاضر ہوں اے پروردگار میں حاضر ہوں تیرا کوئی شریک نہیں تجھی کو پکارتا ہوں بے شک حمد اور نعمت تیرے ہی لئے ہے اور ملک بھی۔ تیرا کوئی شریک نہیں۔ میں گواہی دیتا ہوں کہ تو اکیلا ہے۔ نہ جنا اور نہ جنا گیا اور نہ تیرا کوئی کنبہ ہے اور میں گواہی دیتا ہوں کہ بیشک تیرا وعدہ سچ ہے۔ جنت حق ہے۔ دوزخ حق ہے اور قیامت آنے والی اُس میں کوئی شک نہیں اور تو ضرور قبروں کے مردوں کو زندہ کر کے اٹھائے گا۔

۳۔ آپؐ نے تین مرتبہ آمین کہی۔

مسئلہ: کسی ایک آیت کو بار بار پڑھنے اور اس کو دہرانے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ نسائی وغیرہ نے ابی ذرؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں ایک ہی آیت کی تکرار کرتے کرتے صبح کردی ”إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَلَا تُفْلِحُ عِبَادُكَ.....“

مسئلہ: قرآن پڑھتے وقت رو پڑنا مستحب ہے اور جو شخص رونے کی قدرت نہ رکھتا ہو۔ اس کو روئی صورت بنا لینا چاہئے اور رنج اور رقت قلب کا اظہار کرنا بھی مناسب ہے۔ خداوند سبحانہ و تعالیٰ فرماتا ہے: ”وَيَخْرُونَ لِلْذِّقَانِ يَتَكُونُونَ“ اور صحیحین میں ابن مسعودؓ کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو قراءت کرنے کی حدیث میں آیا ہے کہ ”ناگہاں آپ کی دونوں آنکھیں اشکبار ہو گئیں“ اور بیہقی کی کتاب شعب الایمان میں سعد بن مالک سے مرفوعاً مروی ہے کہ ”بے شک یہ قرآن رنج اور صدمہ کے ساتھ نازل ہوا ہے اس لئے جس وقت تم اس کو پڑھو تو روؤ اور رونانہ آئے تو رونے کی صورت بنا لو“ اور اسی کتاب میں عبدالملک بن عمیر کی یہ مرسل حدیث آئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”میں تم لوگوں کے سامنے ایک سورۃ پڑھتا ہوں اور جو (شخص اُسے سن کر) روئے گا اُس کے لئے جنت ہے پھر اگر تم رونہ سکو تو رونے کی صورت بنا لو“ اور ابی یعلیٰ کے مسند میں یہ حدیث آئی ہے کہ ”تم لوگ قرآن کو رنج و الم کے ساتھ پڑھو کیونکہ وہ حزن و ملال کے ساتھ نازل کیا گیا ہے طبرانی کے نزدیک قراءت اُسی شخص کی اچھی ہے جو قرآن کو غمناک لہجہ میں پڑھے اور کتاب مہذب کی شرح میں بیان کیا گیا ہے کہ رونے کی قدرت حاصل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ تہدید (دھمکی) اور سخت وعید (عذاب کی خبر) اور مواثیق و عہود کی آیتوں کو پڑھتے ہوئے اُن پر تامل کرے اور پھر سوچے کہ ان امور میں کس قدر قصور کیا ہے اور اگر اُن تہدیدوں کے پڑھتے وقت رونہ نہیں آیا تھا تو اُسے چاہئے کہ اپنی اس کم نصیبی ہی پر گریہ و زاری کرے کہ اس سے یہ موقع کیونکر چھوٹ گیا اور فی الواقع یہ ایک بڑی مصیبت ہے۔

مسئلہ: قراءت میں خوش آوازی اور لب و لہجہ کی درستی مسنون ہے ابن حبان وغیرہ کی حدیث اس کی تائید کیلئے کافی ہے ((زینو القرآن باصواتکم)) اور داری کی روایت میں اسکے الفاظ یوں آئے ہیں ((حَسِّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ فَإِنَّ الصَّوْتِ الْحَسَنَ يَزِيدُ الْقُرْآنَ حُسْنًا)) بزاز وغیرہ نے حدیث ((حُسْنُ الصَّوْتِ زِينَةُ الْقُرْآنِ)) کی روایت کی ہے اور بھی اس بارے میں بکثرت صحیح حدیثیں آئی ہیں۔ پھر اگر کوئی شخص خوش آواز نہ ہو تو جہاں تک اُس سے بن پڑے اپنی آواز کو سنبھالنے اور اچھی بنانے کی کوشش کرے مگر نہ اتنی کہ بہت زیادہ کشش صوت کے حد میں جا پہنچے اور الحان (راگ) کے ساتھ قراءت کرنے کے بارے میں امام شافعیؒ نے کتاب مختصر کے اندر اسکے غیر مناسب نہ ہونے پر زور دیا ہے اور ربیع الخیر کی روایت سے اس کا مکروہ ہونا پایا جاتا ہے۔ رافعی کا قول ہے۔ جمہور علماء یہ کہتے ہیں کہ الحان کے ساتھ قراءت کرنا

۱۔ اور منہ کے بل روتے ہوئے گریزتے ہیں۔

۲۔ قول و قراءت۔

۳۔ تم لوگ اپنی آوازوں کے ذریعہ سے قرآن کو زینت دو۔

۴۔ تم لوگ قرآن کو اپنی آوازوں سے خوشنما بناؤ کیونکہ اچھی آواز قرآن کا حسن و بوال گردیتی ہے۔

۵۔ آواز کی خوبی قرآن کا زیور ہے۔

انہی دونوں قولوں پر منحصر نہیں بلکہ اُس کے مکروہ ہونے کی صورت یہ ہے کہ مد اور حرکات کے اشباع میں اس قدر افراط سے کام لیا جائے کہ فتح سے الف۔ ضمہ سے واو اور کسرہ سے یے کی آواز پیدا ہو جائے یا جہاں ادغام کا موضع نہیں اُس جگہ ادغام کر دیا جائے۔ لیکن اگر اس حد تک نہ پہنچے تو الحان کے ساتھ قراءت کرنے میں کوئی کراہت نہیں۔ کتاب زوائد الروضہ میں آیا ہے ”اور صحیح یہ ہے کہ مذکورہ بالا صورت پر حد سے بڑھ جانا حرام ہے پڑھنے والا اس کی وجہ سے گنہگار اور سننے والا مبتلائے گناہ ہوتا ہے کیونکہ یہ طریقہ قراءت کے سید ہے اور درست طریقہ سے الگ نکل جانے کا ہے اور امام شافعیؒ نے کراہت سے یہی بات مراد لی ہے۔“ میں کہتا ہوں کہ اسی بارے میں یہ حدیث بھی آئی ہے ”تم لوگ قرآن کو عرب کے لہجوں میں اور اُن کی آوازوں میں پڑھو اور خبردار ہو کہ دو کتاب والوں (یہود و نصاریٰ) اور اہل فسق کے لہجوں کو کبھی نہ اختیار کرنا کیونکہ بہت سی ایسی جماعتیں آنے والی ہیں جو قرآن کو راگ (گانا) اور رہبانیت کے پابندوں کی طرح گنگری کے ساتھ پڑھیں گے اور قرآن اُن کی استخوان گلو کے نیچے نہ اترے گا اُن کے دل دھوکے میں پڑے ہوں گے اور اُن لوگوں کے دل بھی جو اُن کی حالت کو پسند کریں گے۔“ (دھوکے میں مبتلا ہوں گے) اس حدیث کو طبرانی اور بیہقی نے روایت کیا ہے۔ نووی کا قول ہے۔ خوش آواز شخص سے قراءت کی خواہش کرنا اور اُسے غور سے سننا حدیث صحیح کی وجہ سے مستحب ہے اور اس بات میں کوئی مضائقہ نہیں کہ قراءت میں جماعت کا اجتماع ہو یا وہ دور کے ساتھ قراءت کرے یعنی جماعت کا ایک حصہ تھوڑا سا قرآن پڑھے اور دوسرا حصہ اُس کے بعد سے قرآن کی قراءت کرے۔

مسئلہ: قرآن کی قراءت تخم کے ساتھ مستحب ہے اور اس کی دلیل حاکم کی یہ حدیث ہے کہ ”قرآن کا نزول تخم کے ساتھ ہوا ہے“ حلیمی کہتا ہے ”اور اُس کے معنی یہ ہیں قرآن مردوں کی قراءت کے ساتھ پڑھا جائے اور عورتوں کی طرح اسے سوچ دار آواز میں نہ پڑھیں اور اس امر میں امالہ کی اُس کراہت کو کچھ دخل نہیں جو کہ بعض قاریوں کے نزدیک پسندیدہ ہے اور ممکن ہے کہ قرآن کا نزول تخم ہی کے ساتھ ہوا ہو اور پھر اُسی کے ساتھ اس بات کی بھی اجازت دے دی گئی ہو کہ جس لفظ کا امالہ کرنا اچھا ہو اُس کا امالہ بھی کر لیا جائے۔“

مسئلہ: بہت سی حدیثیں ایسی وارد ہوئی ہیں جو بآواز بلند قراءت کرنے کو مستحب قرار دیتی ہیں اور کچھ حدیثیں آہستہ آواز میں قراءت کرنے کا استحباب بھی عیاں کرتی ہیں۔ پہلے امر کے متعلق صحیح کی حدیث ”اللہ تعالیٰ کسی شے کو اس طرح نہیں سنتا جس طرح خوش آواز نبی کو جہر (بآواز بلند) کے ساتھ قرآن پڑھتے سنا کرتا ہے“ اور دوسرے امر کے متعلق ابی داؤد۔ ترمذی اور نسائی کی حدیث ”قرآن کو بلند آواز سے پڑھنے والا صدقہ کو بالا اعلان دینے والے کی طرح ہے اور قرآن کا بآہستگی پڑھنے والا پوشیدہ خیرات کرنے والے کے مانند“۔ ثبوت میں پیش کی جاتی ہے۔ نووی کہتا ہے ”ان دونوں حدیثوں کو باہم جمع کرنے کے لئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ جس مقام پر ریاکاری کا خوف ہو وہاں آہستہ پڑھنا بہتر ہے اور نیز ان صورتوں میں بھی کہ بآواز بلند قرآن پڑھنے سے دوسرے نمازیوں یا سونے والوں کو اذیت ہو۔ قرآن آہستگی ہی کے ساتھ پڑھنا افضل ہے اور ان کے ماسواہر صورت میں بآواز بلند پڑھنا افضل ہوگا کیونکہ عمل اسی میں زیادہ ہوتا ہے اور اُس کا فائدہ سننے والوں تک متعدی ہو سکتا ہے پھر خود قاری کے دل میں بھی ایک طرح کی اُمنگ پیدا ہوتی اُس کو معانی کلام اللہ پر غور کرنے کی طرف توجہ دلاتی ہے اور اُسے اپنی قراءت سننے میں مصروف رہنے کے باعث نیند نہیں آنے پاتی۔“

نیز اس کی ہمت رو بہ ترقی رہتی ہے۔ جمع مابین الحدیثین (دونوں حدیثوں کا باہم مطابق کرنا) کی یہ دلیل اُس حدیث سے بھی ملتی ہے جس کو ابو داؤد نے صحیح سند کے ساتھ ابی سعیدؓ سے روایت کیا ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں اعتکاف کیا تھا اور آپؐ نے صحابہؓ کو بآواز بلند قراءت کرتے ہوئے سن کر اپنے جائے اعتکاف کا پردہ ہٹا کے یہ ارشاد کیا ”خوب سمجھ رکھو کہ تم میں سے ہر شخص اپنے پروردگار سے مناجات کر رہا ہے اس واسطے ایک دوسرے کو تکلیف نہ دو اور قراءت میں اپنی آواز دوسرے کی آواز پر بلند نہ کرو“ اور بعض علماء کا قول ہے کہ قراءت کے وقت کچھ آہستہ اور کچھ زور سے پڑھنا مستحب ہے اس واسطے کہ آہستہ پڑھنے والا کئی وقت پریشان ہو کر بآواز بلند پڑھنے کو پسند کرتا ہے اور بآواز بلند پڑھنے والا تھک جانے کی حالت میں آہستہ پڑھنے کا خواہشمند ہو جاتا ہے اور دونوں اس پھیر بدل کی حالت میں آرام حاصل کر لیتے ہیں۔ مسئلہ مصحف کو دیکھ کر قراءت کرنا حفظ کے اعتماد پر قراءت کرنے سے افضل ہے کیونکہ مصحف کا دیکھنا بھی ایک مطلوبہ عبادت ہے۔ نووی کہتا ہے ”ہمارے اصحاب کا یہی قول ہے اور سلفؓ بھی اسی بات کے قائل تھے۔ میں نے اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں دیکھا ہے اور اگر یہ کہا جاتا تو بہت اچھا ہوتا کہ اس بارے میں لوگوں کے اختلاف کے لحاظ سے مختلف حکم ہیں۔ جس شخص کا خشوع اور تدبر اور ناظرہ پڑھنے کی دونوں حالتوں میں یکساں رہتا ہے اُس کے لئے مصحف دیکھ کر پڑھنا اچھا ہے اور جس کو حفظ سے پڑھنے بہ نسبت مصحف میں نظر جما کر پڑھنے سے غور و فکر اور خشوع قلب کا زیادہ لطف آتا ہے اُسے حفظ ہی کے ساتھ پڑھنا بہتر ہے میں کہتا ہوں۔ مصحف کو دیکھ کر قراءت کرنے کا ثواب زائد ہونے کی دلیل وہ قول ہے جس کو بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اوس الثقفی کی مرفوع حدیث سے روایت کیا ہے کہ ”بغیر مصحف کو دیکھے ہوئے قراءت کرنے کے ہزار درجے ہیں تو مصحف دیکھ کر پڑھنے سے دو ہزار درجے ملتے ہیں“ اور ابو عبید نے صحیح سند کے ساتھ یہ حدیث روایت کی ہے کہ ”ناظرہ قرآن خوانی کو حفظ کے ساتھ قرآن پڑھنے پر وہی فضیلت ہے جو فرض کی نماز کو نفل کی نمازوں پر فضیلت حاصل ہے۔ بیہقی نے ابن مسعودؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے ”جس شخص کو خدا اور اس کے رسول سے محبت رکھنے میں مسرت حاصل ہوتی ہو اُسے چاہئے کہ مصحف میں دیکھ کر قراءت کرے“ اور بیہقی اس کو منکر حدیث بتاتا ہے۔ پھر بیہقی ہی ابن مسعودؓ سے سند حسن کے موقوفاً روایت کرتا ہے کہ ((أَدِیْمُوا النَّظَرَ فِی الْمَصْحَفِ)) اور زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں نووی کی اس تمام بحث کو دو قول بیان کر کے پھر خود ایک تیسرا قول یہ بیان کیا ہے کہ یادداشت سے قرآن کا پڑھنا مطلقاً افضل ہے اور ابن عبد السلام نے اس بات کو پسند کیا ہے کیونکہ حفظ سے پڑھنے میں جس خوبی کے ساتھ مطالب کلام الہی پر غور و فکر کیا جاسکتا ہے اُس خوبی کے ساتھ ناظرہ خوانی میں کبھی ممکن نہیں۔

مسئلہ کتاب تبیان میں آیا ہے ”اگر قاری پڑھتے پڑھتے گھبرا اٹھے اور اُس کو یہ پتہ نہ لگے کہ جہاں تک وہ پڑھ چکا ہے اُس سے آگے کیا ہے پھر وہ کسی اور شخص سے دریافت کرے تو دریافت کرنے والے کو ادب سے کام لینا چاہئے کیونکہ ابن مسعودؓ نخعی اور بشیر بن ابی مسعودؓ سے منقول ہے ان لوگوں نے کہا ”اگر تم میں سے کوئی شخص اپنے کسی بھائی سے کوئی آیت دریافت کرے تو پوچھنے والے کو چاہئے کہ اُس آیت سے قبل کی آیت پڑھ کر خاموش ہو جائے اور یہ نہ کہے کہ ”فلاں فلاں آیت کیونکر ہے؟“ اس واسطے کہ اس طرح کہنے میں بتانے والے کو شبہ پڑ جائے گا“۔ ابن مجاہد کا بیان ہے ”جس وقت

قاری کو کسی حرف میں یہ شک ہو کہ آیا وہ ”ی“ ہے یا ”ت“ تو اسے ”ی“ پڑھنا چاہئے کیونکہ قرآن مذکر ہے اور مہموز یا غیر مہموز ہونے کا شبہ ہو تو ہمزہ کو ترک کر دے۔ ممدود یا مقصور ہونے میں شک پڑے تو قصر کے ساتھ پڑھے اور مفتوح یا مکسور ہونے کے بارے میں شک واقع ہونے پر فتح کے ساتھ قراءت کرے کیونکہ فتح کسی جگہ میں بھی غلطی نہیں گنا جاتا اور کسرہ بعض جگہوں میں غلط ہو جاتا ہے۔ میں کہتا ہوں عبدالرزق نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے ”جس وقت تم کو ”ی“ اور ”ت“ میں اختلاف پیش آئے تو اس حرف کو ”ی“ بنا کر قرآن کی تذکیر کرو۔“ ثعلب نے اس قول سے یہ بات سمجھ لی کہ جس لفظ کی تذکیر و تانیث دونوں متحمل ہوں اس میں تذکیر زیادہ اچھی ہے مگر اس کی تردید یوں کر دی گئی ہے کہ مونث غیر حقیقی مذکر بنانے کا ارادہ کرنا ممتنع (محال) ہے کیونکہ قرآن میں مونث غیر حقیقی کو نہایت کثرت کے ساتھ تانیث کے صیغہ میں لایا گیا ہے جیسے ”النَّارُ وَعَذَابُ اللَّهِ“ ”التَّغَى السَّاقُ السَّاقُ“ اور ”قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ“ وغیرہ اور جبکہ مونث غیر حقیقی کو مذکر بنادینے کا ارادہ محال ہے تو مونث حقیقی کے مذکر ٹھہرانے کا ارادہ بدرجہ اولیٰ ممنوع ہوگا اور علماء نے کہا ہے کہ جن الفاظ کا مونث اور مذکر دونوں طرح پر آنا متحمل ہو ان میں غلبہ تذکیر ارادہ ٹھیک نہیں اترتا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَالنَّخْلُ يَاسِقَاتٍ“ اور ”أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ“ میں باوجود اس کے کہ تذکیر جائز تھی مگر یہ مونث ہی لائے گئے کیونکہ دوسرے مقاموں پر خداوند کریم فرماتا ہے ”أَعْجَازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ“ اور ”مِنَ الشَّجَرِ الْأَحْضَرِ نَارًا“ کہ یہاں تذکیر آئی ہے۔ اس واسطے ابن مسعودؓ کے قول میں ”ذکروا“ سے یہ مراد نہیں جسے ثعلب نے سمجھ لیا بلکہ ان کا مقصود ”ذکروا“ سے نصیحت کرنا اور دعا کرنا ہے جیسے کہ خداوند کریم نے خود ”فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ“ فرمایا ہے۔ لیکن ابن مسعودؓ نے جردینے والے حرف کو حذف بنا دیا ورنہ اصل میں ”ذَكَّرَ النَّاسَ بِالْقُرْآنِ“ کہنا مقصود تھا یعنی لوگوں کو حفظ قرآن پر آمادہ بناؤ تا کہ وہ اسے بھول نہ جائیں۔ میں کہتا ہوں کہ ابن مسعودؓ کے قول کا ابتدائی حصہ اس احتمال کو قبول کرنے سے انکار کرتا ہے اور واحدی کا قول ہے کہ ”بات وہی ہے۔ جس کی طرف ثعلب گیا۔ یعنی یہاں پر یہی مراد ہے کہ جس وقت ایک لفظ میں تذکیر اور تانیث دونوں باتوں کا احتمال ہو اور اس کے مذکر لانے میں مصحف کے مخالف ہونے کی حجت نہ لائی جاسکے جیسے ”وَلَا تُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ“ میں ہے تو اس لفظ کو مذکر بنا سکتے ہیں اور اس بات کے مراد ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ عبد اللہ بن مسعودؓ کے اصحاب جو شہر کوفہ کے نامور قاری ہیں مثلاً حمزہ اور کسائی وہ سب اسی بات کی طرف گئے ہیں اور انہوں نے اس قبیل کے تمام الفاظ کو تذکیر کے ساتھ پڑھا ہے جیسے ”يَوْمَ يَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ“ اور یہ بات مونث غیر حقیقی ہی میں ہے۔

مسئلہ: کسی سے بات کرنے کے واسطے قراءت کو روک دینا مکروہ ہے۔ حلیمی کہتا ہے ”اس واسطے کہ کلام اللہ پر اس کے ماسوا کے کلام کو ترجیح دینا برا ہے۔“ بیہقی نے بھی اس بات کی تائید صحیح بخاری کی اس حدیث سے کی کہ ”ابن عمرؓ جس وقت قرآن پڑھا کرتے تھے تو جب تک اس سے فارغ نہ ہو جاتے کوئی اور گفتگو نہیں کیا کرتے تھے“ اور اسی طرح قراءت قرآن کے مابین ہنسنا، کپڑے وغیرہ سے کھیلنا اور ایسی چیزوں کو دیکھنا جو دل کو بانٹ لیں یہ بھی مکروہ ہے۔

مسئلہ: عربی زبان کے علاوہ کسی اور زبان میں قرآن کا (ترجمہ خالص) پڑھنا مطلقاً ناجائز ہے خواہ آدمی کو عربی زبان اچھی طرح آتی ہو یا نہ آتی ہو۔ مگر وہ نہ تو اسے نماز میں اور نہ خارج از نماز کسی حالت میں دوسری زبان میں نہ پڑھے۔ امام ابو حنیفہؒ نے قرآن کی قراءت غیر زبانوں میں مطلقاً ناجائز قرار دی ہے ابو یوسفؒ اور محمدؒ ان کے دو ساتھیوں نے

عربی سے ناواقف ہونے کے لئے جواز رکھا ہے۔ لیکن بزودی کی شرح میں آیا ہے کہ ابو حنیفہؒ اپنے اس قول سے بعد میں پھر گئے تھے اور انہوں نے بھی دوسری زبانوں میں قرآن کی قراءت ناجائز ٹھہرا دی تھی۔ اس ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ غیر زبانوں میں قرآن کا (ترجمہ) پڑھنے سے قرآن کا وہ اعجاز باقی نہیں رہتا جو اُس کا اصلی مقصود ہے اور القفال جو ہمارے اصحاب میں سے ہیں اُن کا قول تھا کہ فارسی زبان میں قراءت کرنا خیال میں بھی نہیں آ سکتا کسی نے اُن سے دریافت بھی کیا ”پھر تو لازم آتا ہے کہ کسی شخص کو قرآن کی تفسیر کرنے کی قدرت ہی نہ ہو؟“ انہوں نے جواب دیا ”یہ بات یوں نہیں۔ اس واسطے کہ تفسیر میں جائز ہے کہ وہ شخص خدائے پاک کا کچھ مفہوم بیان کر سکے اور کچھ نہ بیان کر سکے۔ لیکن اگر وہ فارسی زبان میں قرآن پڑھنا چاہے تو ناممکن ہے کہ اُس سے خدائے پاک کی تمام مراد عیاں کی جاسکے اس واسطے کہ ترجمہ کسی زبان کے ایک لفظ کی دوسری زبان کا ہم معنی اور اسی مفہوم کا لفظ لا کر رکھ دینے کا نام ہے اور یہ بات غیر ممکن ہے بخلاف تفسیر کے کہ اُس میں تو ضیح مطلب مقصود ہوتی ہے ہو سکے یا نہ ہو سکے۔

مسئلہ: قراءت شاذ کا پڑھنا جائز نہیں۔ ابن عبدالبر نے اس بات پر اجماع ہونے کا بیان کیا ہے مگر ابن مہوب الجزری نماز میں پڑھنے کے سوا دیگر حالتوں میں اس کا جواز بیان کرتا ہے اور اسے حدیث کی بالمعنی روایت جائز ہونے پر قیاس کرتا ہے۔ یعنی جس طرح حدیث کی بالمعنی روایت درست ہے اسی طرح قراءت کا شاذ پڑھنا بھی خارج از نماز درست تصور کرتا ہے۔

مسئلہ: بہتر یہ ہے کہ قرآن کو مصحف کی ترتیب کے مطابق پڑھا جائے۔ شرح المہذب میں آیا ہے۔ ”یہ حکم اس لئے دیا گیا کہ مصحف کی ترتیب حکمت پر مبنی ہے لہذا اُس کو بجز ان صورتوں کے جو شرعاً ثابت ہیں دوسری حالتوں میں ترک کرنا ٹھیک نہ ہوگا۔ شرع کے لحاظ سے جو باتیں خلاف ترتیب مصحف ثابت ہوئے ہیں اُن کی مثال روز جمعہ فجر کی نماز میں ”آلہم تنزیل“ اور ”ہل اتی“ کی سورتیں پڑھنا یا اسی کی مثل اور حالتیں۔ اس واسطے اگر سورتوں میں تفریق کی جائے یا انکو آگے پیچھے کر کے پڑھا جائے تو یہ بات جائز ہے لیکن اس سے افضل صورت کا ترک لازم آتا ہے اور رہی یہ بات کہ ایک ہی سورۃ کو آخر سے اول تک پلٹ کر پڑھے تو اس کی ممانعت پر تمام لوگوں کا اتفاق ہے کیونکہ اس سے اعجاز کی ایک قسم زائل اور ترتیب آیات کی حکمت معدوم ہو جاتی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس بارے میں ایک سلف کا قول بھی پایا جاتا ہے جس کو طبرانی نے سند جید کے ساتھ ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے۔ ابن مسعودؓ سے کسی ایسے شخص کی نسبت دریافت کیا گیا جو قرآن کو الٹا کر کے (یعنی سورتوں کی آیتوں کی ترتیب کو الٹ کر) پڑھتا ہو تو انہوں نے جواب دیا ”اُس شخص کا قلب الٹا ہے“ اور ایک سورۃ کو دوسری سورۃ سے خلط ملط کر کے پڑھنا اس کی نسبت حلیمی نے کہا ہے کہ اُس کا ترک کر دینا ادب کی بات ہے اور اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس کو ابو عبیدہ نے سعید بن المسیبؓ سے روایت کیا ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بلالؓ کی طرف ہو گزرے اور بلالؓ اس وقت اس طرح قرآن پڑھتے تھے کہ تھوڑا سا کسی سورۃ میں سے اور تھوڑا سا دوسری سورۃ میں سے ملا کر قراءت کرتے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”بلالؓ! میں تمہاری طرف آیا تھا تو میں نے دیکھا کہ تم ایک سورۃ اور دوسری سورۃ کو باہم ملا جلا کر قراءت کرتے تھے“۔ بلالؓ نے جواب دیا ”میں نے پاک چیز کو پاک چیز کے ساتھ ملا جلا دیا“ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن سے فرمایا ”تم سورۃ کو بحسنہ حالت پر قراءت کیا کرو“ یا اسی کی مانند

کوئی اور بات فرمائی۔ یہ حدیث مرسل اور صحیح ہے اور ابو داؤد کے نزدیک یہ حدیث ابی ہریرہ سے (بدون آخرہ موصول ہے اور ابو عبیدہ ہی نے اس کی روایت ایک دوسری وجہ پر عفرۃ کے مولیٰ عمر سے یوں بھی کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلالؓ سے فرمایا ”جس وقت تم کسی سورۃ کی قراءت کرو تو اُسے پورا کر دیا کرو“ اور اُسی نے کہا ”حدثنا معاذ عن ابن عوف“ ابن عوف نے کہا ”میں نے ابن سیرین سے اُس شخص کی نسبت دریافت کیا جو ایک سورۃ سے دو آیتیں پڑھ کر پھر اُسے چھوڑ دے اور دوسری سورۃ پڑھنے لگے تو ابن سیرین نے کہا ”تم میں سے ہر شخص کو بے خبری میں اس طرح کا بڑا گناہ کرنے سے پرہیز کرنا چاہئے“ اور ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”جس وقت تم کوئی سورۃ آغاز کرو اور یہ چاہو کہ اُسے چھوڑ کر دوسری سورۃ پڑھو تو ”قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ“ پڑھنا شروع کر دو اور اگر اسی سورۃ کو شروع کیا ہے تو پھر اُسے ناتمام چھوڑ کر دوسری سورۃ کی طرف ہرگز نہ جاؤ۔ یہاں تک کہ اس کو ختم کر لو“ اور ابن ابی الہذیل سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”صحابہؓ اس بات کو برا تصور کرتے تھے آیت کا ایک ٹکڑا پڑھیں اور کچھ حصہ چھوڑ دیں“۔ ابو عبیدہ کہتا ہے ”ہم جس بات کو بیان کرتے ہیں وہ متعدد سورتوں کی مختلف آیتوں کی قراءت ہے جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلالؓ کی نسبت ناپسند فرمایا اور اُن کو اس سے منع کیا۔ یا جس طرح ابن سیرین نے اس کی ناپسندیدگی کا اظہار کیا ہے اور عبد اللہ بن مسعودؓ کی حدیث مذکورہ فوق میرے خیال میں یہ وجہ رکھتی ہے کہ کسی آدمی نے ایک سورۃ کو پڑھنا شروع کر کے اُسے تمام کرنے کا ارادہ کیا تھا کہ اسی اثناء میں اُسے دوسری سورۃ کو پڑھنے کا خیال آ گیا اور اُس کے لئے یہ حکم دیا گیا کہ وہ ”قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ“ پڑھ لے لیکن وہ شخص جس نے قراءت شروع کرنے کے بعد ایک آیت سے دوسری آیت کی طرف منتقل ہو جانے اور آیات قرآن کی ترتیب ترک کرنے کا ارادہ کیا تو یہ کام بجز بے علم شخص کے اور کوئی نہیں کرے گا اس لئے کہ اگر خدا تعالیٰ کو اسی طرح کی بے ترتیبی منظور ہوتی تو اُس نے قرآن کو ایسے ہی (بے ترتیبی کے) انداز سے نازل کیا ہوتا اور ترتیب کا لحاظ کیوں رکھتا“ اور قاضی ابوبکر نے ہر ایک سورۃ کی ایک ایک آیت کو ملا کر پڑھنے کی نسبت عدم جواز پر اجماع ہونا بیان کیا ہے۔ بیہقی کا قول ہے ”اور سب سے اچھی حجت یہ جو اس بارے میں پیش کی جاسکتی ہے وہ یہ کہنا ہے کہ کتاب اللہ کی یہ ترتیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے ماخوذ ہے اور آپ نے اس کو جبریلؑ سے اخذ کیا تھا لہذا قاری کے لئے بہتر یہی ہے کہ وہ منقول ترتیب پر قراءت کرے کیونکہ ابن سیرین نے کہا ہے ”خدا کی ترتیب تمہاری اپنی ترتیب سے بہتر ہے“۔

مسئلہ: حلیمی کہتا ہے ہر ایک ایسا حرف جس کو قاری (امام فن) نے ثبت کیا اُس کا استیفاء (پورا) کر لینا مسنون ہے تاکہ قاری (پڑھنے والا) تمام اُس چیز کو جو قرآن ہے ادا کر سکے۔ ابن الصلاح اور نووی کا بیان ہے ”جس وقت پڑھنے والا مشہور قاریوں میں سے کسی کی قراءت کا آغاز کرے تو اُس کے لئے مناسب ہے کہ جب تک کلام کا ارتباط قائم رہے اُس وقت تک برابر وہی ایک قراءت پڑھتا جائے جس وقت ارتباط کلام ختم ہو جائے تو پھر پڑھنے والے کو اختیار ہے کہ اگر وہ چاہے تو دوسری قراءت پڑھنا شروع کر دے لیکن بہتر یہی ہے کہ اس مجلس میں پہلی ہی قراءت پر مداومت کرتا رہے دوسرے لوگوں نے اس کی مطلق ممانعت کی ہے۔ ابن الجزری کہتا ہے ”اور درست یہ ہے کہ کہا جائے“ اگر اس شکل میں

۱۔ قراءت میں داخل اور نمایاں کیا۔

دونوں قراءتوں میں سے کوئی ایک قراءت دوسری کے ساتھ ترتیب پا جانے والی ہوگی تو بے شک اس کی ممانعت تحریم کے طور پر ہوتی ہے مثلاً کوئی شخص ”فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ“ کو ”آدم اور“ کَلِمَاتِ“ دونوں کو رفع یا دونوں کے نصب کے ساتھ پڑھے اور یہ کرے کہ آدم کا رفع ابن کثیر کے سوا دوسرے قاری کی قراءت سے لیا ہو اور کلمات کا رفع ابن کثیر کی قراءت سے اخذ کیا ہو یا اسی قسم کی اور باتیں جو عربیت اور زبان کے لحاظ سے جائز نہیں ہیں اگر تغیر قراءت اس طرح کا نہ ہو کہ اُس کی وجہ سے ایک روایت اور دوسری روایت کے مقاموں کے مابین فرق ڈالا گیا ہو اسی حالت میں یہ تغیر سبیل روایت ہو تو حرام تصور کیا جائے گا اس لئے کہ یوں کرنا گویا روایت میں غلط بیانی اور آمیزش کرنا ہے اور اگر یہ بات نہ ہو بلکہ بطور تلاوت کے تغیر ہو گیا ہو تو اس میں کوئی ہرج نہیں بلکہ یہ جائز ہے۔

مسئلہ: قراءت قرآن کا سننا اور اس وقت غل و شور اور باتوں کا ترک کر دینا مسنون ہے کیونکہ پروردگار عالم خود فرماتا ہے ^۱ ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ“

مسئلہ: آیت سجدہ پڑھنے کے وقت سجدہ کرنا مسنون ہے اور قرآن میں سجدہ کی آیتیں چودہ ہیں بدیں تفصیل۔ الاعراف۔ الرعد۔ النحل۔ الاسراء اور مریم کی سورتوں میں ایک ایک اور سورۃ الحج میں دو سجدے۔ پھر الفرقان۔ النمل۔ آلہ۔ تنزیل۔ فصلت۔ النجم۔ اذا السماء انشقت اور اقراء باسم ربک کی سورتوں میں ایک سجدہ۔ سورۃ ص کا سجدہ مستحب ہے اور ضروری سجدوں میں سے نہیں اور بعض علماء نے سورۃ الحجر کے آخر میں ایک سجدہ چودہ سجدوں پر اور بھی زیادہ کیا اور اُس کو ابن الغرس نے اپنی کتاب احکام میں بیان کیا ہے۔

مسئلہ: نووی کا قول ہے قراءت قرآن کے مختار اوقات میں سے افضل اوقات وہ ہیں جو نماز کے اندر ہوتے ہیں اس کے بعد رات کا ابتدائی وقت اور بعد ازیں رات کا پچھلا نصف حصہ قراءت کے لئے موزوں ہے لیکن مغرب و عشاء کے مابین قراءت کرنا بہت محبوب ہے۔ دن کا افضل وقت نماز فجر سے بعد کا وقت ہے اور یوں تو قراءت کسی وقت میں بھی مکروہ نہیں ہوتی کیونکہ اُس میں کوئی نہ کوئی بات نکلتی ہی ہے جو ابن ابی داؤد نے معاذ بن رقاۃ کے واسطے سے اُس کے مشائخ کا قول بیان کیا ہے کہ وہ لوگ نماز عصر کے بعد قراءت کو مکروہ سمجھتے اور کہتے تھے کہ یہ یہودیوں کے پڑھنے کا دستور ہے تو یہ ایک بے اصل اور غیر مقبول بات ہے۔ ہم لوگ قراءت کے لئے سال کے دنوں میں عرفہ کا دن پھر جمعہ۔ اُس کے بعد پیر اور پنجشنبہ (جمعرات) کے دنوں کو پسند کرتے ہیں اور مہینوں کے دس دس دنوں کے حصوں میں رمضان کا پچھلا حصہ اور ذی الحجہ کا پہلا عشرہ اور پورے مہینوں میں سے رمضان کا مہینہ بہتر خیال کرتے ہیں اور قرآن کی قراءت شروع کرنے کے لئے جمعہ کی رات پھر اُس کے ختم کرنے کے واسطے پنجشنبہ کی شب پسند کرتے ہیں کیونکہ ابن ابی داؤد نے عثمان بن عفان کی نسبت ایسا ہی عمل کرنے کی روایت کی ہے۔ قرآن کا ختم کرنا دن یا رات کے ابتدائی حصہ میں افضل ہے اس لئے کہ داری نے سند حسن کے ساتھ سعد بن ابی وقاصؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”اگر قرآن کا ختم آغاز شب میں ہوتا ہے تو ملائکہ ختم قرآن کرنے والے کے واسطے صبح تک دعائے رحمت کرتے رہتے ہیں اور اگر وہ دن کے پہلے حصہ میں قرآن ختم کرتا ہے تو شام تک فرشتے اس کے حق میں رحمت کی دعائیں مانگتے جاتے ہیں۔ احیاء العلوم میں آیا ہے۔ دن کے آغاز کا ختم قرآن نماز فجر کے فرض کی دو رکعتوں میں ہوتا ہے شب کے ابتدائی حصہ میں قرآن ختم کرنے کی صورت یہ ہے کہ نماز

۱۔ اور جس وقت قرآن پڑھا جائے تو اُس کو سنو اور خاموش ہو کر غور سے سنو تاکہ تم پر رحم کیا جائے۔

مغرب کی دو سنتوں کی رکعتوں میں ختم کیا جائے ابن المبارک سے منقول ہے کہ وہ جاڑوں کے موسم میں آغاز شب اور گرمیوں کے ایام میں فجر کا وقت ختم قرآن کے لئے پسند کیا کرتے تھے۔

مسئلہ: ختم قرآن کے دن روزہ رکھنا مسنون ہے اس بات کو ابن ابی داؤد نے تابعین کی ایک جماعت سے روایت کیا ہے اور یہ بھی چاہئے کہ ختم قرآن میں اپنے گھر والوں اور دوستوں کو شریک کرے۔ طبرانی نے انسؓ کی نسبت روایت کی ہے کہ جس دن وہ قرآن ختم کیا کرتے تو اپنے کنبہ والوں کو جمع کر کے خدا سے دعا مانگا کرتے تھے۔ ابن ابی داؤد نے حکم بن عتیبہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”مجھ کو مجاہد نے بلوا بھیجا اور میں گیا تو اُن کے پاس ابن ابی امامہ بھی موجود تھے۔ مجاہد نے ابن ابی امامہ - دونوں نے مجھ سے کہا ”ہم نے تم کو اس لئے بلوایا ہے کہ ہم قرآن ختم کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں اور ختم قرآن کے وقت دعا قبول کی جاتی ہے مجاہد ہی سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”صحابہ ختم قرآن کے وقت اکٹھا ہو جایا کرتے تھے“ اور مجاہد کہتا ہے کہ ”ختم قرآن کے وقت رحمت کا نزول ہوتا ہے۔“

مسئلہ: سورۃ والضحیٰ سے آخر قرآن تک ہر سورۃ کے بعد تکبیر کہنا مستحب ہے اور یہ دستور مکہ والوں کی قراءت کا ہے۔ بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اور ابن خزیمہ نے ابن ابی بزہ کے طریق سے روایت کی ہے کہ ”میں نے عکرمہ بن سلیمان سے سنا وہ کہتا تھا ”میں نے اسماعیل بن عبداللہ المکی کے روبرو قراءت کی اور جس وقت میں سورۃ والضحیٰ پر پہنچا تو انہوں نے کہا ”(یہاں سے) تکبیر کہو یہاں تک کہ قرآن کو ختم کرو“۔ پھر میں نے عبداللہ بن کثیر کو قراءت سنائی اور انہوں نے بھی مجھ کو یہی حکم دیا اور کہا ”میں نے مجاہد سے قراءت سیکھی تھی انہوں نے مجھ کو ایسا ہی حکم دیا اور مجاہد نے مجھے خبر دی کہ انہوں نے ابن عباسؓ کے روبرو قراءت پڑھی تھی تو ابن عباسؓ نے انہیں اس بات کی ہدایت کی تھی اور بیان کیا تھا کہ انہوں (ابن عباسؓ) نے اُبی بن کعبؓ کے روبرو قراءت کر کے اس بات کی ہدایت حاصل کی ہے“۔ اس حدیث کو ہم نے اسی طور پر موقوف روایت کیا ہے۔ پھر اسی حدیث کو بیہقی نے ایک دوسرے وجہ پر ابن ابی بزہ ہی سے مرفوعاً بھی روایت کیا ہے۔ اور اُسی وجہ سے (یعنی مرفوعاً) حاکم نے اپنے مستدرک میں یہ حدیث درج کی اور اسے صحیح بتایا ہے۔ اس کے علاوہ اس حدیث کے اور بھی بکثرت طریقے بزی اور موسیٰ بن ہارون سے آئے ہیں۔ حاکم کہتا ہے ”مجھ سے بزی نے اور اُس سے امام محمد بن ادریس الشافعیؒ نے کہا ”اگر تو تکبیر کو چھوڑ دے تو یاد رکھ کہ اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک سنت کو ترک کرے گا“۔ حافظ عماد الدین بن کثیر کہتا ہے ”حاکم کا یہی قول اس بات کا مقتضی ہے کہ اُس نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا“ اور ابوالعلاء الہمدانی نے البزی سے روایت کی ہے کہ ”اس (تکبیر) کی اصل یوں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کا آنا رک گیا تھا مشرک لوگوں نے کہا ”محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے اُن کا خدا بیزار ہو گیا ہے“۔ اُس وقت سورۃ والضحیٰ نازل ہوئی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تکبیر فرمائی۔ ابن کثیر کہتا ہے ”یہ روایت کچھ ایسے اسناد کے ساتھ وارد ہوئی ہے کہ اُس پر صحت یا ضعف کسی بات کا حکم نہیں لگایا جاسکتا“۔ حلیمی کا بیان ہے ”تکبیر کہنے کا نکتہ یہ ہے کہ قراءت کو صوم رمضان کے ساتھ مشابہ کیا جائے۔ یعنی جس طرح تعداد صوم پوری ہونے کے بعد تکبیر کہی جاتی ہے اُسی طرح اس مقام پر سورۃ کے مکمل ہو جانے کے بعد تکبیر کہی جائے گی اور اس کی حالت یہ ہے کہ ہر ایک سورۃ کے بعد تھوڑا سا وقفہ کر کے ”اللہ اکبر“ کہے۔ سلیم الرازی جو ہمارے اصحاب میں سے ہے اُس نے بھی اپنی تفسیر میں یوں ہی بیان کیا ہے کہ ہر ایک دو سورتوں کے مابین

”اللہ اکبر“ کہنا چاہئے اور پچھلی دو سورۃ کے آخر کو تکبیر کے ساتھ وصل نہ کرے بلکہ معمولی سکتہ کے ذریعہ سے جدا کر دے۔ حلیمی کہتا ہے اور جن قاریوں نے تکبیر کہنے سے گریز کیا ہے اُن کی حجت یہ ہے کہ ایسا کرنے سے قرآن میں زیادتی کرنے کا ایک ذریعہ ہاتھ آتا ہے۔ یوں کہ تکبیر کی مداومت کی جانے سے یہ وہم پیدا ہوگا کہ وہ قرآن کا جزو ہے۔ کتاب النشر میں آیا ہے ”اور قاریوں کا تکبیر کے ابتدا کرنے میں اختلاف ہے کہ آیا تکبیر سورۃ والضحیٰ کے اول سے کہنی چاہئے یا اُس کو تمام کر لینے کے بعد اور اسی طرح تکبیر کے انتہا میں بھی اختلاف آیا ہے وہ سورۃ الناس کے اول میں کہی جائے یا اُس کے آخر میں؟ اور اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ تکبیر کو سورۃ سے وصل کیا جائے گا یا جدا؟ اور وصل ہوگا تو اول سورۃ میں یا سورۃ کے آخر میں؟ یونہی تکبیر کے لفظ میں بھی اختلاف ہے کسی کے نزدیک اللہ اکبر کہنا چاہئے اور کوئی ”لا اِلهَ اِلاَّ اللّٰهُ وَاللّٰهُ اَكْبَرُ“ کہتا ہے اور ہر ایک اختلاف کی بنیاد صرف یہ ہے کہ آیا تکبیر سورۃ کے شروع میں ہو یا آخر میں؟ نماز کی حالت اور خارج از نماز حالت دونوں تکبیر کے لئے یکساں ہیں یعنی ہر حالت میں اُسے کہنا چاہئے اس بات کی تصریح سخاوی اور ابوشامہ نے کی ہے۔

مسئلہ: ختم کے قرآن کے بعد دعا مانگنا بھی سنت ہے اور اس کا ثبوت طبرانی وغیرہ کی اس حدیث سے ہوتا ہے جو عریاض بن ساریہ سے مرفوعاً آئی ہے ”جس شخص نے قرآن ختم کیا اُس کے لئے ایک قبول ہونے والی دعا ہے“ شعب الایمان میں انسؓ کی حدیث سے مرفوعاً مروی ہے ”جس شخص نے قرآن ختم کر کے خدا کی حمد کہی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجا اور اپنے پروردگار سے مغفرت مانگی تو بے شک اُس نے اچھے موقع پر اپنی بہتری طلب کی۔“

مسئلہ: ایک ختم سے فارغ ہوتے ہی دوسرا ختم شروع کر دینا مسنون ہے اور اس کی بابت ترمذی وغیرہ کی یہ حدیث سند قرار دی گئی ہے۔ ((احب الاعمال الى الله تعالى الحال المرتحل الذي يضرب من اول القرآن الى اخره كلما احل ارتحل)) اور دارمی نے سند حسن کے ساتھ بواسطہ ابن عباس ابی بن کعبؓ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم جس وقت ”قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ“ پڑھ چکے تو الحمد سے پھر شروع کر دیتے اور اُس کو پڑھ لینے کے بعد سورۃ البقرہ میں سے بھی ”اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ“ تک قراءت فرماتے اور اس کے بعد ختم قرآن کی دعا فرما کر اٹھتے تھے۔

مسئلہ: امام احمدؒ سے مروی ہے کہ اُنہوں نے ختم قرآن کے وقت سورۃ الاخلاص کی تکرار سے منع کیا ہے مگر عام لوگوں کا عمل اس کے خلاف پایا جاتا ہے بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس عمل کی حکمت یہ ہے کہ سورۃ الاخلاص کے بارے میں حدیث سے اس کے ثلث قرآن کے معادل ہونے کا ثبوت ملتا ہے لہذا اس کو دو مرتبہ اور پڑھ کر ایک مزید ختم کا ثواب حاصل کر لیتے ہیں اگر یہ کہا جائے کہ چار مرتبہ سورۃ الاخلاص کیوں نہیں پڑھتے کہ اس سے دو مزید ختموں کا ثواب ملے گا تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ مقصود اصلی تو محض ایک ختم کے حاصل ہونے کا یقین ہے خواہ وہ ختم جو اُس نے مکمل قرآن پڑھ کر کیا ہے یا وہ ختم جو سورۃ الاخلاص کے تکرار سے حاصل ہوا ہے۔ میں کہتا ہوں اس بات کا ما حاصل یہ نکلتا ہے کہ تکرار سورۃ الاخلاص سے ایک مزید ختم کا ثواب حاصل کرنا اس لئے منظور ہوتا ہے کہ قراءت میں جو کچھ خلل یا کمی رہ گئی ہے اُس کی خانہ پری ہو جائے جس طرح حلیمی نے سورۃ کے ختم کرتے وقت تکبیر کہنے کا قیاس رمضان کے روزوں کو مکمل بنانے کے بعد تکبیر کہنے پر کیا ہے ویسے ہی اگر تکرار سورۃ الاخلاص کا قیاس رمضان کے بعد شوال کے چھ روزے اور رکھنے پر کیا

۱۔ خدا کے نزدیک سب سے بڑھ کر قابل پسند یہ کام اُس شخص کا ہے جو قرآن کو شروع کر کے اُسے پڑھتا اور جب اُس کے خاتمہ پر پہنچتا ہے تو پھر اُسے آغاز کر دیتا ہے۔

جائے تو بہت مناسب ہوگا۔

مسئلہ: قرآن کو کمائی کا وسیلہ بنانا مکروہ ہے۔ آجری نے عمران بن حصین کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ جو شخص قرآن پڑھے اُس کو چاہئے کہ خداوند کریم سے بواسطہ اُس کے اپنی حاجت مانگے کیونکہ آگے چل کر کچھ ایسے لوگ آنے والے ہیں جو قرآن پڑھ کر لوگوں سے اُن کے ذریعہ سوال کیا کریں گے۔ بخاری نے اپنی تاریخ الکبیر میں سند صالح کے ساتھ یہ حدیث روایت کی ہے ”جس شخص نے کسی ظالم کے سامنے اس غرض سے قرآن پڑھا کہ اس سے کچھ (مالی) نفع حاصل کرے تو ایسے شخص کو ہر ایک حرف کے عوض میں دس لعنتیں ملیں گی۔“

مسئلہ: یہ کہنا مکروہ ہے کہ میں فلاں آیت کو بھول گیا۔ بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ فلاں آیت مجھے بھلا دی گئی (یا شیطان نے بھلا دی) کیونکہ صحیحین میں اس کی بابت ممانعت کی حدیث آئی ہے۔

مسئلہ: امام شافعیؒ کے ماسوا باقی تینوں امام میت کو قراءت کا ثواب ملنے کے قائل ہیں مگر ہمارا مذہب (شافعیوں کا) اس کے خلاف ہے اور ہم قولہ تعالیٰ ”وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى“ سے استناد کرتے ہیں۔

فصل

قرآن سے اقتباس یا اُسی کے قائم مقام کوئی اور بات کرنا۔ اقتباس اس کو کہتے ہیں کہ قرآن کے کسی حصہ کو نظم یا نثر میں تفسیر کر لیں مگر نہ اس طرح کہ اُسے خارجی کلام کے ساتھ یوں شامل کر دیں گویا وہ قرآن کے الفاظ میں بھی اُسی کلام میں سے ہیں۔ یعنی اُس کے آغاز میں قال اللہ تعالیٰ یا اسی طرح کے دوسرے ممتاز بنانے والے کلمات نہ درج کئے جائیں کیونکہ ایسی حالت میں وہ اقتباس نہیں رہتا۔ مالکی مذہب والوں نے اس کو حرام بتایا اور ایسی حرکت کرنے والے کی نسبت بہت برا خیال ظاہر کیا ہے۔ لیکن ہمارے مذہب والوں میں سے نہ تو متقدمین نے اور نہ اکثر متاخرین نے کسی نے بھی اس کو ناجائز قرار نہیں دیا باوجود اس کے کہ اُن کے زمانوں میں قرآن سے اقتباس کرنے کا زور و شور رہا اور قدیم و جدید شاعروں نے اسے برابر استعمال کیا البتہ متاخرین کی ایک جماعت نے اس کی ضرورت کو ٹوک کی ہے۔ شیخ عزالدین بن عبدالسلام سے اس کی نسبت دریافت کیا گیا تھا کہ یہ جائز ہے یا نہیں؟ تو انہوں نے اس کو جائز قرار دیا اور اُس پر ان احادیث نبوی (صلی اللہ علیہ وسلم) سے استدلال کیا جن میں آیا ہے کہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں ”وَجْهٌ لِّشَمْسٍ وَجْهٌ لِّلْقَمَرِ حُسْبَانًا. اقْضِ عَنِّي الدِّينَ وَأَغْنِنِي مِنَ الْفَقْرِ“ اور ابوبکرؓ کے ایک بیان میں سیاق کلام کے مابین آیا ہے ”وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ“ اور ابن عمرؓ کی ایک حدیث کے آخر میں آیا ہے ”قَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ“ اور یہ سب نظیریں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ آیات اور کلمات قرآن کا اقتباس وعظ۔ ثناء اور دعاء کے موقعوں پر نثر عبارت میں جائز ہے مگر ان شواہد سے نظم میں بھی اقتباس کے جائز ہونے کی دلیل نہیں ملتی اور نظم و نثر کے مابین فرق بھی بہت بڑا ہے۔ قاضی ابوبکرؒ نے جو مالکی مذہب کے مشہور عالم ہیں اس بات کی تصریح کر دی ہے کہ آیات قرآن کی تفسیر نثر میں جائز اور شعر میں مکروہ ہے۔ نیز قاضی عیاضؒ نے خود اس طرح کا اقتباس نثر عبارت میں

استعمال کیا ہے اور اپنی کتاب الشفاء کے دیباچہ میں جا بجا ایسا کیا ہے اور اشرف اسماعیل بن المقری الیمنی مؤلف کتاب مختصر الروضہ نے اپنی شرح بدیعتہ میں بیان کیا ہے کہ ”خطبوں و عظوں اور مدح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور منقبت آل و اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے اندر جو اقتباس اور تضمین قرآن سے کی جائے خواہ وہ نظم میں ہو یا نثر میں سب مقبول ہے اور اس کے علاوہ دوسری حالتوں میں بالکل مردود اور اسی کی شرح بدیعتہ میں آیا ہے ”اقتباس کی حجت میں تین قسمیں ہیں۔ مقبول، مباح اور مردود، مقبول اقتباس وہ ہے جو خطبوں و عظوں اور عہود (یعنی فرمانوں اور عہد ناموں) میں کیا جاتا ہے اور مباح وہ اقتباس ہے جو کہ غزل، خطوط اور قصص میں کیا جاتا ہے اور تیسری قسم یعنی اقتباس مردود کی بھی دو ضمنی قسمیں ہیں۔ ایک تو اس کلام کا اقتباس کرنا جس کی نسبت پروردگار عالم نے اپنی ذات کی جانب فرمائی ہے اور نعوذ باللہ کہ اُس کا کوئی بشر اپنی ذات کی طرف منسوب کرے جیسا کہ خاندان بنی مردان کے ایک حکمران کی بابت کہا جاتا ہے کہ اُس نے ایک عرضداشت پر جس میں اُس کے عالموں کی شکایت کی گئی تھی یہ جواب لکھا تھا ”إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ۝ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ ۝“ اور دوسری قسم یہ ہے کہ کسی آیت کو (نعوذ باللہ منہ) ہزل کے معنوں میں تضمین کیا جائے۔ جیسا کہ ایک نامعقول شاعر کا قول ہے۔

أَرْخَىٰ إِلَىٰ عُشَّاقِهِ طَرْفَهُ هِيَهَاتَ هِيَهَاتَ لِمَا تَوَعَدُونَ

وَرَدَفَهُ يَنْطِقُ مِنْ حَلْفِهِ لِمِثْلِ هَذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ

میرے نزدیک بھی یہ تقسیم بے حید اعلیٰ درجہ کی ہے اور میں اسی کا قائل ہوں اور شیخ تاج الدین سبکی نے اپنے طبقات میں امام ابی منصور عبدالقادر بن طاہر النعمانی البغدادی کا جو شافعی مذہب کے بڑے نامور عالم تھے تذکرہ لکھتے ہوئے بیان کیا ہے کہ یہ اشعار اُن کی تالیف ہیں:

يَا مَنْ عَدَىٰ ثُمَّ اغْتَدَىٰ ثُمَّ اقْتَرَفَ

ثُمَّ انْتَهَىٰ ثُمَّ ارْغَوَىٰ ثُمَّ اغْتَرَفَ

إِبْشِرْ بِقَوْلِ اللَّهِ فِي آيَاتِهِ

إِنْ يَنْتَهُوْا يَغْفِرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ

”اے وہ شخص جس نے حد سے تجاوز کیا اور پھر اس میں بہت بڑھ گیا اور پھر گناہ کا ارتکاب کر لیا۔ اس کے بعد وہ رک گیا اور نادام ہو کر اپنی خطاؤں کا معترف بنا۔

تو خداوند کریم کے اس قول سے بشارت حاصل کر جو اُس نے اپنی آیتوں میں فرمایا ہے۔ اگر وہ لوگ باز آجائیں گے تو خدا اُن کے گزشتہ گناہوں کو معاف فرمادے گا۔“

اور پھر کہا ہے کہ استاذ ابی منصور کا اپنے اشعار میں اس طرح کا اقتباس کرنا ایک مفید امر ہے کیونکہ استاذ موصوف ایک جلیل القدر عالم ہیں اور دوسرے لوگ اس طرح کے اقتباس سے منع کرتے ہیں یہاں تک کہ بعض لوگوں نے بحث کرتے کرتے اس کو ناجائز ٹھہرا دیا ہے اور کہا ہے کہ اس طرح کا اقتباس وہی شاعر کرتے ہیں جو آمدخن کی دھن میں جاوے جاباتیں کہہ جانے کی کوئی پروا نہیں کرتے اور جس لفظ کو اپنے کلام میں چسپاں ہونے کے قابل پاتے ہیں اُس کو ضرور نظم کر لیتے ہیں۔ مگر

استاذ ابو منصور دینی اماموں میں سے ایک ذی رتبہ امام ہے اور اُس نے خود اس طرح کا اقتباس کیا پھر ان دونوں شعروں کو اس کی جانب منسوب کرنے والا شخص بھی نہایت معتبر ہے یعنی استاذ ابو القاسم بن عساکر۔ میں کہتا ہوں ان دونوں شعروں کو اقتباس کی قبیل سے قرار دینا صحیح نہیں کیونکہ شاعر نے ان میں قول اللہ ہونے کی تصریح کر دی ہے اور ہم پہلے اس بات کو بیان کر چکے ہیں کہ اس طرح کی تصریح سے وہ کلام اقتباس کے دائرہ میں داخل نہیں رہتا۔ مگر اس کے بھائی شیخ بہاؤ الدین نے اپنی کتاب عروس الافراح میں لکھا ہے کہ ایسی تمام باتوں سے بچنا داخل پرہیزگاری ہے اور خدا تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کو ان باتوں سے منزہ ہی رکھنا چاہئے۔ میں کہتا ہوں میں نے جلیل القدر اماموں کو اقتباس کا استعمال کرتے دیکھا ہے۔ منجملہ اُن کے ایک امام ابو القاسم رافعی ہیں کہ اُنہوں نے اپنی امالی میں یہ اشعار پڑھے تھے اور بڑے معزز اماموں نے ان اشعار کو ان سے روایت کیا ہے۔

الْمُلْكُ لِلَّهِ الَّذِي عَنَتِ الْوُجُوهُ
لَهُ وَذَلَّتْ عِنْدَهُ الْأَرْبَابُ
مُتَفَرِّدًا بِالْمُلْكِ وَالسُّلْطَانِ قَدْ
خَسِرَ الَّذِينَ تَجَادَلُوهُ وَخَابُوا
دَعْوَهُمْ وَزَعَمُ الْمُلْكِ يَوْمَ غُرُورِهِمْ
فَسَيَعْلَمُونَ غَدًا مِنَ الْكَذَابِ

”ملک اسی خدا کا ہے جس کے سامنے چہروں کے رنگ فق اور جس کے حضور میں بڑے بڑے مالک ملک و مال ذلیل و خوار ہیں۔ وہ ملک و حکومت کا تہادعویدار مالک ہے جو لوگ اس سے مجادلہ کرتے ہیں وہ نقصان اور ناکامی میں رہتے ہیں۔ اُن کو اور ان کے غرور ملک کو آج یونہی رہنے دو۔ کیونکہ کل اُن کو خود ہی معلوم ہو جائے کہ جھوٹا کون تھا؟“

وربہتی نے شعب الایمان میں اپنے شیخ ابی عبد الرحمن السلمی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا: ”ہم کو احمد بن محمد بن یزید نے اپنے ذاتی اشعار سنائے۔“

سَلِ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاتَّقِهِ
فَإِنَّ التَّقِيَّ خَيْرٌ مَّا تَكْتَبُ
وَمَنْ يَتَّقِ اللّٰهَ يَصْنَعْ لَهُ
وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ
”خدا سے اُس کا فضل طلب کر اور اُس سے ڈر۔“

کیونکہ خدا سے ڈرنا بہت اچھی کمائی ہے۔

جو شخص خدا سے ڈرتا ہے خدا اس کی کارسازی کرتا ہے

اور اُس کو ایسی طرف سے رزق پہنچاتا ہے جدھر سے اس کے خیال میں بھی نہیں ہوتا۔“

اقتباس ہی کے قریب قریب دو اور چیزیں بھی ہیں۔ ایک تو یہ کہ قرآن پڑھ کر اُس سے معمولی بات چیت مراد لی جائے۔ نووی کتاب تبیان میں بیان کرتا ہے کہ ابن ابی داؤد نے اس بارے میں اختلاف ہونے کا ذکر کیا ہے وہ شخص کی نسبت بیان کرتا ہے کہ اُن کو قرآن کا کسی ایسی چیز کے ساتھ متاویل کرنا برا معلوم ہوتا تھا جو دنیاوی امور میں سے ہو اور عمر ابن الخطابؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے شہر مکہ میں مغرب کی نماز پڑھی تو اُس میں سورۃ فاتحہ قراءت فرمائی اور ”وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ“ کو بہت بلند آواز سے ادا کیا اور حکیم بن سعید سے روایت کی ہے کہ خارجی لوگوں میں ایک شخص علیؓ

کے پاس آیا اور علیؑ اس وقت فجر کی نماز پڑھ رہے تھے اُس خارجی نے کہا ”لَسْنَا شُرَكَاءَ لَكَ بِحَبْطِ عَمَلِكَ“ اور علیؑ نے نماز ہی میں اُس کو جواب دیا ”فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَا يَسْتَخِفُّكَ الَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ“ پس تو صبر کر بے شک خدا کا وعدہ سچا ہے اور تجھ کو وہ لوگ ہرگز حقیر نہ سمجھیں جو یقین نہیں لاتے۔ اور ابن ابی داؤد کے سوا دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ قرآن کو ضرب المثل بنانا جائز نہیں۔ ہمارے اصحاب میں سے عماد بیہقی جو بغوی کا شاگرد ہے اس بات کی تصریح کرتا ہے اُس کو ابن الصلاح نے اپنے سفرنامہ کے فوائد میں ذکر کیا ہے۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ الفاظ قرآن کی نظم وغیرہ میں توجہ کی جائے اور یہ امر بلاشبہ جائز ہے ہم نے شریف تقی الدین حسینی سے یہ روایت سنی ہے کہ جس وقت اُس نے اپنا قول

مَجَازٌ حَقِيقَتُهَا فَبَاعِبُهَا
وَمَا حَسَنَ بَيْتٍ لَهُ زَحْرَفٌ
وَلَا تَعْمُرُوا هُوَ نَوَاسِتُهُنَّ
تَرَاهُ إِذَا زُلْزِلَتْ لَمْ يَكُنْ

نظم کیا تو اُسے خوف پیدا ہوا کہ مبادا ایسا کرنے سے وہ امر حرام کا مرتکب ہو کیونکہ اُس نے قرآن کے ان الفاظ کو شعر میں استعمال کیا ہے چنانچہ وہ شیخ الاسلام تقی الدین بن دقیق العید کے پاس آیا اور اُن سے اس امر کو دریافت کیا اور شریف نے اپنے دونوں شعر شیخ الاسلام موصوف کو پڑھ کر سنائے۔ شیخ الاسلام نے کہا ”تم مجھ کو یہ تو بتاؤ کہ کھف میں کیا حسن ہے؟“ (یعنی کیا خاص خوبی ہے جس کی وجہ سے وہ قرآن کے سوا کہیں اور استعمال نہ ہو سکے) شریف اس بات کو سن کر پھڑک گیا اور کہنے لگا ”بس جناب آپ نے مجھ کو فتویٰ دے دیا اور خوب سمجھا دیا۔ سبحان اللہ“۔

خاتمہ۔ زرکشی اپنی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے ”قرآن کی ضرب المثلوں میں کمی بیشی کرنا جائز نہیں اسی وجہ سے حریری کا یہ قول ”فَادْخُلْنِي بَيْتًا اُخْرَجَ مِنَ التَّابُوتِ وَاهِي مِنْ بَيْتِ الْعَنْكَبُوتِ“ برا تصور کیا گیا ہے کیونکہ خداوند کریم نے جن معنوں کو چھ وجہوں کے ساتھ موکد کیا ہے اُن سے اچھے معنی اور کیا ہو سکتے ہیں؟ پروردگار جل شانہ نے اس مثل میں اِنَّ دَاخِلَ كَرَكَةِ اَوْ هُنَّ اَفْعَالُ التَّفْصِيلِ کا صیغہ وَهْن سے بنایا ہے اور پھر اس کی اضافت صیغہ جمع کی طرف فرما کر جمع کو معرف باللام وارد کیا ہے اور اس کے بعد اِنَّ کی خبر لام (تاکید) کے ساتھ لایا ہے اور اتنی خوبیاں محض ایک جملہ میں پیدا کرنا دوسرے شخص کے لئے دشوار بلکہ محال امر ہے اور حریری نے ان سب خوبیوں کو اڑا کر ضرب المثل کی صورت ہی مسخ کر ڈالی۔ لیکن خدا کے اس ضرب المثل پر ایک اشکال یوں وارد ہوتا ہے کہ اُس نے خود ہی فرمایا ہے ”اِنَّ اللّٰهَ لَا يَسْتَحْيِيْ اَنْ يُّضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوْضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا“ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چھڑ سے کم درجہ کی چیز کو بھی مثال کے طور پر پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے ”لَوْ كَانَتِ الدُّنْيَا تَزُنُّ عِنْدَ اللّٰهِ جَنَاحَ بَعُوْضَةٍ“ اور اس سے یہ خرابی پڑتی ہے کہ خدا تعالیٰ نے چھڑ سے کم درجہ کی چیز کو مثال میں پیش کرنا ٹھیک نہیں فرمایا بلکہ جو اُس سے بڑھ کر ہو اُسے پیش کرنے کا ایماء کیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چھڑ سے کمتر یعنی اُس کے ایک پر کو مثال میں پیش کیا ہے۔ میں کہتا ہوں بہت سے لوگوں نے

۱۔ اگر تم شرک کرو گے تو بے شبہ تمہارا عمل ضائع جائے گا۔

۲۔ بے شک خدا اس بات سے نہیں شرماتا کہ وہ کوئی مثال دے چھڑ کی یا اُس سے بڑھ کر کسی چیز کی۔

۳۔ اگر دنیا کو خدا کے نزدیک چھڑ کے پر برابر بھی وقعت حاصل ہوتی۔

اس آیت کے یہ معنی بیان کئے ہیں کہ خداوند کریم کی مراد ”فَمَا فَوْقَهَا فِي الْحَسَةِ“ یعنی مجھ سے بڑھ کر حقیر چیز ہے اور بعضوں نے اس کی تعبیر مَا دُونَهَا یعنی مجھ سے کم درجہ کی چیز بیان کی ہے اور اس طرح وہ اشکال دفع ہو جاتا ہے۔

چھتیسویں نوع

قرآن کے غریب (کم استعمال ہونے والے) الفاظ کی معرفت

اس نوع میں بکثرت بلکہ بے شمار لوگوں نے مستقل کتابیں لکھ ڈالی ہیں جن میں سے چند مشہور لوگ یہ ہیں۔ ابو عبیدہ۔ ابو عمر الزاہد اور ابن درید وغیرہ اس طرح کی تصانیف میں العزیزی کی کتاب بے حد شہرت پا چکی ہے کیونکہ العزیزی نے اپنے شیخ ابو بکر بن الانباری کی مدد سے اس کو پندرہ سال کی لگاتار محنت میں لکھا تھا بہترین کتاب جو غرائب القرآن کے بارے میں مقبول عام ہوئی ہے وہ امام راغب اصفہانی کی تالیف مفردات القرآن ہے ابی حیان نے بھی اس بارے میں ایک مختصر کتاب ایک جزو کی لکھی ہے۔ ابن الصلاح کہتا ہے ”میں نے تفسیر کی کتابوں میں جہاں کہیں بھی یہ لکھا دیکھا ہے کہ ’قال اهل معانی‘ (معانی کے جاننے والوں کا قول ہے) تو اس سے وہی لوگ مراد ہیں جنہوں نے قرآن کے معانی میں کتابیں لکھی ہیں جیسے زجاج۔ فراء اور اخفش اور ابن الانباری وغیرہ۔ غرائب القرآن کے معلوم کرنے پر توجہ کرنا ضروری ہے کیونکہ بیہقی نے ابی ہریرہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے ”أَعْرَبُوا الْقُرْآنَ وَالتَّحْسُّوا غَرَائِبَهُ“ اسی طرح کی حدیث عمرو بن عمرو بن مسعود سے بھی مرفوعاً مروی ہے۔ ابن عمر کی مرفوع حدیث سے بھی بیہقی ہی روایت کرتا ہے کہ ”جس شخص نے قرآن پڑھا اور اس کے معانی تلاش کئے تو اسے ہر ایک حرف کے عوض میں بیس نیکیاں ملیں گی اور جو شخص اس کو بغیر معانی سمجھے ہوئے پڑھے گا اس کو ہر ایک حرف کے صلہ میں دس ہی نیکیاں نصیب ہوں گی۔ اعراب القرآن کے معنی یہ ہیں کہ اُس کے الفاظ کے معانی تلاش کئے جائیں نہ یہ کہ نحو کی اصطلاح کا اعراب مراد لیا جائے گا جو غلط پڑھنے کے مقابل میں ہے اور اگر اُس کا لحاظ نہ رکھا جائے تو قراءت ہی صحیح نہیں ہوتی اور نہ قراءت کا کچھ ثواب ملتا ہے۔ جو شخص غرائب القرآن کے معلوم کرنے کی کوشش کرے اُس کو استقلال سے کام لینا اور اہل فن کی کتابوں کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے اور ظن سے کبھی کام نہ لینا چاہئے کیونکہ صحابہؓ جو خالص اور مسلم الثبوت عرب کے باشندے اور زبان دان تھے پھر قرآن بھی انہی کی زبان میں نازل ہوا تھا۔ اگر اتفاق سے اُن کو کسی لفظ کے معنی نہیں معلوم ہو سکتے تھے تو وہ اپنے قیاس سے ہرگز اس کے معنی نہیں لگاتے تھے اور خاموش رہ جاتے تھے۔ ابو عبیدہ نے کتاب الفصائل میں ابراہیم التیمی سے روایت کی ہے کہ ابی بکر الصدیقؓ سے قولہ تعالیٰ ”وَفَاكِهَةً وَأَبًّا“ کے معنی دریافت کئے گئے تو انہوں نے کہا ”مجھے کس آسمان کے نیچے رہنا ملے گا اور کون سی زمین مجھ کو اپنی پشت پر اٹھائے گی اگر میں کتاب اللہ میں اس بات کو بیان کروں جسے میں جانتا نہیں ہوں“ انسؓ سے روایت کی ہے کہ عمر بن الخطابؓ نے برسر منبر ”وَفَاكِهَةً وَأَبًّا“ کو پڑھ کر فرمایا اس ”فَاكِهَةً“ کو تو ہم

۱۔ قرآن کے معنی کو سمجھو اور اس کے غریب الفاظ کو تلاش کرو۔

جانتے ہیں مگر ”اب“ کیا چیز ہے؟ پھر خود ہی اس سوال کا جواب دیا ”ان هذا لهو الكلف يا عمر“ یعنی اے عمر (یہ اس کا دریافت کرنا) سخت دشواری اور ناقابل برداشت امر ہے اور مجاہد کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”مجھ کو ”فَطَرِ السَّمَوَاتِ“ کے معنی نہیں معلوم تھے پھر میرے پاس دو اعرابی (صحرا نشین عرب آئے) یہ دونوں باہم ایک کنوئیں کے بارے میں جھگڑ رہے تھے اور ان میں سے ایک نے بیان کیا ”أَنَا فَطَرْتُهَا“ یعنی میں نے اُس کو کھودنا شروع کیا تھا“ اور ابن جریر نے سعید بن جبیرؓ سے روایت کی ہے کہ اُن سے قولہ تعالیٰ ”وَحَنَانًا مِن لَّدُنَّا“ کے معنی دریافت کئے گئے تو انہوں نے کہا ”میں نے اس کو ابن عباسؓ سے دریافت کیا تھا اور انہوں نے مجھے کچھ جواب نہیں دیا“ اور عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”خدا کی قسم نہیں جانتا کہ ”حَنَانًا“ کے کیا معنی ہیں“ اور فریابی نے روایت کی ہے ”حدثنا اسرا ئیل“۔ حدثنا سماک بن حرب عن عکرمہ عن ابن عباسؓ کہ انہوں نے کہا ”میں تمام قرآن کو جانتا ہوں مگر چار لفظوں کو ”غَسْلَيْنِ: حَنَانًا: أَوَاهُ اور الرِّقِيمِ“ کہ ان کے معنی مجھے معلوم نہیں اور ابن ابی حاتم نے قتادہ سے روایت کی ہے اُس نے کہا ابن عباسؓ کہتے تھے ”مجھے معلوم نہ تھا کہ قول باری تعالیٰ ”رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا.....“ کے معنی کیا ہیں یہاں تک کہ میں نے ذی یزن کی بیٹی کا یہ قول سنا ”تَعَالِ أَنَا تَعَاكَ“ یعنی آ۔ میں تجھ سے جھگڑوں اور مجاہد کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”مجھے معلوم نہیں کہ ”غَسْلَيْنِ“ کیا چیز ہے مگر میں گمان کرتا ہوں کہ وہ زقوم ہے۔

فصل

تفسیر لکھنے والے کے واسطے اس فن کا جاننا نہایت ضروری ہے جیسا کہ شروط المفسر میں آگے چل کر بیان کیا جائے گا۔ کتاب البرہان میں آیا ہے ”غرائب قرآن کی حقیقت کا انکشاف کرنے والا علم لغت کا محتاج ہوتا ہے اور اسماء۔ افعال اور حروف کو بھی بخوبی جاننے کا حاجت مند رہتا ہے۔ حروف چونکہ بہت تھوڑے ہیں اس لئے فن نحو کے عالموں نے اُن کے معانی بیان کر دیئے ہیں اور یہ اُن کی کتابوں سے معلوم کر لئے جاسکتے ہیں۔ لیکن اسماء اور افعال کے لئے لغت کی کتابیں دیکھنی لازم ہیں جن میں سب سے بڑی ابن السید کی کتاب ہے ازہری کی کتاب التہذیب ابن سیدہ کی کتاب المحکم۔ قزاز کی کتاب الجامع۔ جوہری کی صحاح۔ فارابی کی الباع اور صاغانی کی کتاب مجمع البحرین یہ سب مشہور اور اچھی کتابیں ہیں۔ ان کے علاوہ خاص کر افعال کے بارے میں جو کتابیں وضع ہوئی ہیں وہ ابن القوطیہ۔ ابن الظریف اور سرقسطی کی کتابیں ہیں جن میں ابن القطایع کی کتاب بے حد جامع اور عمدہ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ غرائب القرآن کے بارے میں رجوع لانے کے واسطے سب سے افضل وہ باتیں ہیں جو ابن عباسؓ اور اُن کے اصحاب (شاگردوں) سے ثابت ہوئی ہیں کیونکہ انہوں نے جو باتیں بیان کی ہیں اُن سے قرآن کے غریب الفاظ کی تفسیر پوری طرح معلوم ہو جاتی ہے اور اُن کے اسناد بھی سب صحیح اور ثابت ہیں چنانچہ میں ذیل میں انہی روایتوں کو بیان کرتا ہوں جو اس بارے میں ابن عباسؓ سے خاص کر ابن ابی طلحہ کے طریق پر وارد ہوئی ہیں۔ اس واسطے کہ ابن ابی طلحہ کا طریق ابن عباسؓ سے روایت کئے جانے والے تمام طریقوں میں صحیح تر مانا جاتا ہے اور بخاری نے اپنی صحیح میں اسی طریق پر اعتماد کیا ہے میں اُن الفاظ کی تشریح میں سورتوں کی ترتیب کا لحاظ رکھتا ہوں۔

ابن ابی حاتم کہتا ہے مجھ سے میرے باپ ابی حاتم نے روایت کی (ح) اور ابن جریر کہتا ہے مجھ سے ثنی نے بیان کیا۔ ان دونوں نے کہا حدیث ابو صالح عبد اللہ بن صالح۔ حدیث معاویہ بن صالح۔ عن علی بن ابی طلحہ اور علی بن ابی طلحہ نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ انہوں نے (ذیل کے اقوال باری تعالیٰ کے حسب ذیل معنی فرمائے)

”يُؤْمِنُونَ. يُصَدِّقُونَ“ (تصدیق کرتے ہیں) يَتَمَادُونَ. مَطَهْرَةٌ مِنَ الْقَدَرِ وَالْأَذَى (گندگی اور خش و خاشاک سے پاک بنا کر غطاں و پیچاں کئے جاتے ہیں) الْخَاشِعِينَ. الْمَصْدُقِينَ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ (خدا کی نازل کردہ باتوں کی تصدیق کرنے والے) وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ. نِعْمَةٌ (نعمت ہے) وَفُؤْمُهَا الْحِطَّةُ (گندم) إِلَّا أَمَانِيَّ احَادِيث (باتیں) فَلُوبُنَا غُلْفٌ. فِي غَطَاءٍ (ہمارے دلوں پر پردے پڑے ہیں) مِمَّا نَنْسَخُ. نُبَدِّلُ (ہم تبدیل نہیں کرتے) اَوْ نَنْسَاهَا. نَتْرَكُهَا فَلَا نَبْدِلُهَا (ہم اس کو چھوڑ دیتے اور نہ بدلتے ہوں) مَثَابَةٌ. يَشُوبُونَ إِلَيْهِ ثُمَّ يَرْجِعُونَ (وہاں جا کر ثواب حاصل کرتے اور پھر واپس آتے ہیں) خَنِيفًا. حَاجًّا (حج کرنے والے) شَطْرَهُ نَحْوَهُ (اُس کی طرف) فَلَا جُنَاحَ. فَلَا حَرَجَ (کوئی مضائقہ نہیں) خُطُواتِ الشَّيْطَانِ. عَمَلُهُ (شیطان کے کام) أَهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ. ذَبْحَ لِلطَّوَاعِثِ (بتوں کے نام سے ذبح کئے گئے جانور) ابْنِ السَّيْلِ. الضَّيْفُ الَّذِي يَنْزِلُ بِالْمُسْلِمِينَ (وہ مہمان جو مسلمانوں کے یہاں اترتا ہے) إِنْ تَرَكَ خَيْرًا. مَالًا (مال) جُنْفًا. اِثْمًا (گناہ) حُدُودَ اللَّهِ. طَاعَةَ اللَّهِ (خدا کی فرمانبرداری) لَا تَكُونُ فِتْنَةً شَرَكٌ. فَرِضٌ. أَحْرَمٌ حَرَامٌ بِنَايَا (قُلِ الْعَفْوَ. مَا لَا يَنْبَغُ فِي أَمْوَالِكُمْ) جو چیز تمہارے مالوں میں عیاں نہ ہو) لَا غَنْتُكُمْ. لَا حَرَجَكُمْ وَضِيقَ عَلَيْكُمْ (تم کو وقت اور تنگی میں ڈالے) مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا. الْمَسَّ الْجَمَاعَ وَالْفَرِيضَةُ الصَّدَاقُ (اس کے معنی صحبت اور فریضہ کے معنی مہر کے ہیں) فِيهِ سَكِينَةٌ رَحْمَةٌ (اُس میں رحمت ہے) سَنَةً نَعَاسَ (اُونگھ) وَلَا يُوَدُّهُ يَثْقُلُ عَلَيْهِ (اس پر گراں نہیں گزرتا) صَفْوَانٌ. حَجَرٌ صَلْدٌ لَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ (سخت پتھر جس پر کچھ روئیدگی وغیرہ نہ ہو) مُتَوَفِّيكَ مُمِيتُكَ (تجھے موت دینے والا) رَبِّيُّونَ. جُمُوعٌ (جماعتیں) حُوبًا كَبِيرًا اِثْمًا عَظِيمًا (بہت بڑا گناہ) نَخْلَةٌ مَهْرًا (مہر کے طور پر) وَابْتَلُوا اخْتَبَرُوا (آزمائیں) اَنْتُمْ عَرَفْتُمْ (تم نے معلوم کیا) رُشْدًا صَالِحًا (خوبی) كَلَالَةً. مَنْ لَمْ يَتْرَكَ وَالِدًا وَلَا وَلَدًا (جس نے ماں باپ اور بیٹا کوئی بھی اپنے بعد نہ چھوڑا ہو) وَلَا تَغْضُلُوهُنَّ. تَقْعُرُوهُنَّ (اُن پر زبردستی نہ کرو) وَالْمُحْصَنَاتُ كُلُّ ذَاتِ زَوْجٍ (ہر ایک شوہر دار عورت) طَوْلًا. سَعَةً (کشائش) مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُصَافِحَاتٍ. عَفَافٌ غَيْرُ زَوَانٍ فِي السَّرِّ وَالْعَلَانِيَةِ (وہ پاک دامن عورتیں جو پوشیدہ اور ظاہر کسی حالت میں زنا کی مرتکب نہیں ہوتیں) وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ اخْلَاءَ (یار لوگ) فَإِذَا أُخْصِنَ تَزَوَّجْنَ (جب وہ نکاح کر لیں) اَلْعَنَتِ الزَّانِي (بدکاری) مَوَالِي عَصَبَةٍ (فرائض سے بچ رہنے والے ترکہ کا وارث) قَوَّامُونَ امْرَاءَ (حاکم) قَاتِنَاتٍ مَطِيعَاتٍ (حکم ماننے والی بیویاں) وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ قَرَابَةٌ (وہ شخص کہ اُس کے اور تمہارے مابین کچھ قرابت ہے) وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ الرَّفِيقِ (دوست) فِتْنًا الَّذِي فِي الشَّقِّ الَّذِي فِي بطنِ النِّوَاهِ (کھجور کی گٹھلی کے شکاف میں جو جھلی نما ریشہ ہوتا ہے) اَلْجَبْتِ الشَّرَكَ (شرک) نَقِيرًا النِّقْطَةِ الَّتِي فِي ظَهْرِ النِّوَاهِ (وہ نقطہ جو کھجور کی گٹھلی کی پشت پر ہوتا ہے) وَأُولَى الْأَمْرِ أَهْلُ الْفَقْهِ وَالِدِينَ (دین کی سمجھ رکھنے والے لوگ) ثُبَاتٍ غَضَبًا. سَرِيًّا مُتَفَرِّقِينَ (جماعتیں اور ٹکڑیاں بن کر الگ الگ جنگ کے

لئے چلنا) مُقِيتًا حَفِیْظًا (نگرائی کرنے والا) اَرْكَسَهُمْ اَوْ قَعَهُمْ (ان کو بلا میں ڈالا) حَصِرَتْ ضَاقَتْ (اُن کے سینے تنگ ہو گئے) اُولٰی الضُّرِّ العُذْر (معدور لوگ) مُرَاعَمًا التَّحْوِل من الارض الى الارض (ایک سرزمین سے دوسری سرزمین کی طرف جانا) وَاِسْعَةً رِزْق (روزی) مَوْقُوفًا مَفْرُوضًا (فرض شدہ) تَأَلَّمُونَ تَوَجُّعُونَ (دکھ دیئے جاتے ہو) خَلَقَ اللّٰهُ دِیْنَ اللّٰهِ (خدا کا دین) نَشُوزًا بَعْضًا (رنج و کینہ کی وجہ سے) كَالْمَعْلَاقَةِ لَا هِيَ اَيِّمٌ وَلَا هِيَ ذَاتُ زَوْجٍ (وہ عورت کہ بے شوہر ہے اور نہ شوہر والی) وَاِنْ تَلَّوْا اَلْبِسْتُمْكُم بِالشَّهَادَةِ (اپنی زبانوں کو گواہی کے ساتھ پھیرو) اَوْ تُعْرَضُوا عَنْهَا (یا اُس کی گواہی سے روگردانی کرو) وَقَوْلِهِمْ عَلٰی مَرِیْمَ بُهْتَانًا یعنی رَمَوْهَا بِالزَّنَاء (یعنی اُن لوگوں نے بی بی مریم کو بد چلنی کی تہمت لگائی) اَوْفُوا بِالْعُقُودِ مَا اَحَلَّ اللّٰهُ وَمَا حَرَّمَ وَمَا فَرَضَ وَمَا حَدَّ فِي الْقُرْآنِ كُلِّهِ (خدا نے قرآن میں جو کچھ حلال - حرام - فرض اور حد (سزا) مقرر کی ہے اس سب کو پورا کرو) يَجْرِمَنَّكُمْ يَحْمِلَنَّكُمْ (تم پر ڈالی جائیں گی) شَتَّانُ عِدَاوَتِ (دشمنی) اَلْبَرِّ مَا اَمَرْتُ بِهِ (جس بات کا تم کو حکم دیا گیا ہے) وَالتَّقْوٰی مَا نُهَيْتُ عَنْهُ (جس سے تم منع کئے گئے ہو) اَلْمُنْحَنِقَةُ الَّتِي تَخْتَنِقُ فَتَمُوتُ (وہ جانور جو گردن مروڑ کر یا گلا دبا کر مارا گیا ہو) وَاَلْمَوْقُودَةُ الَّتِي تَضْرِبُ بِالْخَشَبِ فَتَمُوتُ (وہ جانور جو لکڑی کی چوٹ سے مارا گیا ہو) وَاَلْمُتَرَدِّیَةُ الَّتِي تَتَرَدَّى مِنَ الْجَبَلِ (وہ جانور جو پہاڑ سے گر جانے کے صدمہ سے مرا ہو) وَالنَّطِیْحَةُ الشَّاةُ الَّتِي تَنْطَحُ الشَّاةُ (وہ بکری جس نے دوسری بکری سے ٹکری ہو یا اُس کی سینگ لگ جانے سے مری ہو) وَمَا اَكَلَ السَّبْعُ اَخْذَهَا (جس کو درندہ نے پکڑ کر مار ڈالا ہو) اِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ ذَبَحْتُمْ وَبِهِ رُوحٌ (جس کو تم نے اس میں کچھ روح پا کر خود ذبح کیا ہو) اَلْاَزْلَامُ الْقِدَاحُ (جوئے کے تیر) غَيْرُ مُتَحَانِفٍ مُتَعَدِّ (گناہ کی طرف حد سے نہ بڑھنے والا) اَلْجَوَارِحُ الْكِلَابُ. وَالفهود. وَالصقور. وَاشباهها (کتے - چیتے - چرغ یا اسی طرح کے دوسرے شکاری جانور) مُكَلِّبِیْنَ. ضَوَارِی (درندہ جانور) وَطَعَامُ الذِّیْنِ اَوْتُو الْكِتَابَ ذَبَانِجَهُمْ (اہل کتاب کے ذبیحے) فَافْرُقْ اَفْصَلَ (جدا کر) وَمَنْ یُرِدِ اللّٰهُ فِتْنَةً ضَلَالَةً (خدا جس کی گمراہی چاہتا ہے) وَمُهَيِّمًا اَمِنًا الْقُرْآنَ اَمِیْنٌ عَلٰی كُلِّ كِتَابٍ قَبْلَهُ (امین - یعنی قرآن اپنے سے تمام پچھلی کتابوں کا امانت دار ہے) شَرْعَةً وَمِنْهَا جَا سَبِیْلًا وَسُنَّةً (طریقہ اور راستہ) اِذْلَلَّ عَلٰی الْمُؤْمِنِیْنَ رَحْمَاءُ (رحم کرنے والے) مَغْلُولَةٌ یَعْنُونَ بِخِیْلِ اَمْسَكَ مَا عِنْدَهُ تَعَالٰی اللّٰهُ عَنْ ذٰلِكَ (اُن کی یہ مراد ہے کہ (معاذ اللہ) خدا بخیل ہے اور اپنے پاس کی چیز روک کر رکھتا ہے) بِحِیْرَةٍ هٰی النَّاقَةُ الْخ (یہ ایسی اونٹنی کو کہتے ہیں کہ جب وہ پانچ بچے جن چکے تو دیکھتے تھے کہ پانچواں بچہ نہ ہے یا مادہ اگر وہ بچہ نہ ہوتا تو اُس اونٹنی کو ذبح کر کے اُس کا گوشت صرف مرد لوگ کھایا کرتے تھے اور عورتیں اس سے پرہیز کرتی تھیں لیکن پانچواں بچہ مادہ ہوتا تو اس اونٹنی کے دونوں کان کاٹ کر اُسے چھوڑ دیتے تھے) اور سَانِبَةٌ اُن چوپایہ جانوروں کو کہتے تھے جن کو دیوتاؤں کے نام پر آزاذ کیا کرتے (سانڈ) نہ اُن پر سواری لیتے نہ اُن کا دودھ دوتے نہ اُن کی اون اتارتے اور نہ ان پر کچھ بار کیا کرتے اور وَصِیْلَةٌ وہ بکری کہلاتی تھی جو سات مرتبہ گاہن ہو کر بچے دے چکی ہوتی تھی اور ساتویں گاہ کا نتیجہ دیکھتے تھے اگر اس مرتبہ نہ یا مادہ بچہ دیتی اور وہ بچہ مردہ ہوتا تو اُس بکری کے گوشت میں مرد اور عورتیں دونوں شریک ہو کر کھاتے اور اگر مادہ اور مرد دونوں بچے ایک ہی پیٹ سے ہوتے تو پھر اُس بکری کو زندہ رہنے دیتے اور کہا کرتے تھے کہ اس کو اس کی بہن نے وصیلہ کر دیا اور ہم پر حرام بنا دیا اور حَامِ اس نراونٹ کو کہا جاتا تھا

جس کے بچہ نے بھی بچے جنا لئے ہوں اور اس حالت میں اہل عرب اس کی بابت کہا کرتے تھے کہ اس نے اپنی پیٹھ کو محفوظ بنالیا ہے اور پھر اس پر نہ بوجھ لادتے تھے اور نہ اس کا اون اتارتے تھے اور نہ اس کو کسی محفوظ چراگاہ میں چرنے یا کسی خاص حوض پر پانی پینے سے روکتے تھے خواہ وہ حوض اونٹ کے مالک کے سوا دوسرے ہی آدمی کی ملک کیوں نہ ہوتا (مِذْرَارًا بَعْضُهَا يَتَّبِعُ بَعْضَهَا) (ایک کے پیچھے ایک لگاتار) وَيَسْتَأْوُونَ عَنْهُ يَتَّبِعُونَ (دور بھاگتے ہیں) فَلَمَّا نَسُوا تَرَ كُورًا (چھوڑ دیا) مُبْلِسُونَ (ناامید ہوتے ہیں) يَصْدِفُونَ يَعْدِلُونَ (تجاوز کرتے ہیں) يَدْعُونَ (عبادت کرتے ہیں) جَرَحْتُمْ كَسَبْتُمْ مِنَ الْإِثْمِ (جو کچھ تم نے گناہ کما ہے) يَفْرِطُونَ يَضِيعُونَ (ضائع کرتے ہیں) شَيْعًا اِهْوَأَ مُخْتَلِفَةً (مختلف غرضیں) لِكُلِّ نَبَأٍ مُسْتَقَرٌّ حَقِيقَةٌ (پرہیز کی کوئی اصلیت ہوتی ہے) تُبْسِلُ تَفْضَحُ (فضیحت کیا جاتا ہے) بِاسِطُوا أَيْدِيهِمْ البسط الضرب (بسط کے معنی مارنے کے ہیں) فَالِقُ الْأَصْبَاحِ ضَوْءُ الشَّمْسِ بِالنَّهَارِ وَضَوْءُ الْقَمَرِ بِاللَّيْلِ (دن کو سورج کی اور رات کو چاند کی روشنی) حُسْبَانًا عِدَدُ الْأَيَّامِ وَالشُّهُورِ وَالسِّنِينَ (دنوں۔ مہینوں اور سالوں کی تعداد) قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ قِصَارُ النَّخْلِ الْأَصْفَى عَرَوْقَهَا بِالْأَرْضِ (چھوٹے چھوٹے پودے جن کی جڑیں زمین سے چمٹی ہوتی ہیں) وَخَرَقُوا تَخَرَّصُوا (افتر پردازی کی) قُبْلًا مَعَايِنَةً (دیکھنے میں) مِتًّا فَاحْيَنَاهُ ضَالًّا فَهَدَيْنَاهُ (اس کو گمراہ پا کر راہ سے لگایا) مَكَانَتَكُمْ نَاحِيَتَكُمْ (تمہارا ناحیہ) (طرف) حَجْرًا حَرَامًا حُمُولَةً (اونٹ۔ گھوڑے۔ خچر۔ گدھے اور تمام ایسے جانور یا چیزیں جن پر بار کیا جاتا ہے) وَفَرُشًا الْغَنَمِ (بھیڑ بکریاں) مَسْفُوحًا مَهْرَاقًا (بہنے والا) مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا مَا عَلِقَ بِهَا مِنَ الشَّحْمِ (اس سے تعلق رکھنے والی چربی) الْحَوَايَا الْمُبْعَرِ (مینگلیاں رہنے کی آنتیں) اِمْلَاقُ الْفَقْرِ (تنگدستی) دَرَّاسْتُهُمْ ثَلَاوَتُهُمْ (اُن کا پڑھنا) صَدَفٌ اَعْرَضَ (روگردانی کی) مَذُومًا مَذُومًا (ملامت کردہ شدہ) رِيْشًا مَالًا (کوئی مال) حَيْثُ سَرِيعًا (تیز چال) رَجَسَ سَخَطَ (ناراضی) صَرَاطَ طَرِيقَ (راستہ) اَفْتَحَ اَقْضَ (پورا کر دے) اَسَى آخِرُونَ (رنج کرتا ہوں) عَفَّوْا كَثُرُوا (بڑھ گئے) وَيَذَرُكَ الْهَيْتَكَ يَتْرَكَ عِبَادَتَكَ (تیری عبادت چھوڑ دے گا) الطُّوفَانُ الْمَطَرُ (بارش) مُتَبَّرٌ خُسْرَانٌ (گھاٹا) اَسْفَا الْحَزِينِ (غمگین) اِنْ هِيَ اِلَّا فِتْنَتُكَ (ان ہو الا عذابک) کیا یہ تیرے عذاب کے سوا کچھ اور ہے؟ عَزَّوْهُ حَمُوهُ وَوَقْرُوهُ (اس کی حمایت اور تعظیم کی) ذَرَانَا خَلَقْنَا (ہم نے پیدا کیا) فَاَنْبَجَسَتْ اَنْفَجَرَتْ (یہ نکلیں) نَتَقْنَا الْجَبَلَ رَفَعْنَاهُ (ہم نے پہاڑ کو بلند کیا) كَانَكَ حَفِيٌّ عَنْهَا لَطِيفٌ بِهَا (گویا کہ تو اُس کے آنے کی خوشی کرنے والا ہے) يَا اُسَ كُوْجَانْتَا (طِيفُ اللَّمَّةِ) شَيْطَانُ كَاوَسُوْسَهْ (نزدیکی) لَوْلَا اَجْتَبَيْتَهَا لَوْلَا تَلَقَّيْتُهَا فَاَنْشَأْتُهَا..... (تم نے کیوں نہ خود دنیا معجزہ بنالیا اور کیوں نہ اُس کو سیکھ کر از سر نو پیدا کر لیا) بَنَسَانِ الْاَطْرَافِ (ہاتھ پیر) جَاءَ كُمْ الْفَتْحُ الْمَدَدُ (امداد الہی) فَرَقَانَا الْمَخْرَجُ (بلا سے نکلنے کا راستہ) لِيُثْبِتُوكَ لِيُثْقَوَكَ (تاکہ وہ لوگ تم کو باندھ لیں) يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ بَدَرَ فِرْقَ اللَّهِ فِيهِ بَيْنُ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ (جنگِ بدر کا دن جس میں خدا نے حق و باطل کو ایک دوسرے سے جدا فرمایا) فَشَرَّ ذُبِيْهِمْ مِنْ خَلْقِهِمْ نَكَلَ بِهِمْ مِنْ بَعْدِهِمْ (اُن کے پیچھے سے اُن پر مصیبت نازل کر یعنی اُن کو قتل و غارت کر) مِنْ وَلَا يَتِيْهِمْ مِنْ مِّرَاثِهِمْ (ان کی ورثتوں سے) يُضَاهِئُونَ يَشْبَهُونَ (مشابہ ہوتے ہیں) كَافَّةً جَمِيعًا (سب کے سب) لِيُوَاطِنُوا يُشَبِّهُوْا (تاکہ شبہ ڈالیں) وَلَا تَفْتِنَنِي وَلَا تَخْرَجْنِي (اور مجھ کو نہ نکالے) اِخْذِي

الْحُسْنَيْنِ فَتَحْ أَوْ شَهَادَةً (فتح - یا شہادت) مَبْغَارَاتِ الْغَيْرَانِ فِي الْجَبَلِ (پہاڑ کے غار - گڑھے) مُدْخَلَا السَّرِبِ (سرنگیں یا گھس رہنے کی جگہ بلیں اور بھٹے) أُذُنٌ يَسْمَعُ مِنْ كُلِّ أَحَدٍ (ہر شخص کی بات سن لیتے ہیں) کَانَ كَيْفَ (کچے) وَاعْلُظْ عَلَيْهِمْ اِذْهَبِ الرِّفْقَ عَنْهُمْ (ان پر سے نرمی کو اٹھالے) وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ (رسول کی مغفرت خواہی) سَكَنَ لَهُمْ رَحْمَةً (رحمت ہے اُن کے لئے) رِيَّةٌ شَكَّ (الَا اَنْ تَقْطَعَ قُلُوبُهُمْ لِعَنِي الْمَوْتَ) خَدَائِءُ پَاكِ اَنْ كِي مَوْتِ مَرَادٍ لِيَتَا هِيَ (الَا وَاِهَ الْمُؤْمِنِ التَّوَابِ) (بے حد توبہ کرنے والا ایماندار) طَائِفَةٌ عُصْبَةٌ (ایک ٹکڑی) قَدَمَ صِدْقٍ سَبَقَ لَهُمُ السَّعَادَةُ فِي الذِّكْرِ الْاَوَّلِ (ان لوگوں کو ازلی سعادت نصیب ہو چکی ہے) وَلَا اَذْرَاكُمْ. اَعْمَلَكُمْ (تم کو خبردار نہیں کیا) تَرَهَّقَهُمْ تَغْشَاهُمْ (ان کو ڈھانپ لیا ہے) غَاصِمٌ مَانِعٌ (بچانے والا) تَفِيضُونَ تَفْعَلُونَ (کرتے ہیں) يَغْزُبُ يَغِيبُ (چھپتا ہے) يَتَنَوَّنُ يَكُونُ (پوشیدہ رکھتے ہیں) يَسْتَعْشُونَ ثِيَابَهُمْ يَعْطُونَ رُوسَهُمْ (اپنے سر ڈھانکتے ہیں) اَلَا جَرَمَ بَلَى (بے شک ہاں) اَخْبِتُوا خَافُوا (وہ لوگ ڈرے) فَارَ التَّنُورِ نَبْعٌ (تنور میں سے پانی کے چشمے پھوٹ رہے) اَقْلَعِي اسْكُنِي (سکون پر آ جا) كَانَ لَمْ يَغْنُوا يَعْشُوا (جیسے وہاں زندگی ہی نہیں بسر کی تھی) حِينِذِ نَضِيجٍ (پختہ بھنا ہوا) سَيْئِي بِهِمْ سَاءَ ظَنًّا بِقَوْمِهِ (اپنی قوم سے بدگمان ہوئے) وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا بِاضْيَافٍ (اپنے مہمانوں کی نسبت پریشان ہو گئے) عَصِيبٌ شَدِيدٌ (سخت دن) يَهْرَعُونَ يَسْرَعُونَ (دوڑتے ہوئے) بِقَطْعِ سَوَادٍ (رات کی تاریکی) مُسَوِّمَةٌ مَعْلَمَةٌ (نشان کئے گئے) مَكَانَتُكُمْ نَاحِيَتُكُمْ (تمہاری سمت) اَلَيْمٌ مُوْجِعٌ (دکھ دینے والا) زَفِيرٌ صَوْتُ شَدِيدٍ (سخت اور کڑا کے کی آواز) شَهِيْقٌ (صوت ضعیف) (پست اور دھیمی آواز) غَيْرَ مَجْدُوذٍ غَيْرَ مُنْقَطِعٍ (نہ کٹنے والی) وَلَا تَرَكْنُوْا تَذَهَبُوا (نہ جاؤ) شَغَفَهَا غَلَبَهَا (اس پر غلبہ کر لیا) مُتَكَاءٌ مَجْلِسًا (بیٹھنے کی جگہ) اَكْبَرْنَاهُ اعْظَمْنَاهُ (عورتوں نے ان کو بہت عظمت کی نگاہ سے دیکھا) فَاسْتَعْصَمَ امْتَنَعَ (وہ رک رہے) بَعْدَ اُمَّةٍ حِينٍ (کچھ دیر بعد) تَخْصِنُونَ تَحْزَنُونَ (جمع کر رکھیں) يَعْصِرُونَ اَلْاَعْنَابُ وَالذَّهْنُ (انگوروں اور روغنی تخموں کو) حَصْخَصَ تَبَيَّنَ (کھل گیا) زَعِيمٌ كَفِيلٌ (ذمہ دار) ضَالٌّ لَكَ الْقَدِيمُ خَطَاكَ (تم اپنی قدیم غلطی میں مبتلا ہو) صِنَوَانٌ مَجْمَعٌ (اکٹھا ہوا) ذَا عٍ (خدا کی طرف بلانے والا) مُعْتَبَاتِ الْمَلَائِكَةِ (فرشتے) يَحْفِظُوْنَهُ مِنْ اَمْرِ اللّٰهِ بِاِذْنِهِ (اس کے حکم سے) بِقَدْرِهَا عَلٰى قَدْرِ طَاقَتِهَا (اس کی طاقت کے موافق) سُوْءُ الدَّارِ سُوْءُ الْعَاقِبَةِ (انجام بد) طُوبٰى فَرَحٍ وَقَرَّةِ عَيْنٍ (خوشی اور آنکھ کی ٹھنڈک) يَبْسُ يَعْزَمُ (جانتا ہے) مَهْطِعِينَ (ناظرین دیکھنے والے ہو کر) فِي الْاَصْفَادِ فِي وِثَاقٍ (بندوں میں جکڑے ہوئے) قَطْرَانِ النِّحَاسِ الْمَذَابِ (پگھلایا ہوا تانبا) يُوْذُ يَتَمَنَّى (آرزو رکھتا ہے) مُسْلِمِينَ مُوَحِّدِينَ (خدا کو واحد ماننے والے) شَيْعَ اُمَمٍ (قومیں) مُوزُونٌ مَّعْلُومٌ حَمَاءُ مَسْنُونٍ طِينِ رَطْبٍ (گلا وہ) اَغْوَيْتَنِي اَضَلَلْتَنِي (تو نے مجھ کو گمراہ کیا) فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ فَاْمُضْ (اس کو پہنچا دے) بِالرُّوْحِ بِالْوَحْيِ (وحی کے ذریعہ سے) دَفْ ثِيَابٍ (کپڑے) وَمِنْهَا جَائِرٌ الْاِهْوَاءِ الْمُخْلِفَةُ (مختلف خود غرضیاں) تُسَيِّمُونَ تَرَعُونَ (چراتے ہو) مَوَاحِرَ جَوَارِي (چلنے جاری ہونے والی) تُشَاقُّونَ تُخَالِفُونَ (باہم اختلاف کرتے ہو) تُتَفَيِّسُوْا تَتَمِيلُ (جھکتا ہے) خَفْدَةٌ الْاَضْهَارِ (داماد) اَلْفَحْشَاءُ الزَّانَا يَعْظُكُمُ يُوْصِيْكُمْ (تم کو ہدایت کرتا ہے) اَرْبٰى اَكْثَرُ وَقَضَيْنَا اَعْلَمْنَا (ہم نے بتلا دیا) فَجَاسُوا فَمَشُوا (پھر وہ لوگ چلے پھرے) حَصِيرًا سَجْنًا (قید خانہ) فَصَلَّنَاهُ بَيْنَاهُ (ہم نے اس کو واضح کیا) اَمَرْنَا

مُتَرَفِّفِيهَا سُلْطٰنًا شَرَارَهَا (ہم نے وہاں کے شریروں کو غلبہ دیا) دَمَرْنَا اَهْلٰکَنَا (ہلاک کر ڈالا) وَقَضٰی اَمْرًا (حکم دیا) وَلَا تَقْفُ لَا تَقْل (نہ کہو) رَفَاتًا غَارًا (گرد بنا کر) فَسَيُنْفِضُونَ يَهْزُونَ (سر ہلائیں گے براہِ تعجب) بِحَمْدِهِ بِاَمْرِهِ (اس کے حکم سے) لَا حَتٰنَکُنَّ لَا سَتُولِیْنَ (بے شک ہم اُن کو غلبہ دیں گے) یُزْجِیْ یَجْرِیْ (چلتی ہے) قَاصِیْفًا عَاصِیْفًا (باد تند) تَبِیْعًا نَصِیْرًا (مددگار) زَهُوْقًا زَاهِبًا (جانے والا مٹنے والا) یُوْسًا قَنُوْطًا (ناامید ہو جانے والا) شَاکِلَتِهٖ نَاحِیْتِهٖ (اس کی سمت) کَسَفًا قَطْعًا (ایک ٹکڑا) مَثْبُوْرًا مَلْعُوْنَا (لعنت کیا گیا) فَرَقْنَاهُ فَصَلَّنَاهُ (اس کی تفصیل کی) عِوَجًا مُّلتَبِسًا (مشکوک) قَیْمًا عَدْلًا (معتدل) الرَّقِیْمِ الْکِتَابِ (تُزَاوِرُ تَمِیْلَ (جھکتا ہے) تَقْرُضُهُمْ تَذَرُهُمْ (اُن کو چھوڑ جاتا ہے) بِالْوَصِیْدِ بِالْفَنَاءِ (غار کے صحن میں) وَلَا تَعْدُ غَیْنَاکَ عَنْهُمْ لَا تَنْغَدَاهُمْ اِلٰی غَیْرِهِمْ (ان کی طرف سے ہٹا کر دوسرے پر اپنی آنکھ نہ ڈال) کَالْمُهْلِ عَکْرَ الزَّیْتِ (تیل کی گاد) اَلْبَاقِیَّاتِ الصَّالِحَاتِ ذِکْرُ اللّٰهِ مُوبِقًا مُّهْلِکًا (جائے ہلاکت) مُوْنِلًا مُّلْجَاءَ (جائے پناہ) حُقْبًا دَهْرًا (مدت دراز) مِنْ کُلِّ شَیْءٍ سَبَّأَ عَلَمًا (ہر چیز کا علم) عَیْنِ حِمَّةٍ حَارَّةٍ (گرم چشمہ) زُبُرِ الْحَدِیْدِ (لوہے کے ٹکڑے چادریں) الصَّدْفِیْنِ جَبَلِیْنِ (دو پہاڑ) سَوِیًّا غَیْرِ خَرَسٍ (گو نگ نہ تھا) حَنَانًا مِنْ لَدُنَّا (رحمۃ من عندنا) (ہماری طرف سے رحمت کے طور پر) سَرِیًّا (ہو عیسیٰ) (وہ عیسیٰ ہیں) جَبَارًا شَقِیًّا (نافرمان بردار) وَاهْجُرْنِیْ (مجھ سے پرہیز کر) حَفِیًّا لَطِیْفًا (صاحبِ لطف و مروت) لِسَانِ صَدَقٍ عَلِیًّا لَفَنَاءِ الْحَسَنِ (اچھی ثناء کرنے کے لئے) غِیًّا خَسِرَانًا (گھانا اور نقصان) لَغَوًا (باطل بیکار) اَثَاثًا (مالاً) ضِدًّا (اعرانا) (مددگار لوگ) تَوَزُّهُمْ اَزًّا (تغویہم اغواء) (ان کو خوب بھکائے گا) نَعْدُلُهُمْ عَدًّا اِنْفَاسَهُمُ اَلَّتِیْ یَتَنَفَّسُوْنَ فِی الدُّنْیَا تَهْیِجُهُمْ (یعنی جو سانسیں وہ دنیا میں لیتے ہیں اُن کا بھی ہم شمار رکھیں گے) وَرَدًّا عِطَاشًا (پیا سے ہو کر) عَهْدًا شَہَادَةً اِنْ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ (اس بات کی گواہی کہ خدا کے سوا کوئی معبود برحق نہیں) اِذَا عَظِیْمًا (ہَذَا) هَذَا (ڈھائے گئے) رِکْزًا (صوتاً) (کوئی آواز) بِاَلْوَادِی الْمُقَدِّسِ - الْمَبَارَکِ وَاسْمُهُ طُوًی (مبارک وادی جس کا نام طوی ہے) اَتَّكَادُ اُخْفِیْهَا لَا اُظْہِرُ عَلَیْهَا اَحَدًا غَیْرَی (اپنے سوا اور کسی کو اُس کا پتا نہ لگنے دوں) سِیْرَتَهَا حَالَتَهَا (اس کی حالت) وَفْتَنَّاکَ فِتْنًا (اختبرناک اختباراً) (ہم نے تمہاری قرار واقعی آزمائش کی) وَلَا تَنِیَّا تَبِطْنَا (درنگ نہ کرو) اَعْطٰی کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ خَلَقَ کُلَّ شَیْءٍ زَوْجَةً (ہر چیز کا جوڑا) (مادہ) پَیْدَا کَیَا (ثُمَّ هَدٰی لِمَنْکَحِہٖ وَمَطْعَمَہٖ وَمَشْرَبَہٖ) (پھر اس کے جفتی کھانے - غذا استعمال کرنے - پانی پینے اور رہنے کے طریقے اُس کو سکھائے) لَا یَضِلُّ لَا یَخْطِی (غلطی نہیں کرتا) تَارَةً حَاجَةً (دوسری حاجت) فِیْسَجِّتْکُمْ فِیْہِ لَکُمْ (پھر وہ تم کو ہلاک کر دے) اَلْسَلُوْیْ طَائِرٌ یَّشْبِہُ السُّمَانِی (بئیر کی طرح ایک پرند جانور ہوتا ہے) وَلَا تَطْغَوْا لَا تَظْلِمُوْا (ظلم نہ کرو) فَقَدْ هَوٰی شَقِیُّ (بد بخت ہوا) بِمَلِکِنَا بِاَمْرِنا (ہمارے حکم سے) ظَلَّتْ اَقْمَتْ (جس پر تو قائم رہا) لَنَسْیِفَنَّہٗ فِی الْیَمِّ نَسْفًا لَّنْذَرِیْنِہٖ فِی الْبَحْرِ (بے شک میں اس کی خاک دریا میں چھڑک دوں گا) سَاءَ بَشْس (برا ہوا) یَتَخَفَتُوْنَ یَتَسَارُوْنَ (خفیہ باتیں کرتے ہیں) قَاعًا مُّسْتَوِیًّا (ہموار سطح) صَفْصَفًا لَا نَبَاتَ فِیْہِ (جس میں کوئی روئیدگی نہیں ہے) عِوَجًا وَادِیًّا (کوئی نشیبی زمین) اَمْتَارِیْبِیۃ (بلند ٹیلہ) وَخَشَعَتِ الْاَصْوَاتُ سَکَنَتِ (آوازیں ساکن ہوئیں) هَمْسًا الصَّوْتِ الْخَفِیِّ (آہستہ آواز) وَغَنَّتِ الْوُجُوْہُ ذَلَّتْ (شرسار و ذلیل ہوں گے) فَلَا یَخَافُ ظُلْمًا اِنْ یَظْلِمَ فِیْزَادُ فِی سَیِّئَاتِہٖ (اس بات سے نہ

ڈرے گا کہ اس پر ظلم ہوگا ورنہ پھر وہ اس ڈر سے اپنی برائیوں کو اور بڑھا دے (فلک دوران) (چکر میں) یَسْبَحُونَ
 یجرون (چلتے رہتے ہیں) نَقْصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا تَنْقُصُ اهلها وبرکتها (ہم اہل زمین اور اس کی برکت کو کم کرتے ہیں)
 جُذَاذَا حَطَامًا (ریزہ ریزہ) فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ ان لن یاخذہ العذاب الذی اصنابہ (یہ کہ اس کو وہ عذاب نہ بھگتا
 پڑے گا جو اس کو پہنچا) حَدَبٍ شَرَفٍ (بلندی) یَنْسِلُونَ یَقْبِلُونَ (آئیں گے) حَصْبُ شَجَرٍ (درخت) کَطَيِّ السَّجَلِ
 لِلکتابِ کَطَيِّ الصَّحِيفَةِ عَلَى الکتاب (جس طرح کتاب پر ورق لپیٹا جاتا ہے) بَهِيجَ حَسَنِ (خوشما) ثَانِي عِطْفُهُ
 مُسْتَكْبِرًا فِي نَفْسِهِ (اپنے دل میں غرور کرنے والا) وَهْدُوا اَلْهَمُوْ (ان کے دل میں الہام کیا گیا) تَفْتَهُمُ احرامهم مِنْ
 حلق الراس وَلَبَسَ الثياب وقص الاظفار نحوذ لك (احرام سے نکلیں مثلاً سر منڈنا۔ کپڑے (سلے ہوئے)
 پہننا۔ ناخن کترنا یا اس طرح کے اور امور احرام سے خارج ہونے کے کرنا) مَنْسَكًا عِيدًا (تہوار۔ روزِ مسرت) الْقَانِعُ
 مُتَعَفِّفٌ (پرہیزگار) الْمُعْتَرُ سَائِلٌ (مانگنے والا فقیر) اِذَا تَمَنَّى حَدَّثَ (گفتگو کی) اُمْنِيَّتِهِ حَدِيثُهُ (اس کی بات میں)
 يَسْطُونَ يَبْطِشُونَ (قتل کر دیتے ہیں) خَاشِعُونَ خَائِفُونَ (ساکنون) خوف کرتے اور چپ سادھے رہتے ہیں) تَنْبُثُ
 بِالذَّهْنِ هُوَ الزَّيْتُ (تیل) هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ بَعِيدٌ بَعِيدٌ (دور ہے دور ہے) تَتَرَى يَتَّبِعُ بعضها بعضاً (متواتر یکے بعد
 دیگرے) وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَّةٌ خَائِفِينَ (دل ڈرے ہوئے ہیں) يَجْثَرُونَ يَسْتَعِيثُونَ (فریاد کرتے ہیں) تَنْكُصُونَ
 تَدْبُرُونَ (لوٹ جاتے ہیں) سَامِرًا تَهْجَرُونَ تَسْمُرُونَ حَوْرَ الْبَيْتِ وَتَقُولُونَ هَجْرًا (تم لوگ بیت کے گرد قصہ خوانی
 کرتے اور بری بات کہتے ہو) عَنِ الصَّرَاطِ لَنَا كِبُورٌ عَنِ الْحَقِّ عَادِلُونَ (حق سے دور ہونے والے ہیں) تُحْسِرُونَ
 تَكْذِبُونَ (جھٹلائیں گے) كَالْحُوتِ غَابِسُونَ (منہ بناتے ہیں) يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْفَرَاغِ (آزاد عورتیں) مَا زَكَا
 مَا اهْتَدَى (نہیں راہ پائی) وَلَا يَأْتِلَ لَا يَقْسِمُ (قسم نہ کھالیں) دِينَهُمْ حَسَابُهُمْ (ان کا محاسبہ۔ مواخذہ) تَسْتَأْنِسُوا
 تَسَاذَنُوا (باہم اذن لیا کرو) وَلَا يُلْدِنَ زَيْنَتُهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ لَا تُبْدِي خِلَافَهَا وَمَعْصِدِيهَا وَنَحْرَهَا وَشَعْرَهَا إِلَّا
 لَزَوْجِهَا (عورت اپنی پار میں اپنے بازو۔ اپنی گردن اور اپنے بال بجز شوہر کے کسی اور شخص کے سامنے برہنہ نہ کرے)
 غَيْرَ أُولَى الْأَرْبَةِ الْمَغْفُلِ الذی لَا يَشْتَهِي النِّسَاءَ (وہ باؤلا آدمی جسے عورتوں کی خواہش ہی نہیں ہوتی) اِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ
 خَيْرًا اِنْ عَلِمْتُمْ لَهُمْ حِيلَةً (اگر تم کو ان کے لئے کوئی حیلہ و تدبیر معلوم ہو) وَآتَوْهُمْ مِنْ مَّالِ اللَّهِ ضَعُوعًا عَنْهُمْ مِنْ
 مَّكَاتِبِهِمْ (مکاتب غلاموں کو آزادی دلاؤ) فَيَتِيَاكُمْ اِمَانُكُمْ (پنی لونڈیوں میں سے) الْبَغَاءُ (زنا) نُورُ السَّمَوَاتِ
 هَادِي السَّمَوَاتِ (خدا آسمانوں کو ہدایت کرنے والا ہے) مَثَلُ نُورِهِ. اَفِي قَلْبِ الْمُؤْمِنِ (ایمان والے کے دل میں)
 ہدایت ایزدی کی مثال) كَمِشْكَاتٍ مَوْضِعِ الْفَتِيلَةِ (بتی رکھنے کی جگہ) اَفِي بُيُوتٍ مُسَاجِدَ تَرْفَعُ تَكْرَمَ (عزت دیے
 جاتے ہیں) وَيُذَكِّرُ فِيهَا اسْمُهُ يُتْلَى فِيهَا كِتَابُهُ (اس میں کتاب اللہ پڑھی جاتی ہے) يُسَبِّحُ يُصَلِّيُ (نماز پڑھتا ہے)
 بِالْعُدُوِّ. صَلَوةُ الْغَدَاةِ (فجر کی نماز) وَالْاَصَالِ صَلَاةُ الْعَصْرِ (نماز عصر) بِقِيعَةِ اَرْضٍ مُسْتَوِيَةٍ (ہموار زمین) تَحِيَّةُ
 السَّلَامِ ثُبُورًا وَاِبْلًا (بارش) بُورًا اَهْلَكِي (ہلاک ہونے والی) هَبَاءٌ مَنْشُورًا الْمَاءُ الْمِهْرَاقُ (ہوٹا گیا پانی) سَاكِنًا
 دَائِمًا (ہمیشہ رہنے والا) قَبْضًا يَسِيرًا سَرِيْعًا (جلد پکڑ لینا) جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً (جس شخص سے رات کے وقت
 کوئی عمل چھوٹ جائے وہ اس عمل کو دن میں کر سکتا ہے اور دن میں کوئی عمل رہ جائے تو اسے رات کے وقت ادا کر سکتا ہے)

عِبَادُ الرَّحْمَنِ الْمُؤْمِنُونَ (ایماندار لوگ) هُوْنَا طَاعَتٍ۔ پاکدامنی اور انکسار کے ساتھ چلنا) لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ اِيْمَانُكُمْ (تمہارا خدا کو ماننا) كَالطَّوْدِ كَالْجَبَلِ (پہاڑ کی طرح) فَكُبْكِبُوا جَمْعُوا (اکٹھا کیا) رِيْحٌ شَرَفٌ لَّعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ (گویا کہ تم) خَلَقَ الْاَوَّلَيْنِ دِينَ الْاَوَّلِينَ (پہلے لوگوں کے دین) هَضِيمٌ مَعِيشَةٌ (زندگی بسر کرنے کا سامان) فَرِهَيْنِ حَادِقَيْنِ (کارگیری اور دستکاری کے ساتھ) الْاَيْكَةِ الْغِيْضَةِ (درختوں کا جھنڈ جھاڑی) الْجَبِلَةِ الْخَلْقِ (سرشت) فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيْمُونَ۔ فِي كُلِّ لَغْوٍ يَخْوَضُونَ (ہر ایک برائی میں گھس پڑتے ہیں) بُورِكَ قَدَسٌ (پاک ہوا) اَوْزَعْنِي اَجْلَعْنِي (مجھ کو دے) يُخْرِجُ الْخَبَّ يَعْلَمُ كُلَّ خَفِيَّةٍ فِي السَّمَاءِ وَالْاَرْضِ (زمین و آسمان کی ہر ایک مخفی بات کو جانتا ہے) طَائِرُكُمْ مَصَانِبُكُمْ (تمہاری مصیبتیں) اِذَا رَكَ عِلْمُهُمْ غَابَ عِلْمُهُمْ (اُن کا علم غائب ہو گیا) رَدِفٌ قَرَبٌ (نزدیک ہوا) يُوَزَعُونَ يَدْفَعُونَ (دیتے ہیں) دَاخِرَيْنِ صَاغِرَيْنِ (حقیر و خوار ہو کر) جَامِدَةٌ قَائِمَةٌ (قائم ہے) اَتَقَنَ اَحْكَمَ (محکم کیا) جَذْوَةٌ شَهَابٍ (انگارا) سَرْمَدًا دَائِمًا (ہمیشہ ہمیشہ) لَتَنُوْءٌ تَثْقُلُ (گرا نبار ہو) وَتَخْلُقُونَ تَصْنَعُونَ (بناتے ہیں) اِفْكََا كَذِبًا (جھوٹ کہہ کر) اَذْنَى الْاَرْضِ طَرَفُ الشَّامِ (ملک شام کا ایک حصہ) اَهْوَنُ اَيْسَرُ (نہایت آسان بہت سہل) يَصْدَعُونَ يَتَفَرَّقُونَ (باہم جدا ہوتے ہیں) وَلَا تَصْغِرْ خَذَكَ لِلنَّاسِ (اس قدر غرور نہ کرو کہ بندگانِ خدا کو حقیر سمجھو اور جب وہ تم میں سے کوئی بات کہیں تو اُن کی طرف سے منہ پھیر لو) اَلْغُرُورُ الشَّيْطَانُ نَسِينَاكُمْ۔ تَرَكَنَاكُمْ (ہم نے تم کو چھوڑ دیا) اَلْعَذَابُ الْاَدْنٰی (دنیا کی مصیبتیں بیماریاں اور بلائیں) سَلَقُوْكُمْ اسْتَقْبَلُوْكُمْ (تمہاری پیشوائی کریں گے) تُرْجِيْ تُوْخِرُ (دیر کر دیتے ہو) لِنُغْرِيْنَكَ بِهِمْ لِنُسَلِّطَنَّكَ عَلَيْهِمْ (ہم تم کو ان پر غلبہ دیں گے) اَلْاَمَانَةُ الْفَرَاثِضُ (پنے ذمہ کی باتیں) جَهْلُوْا غَرَابًا مَّرَا اللّٰهَ (خدا کے حکم سے غافل ہو جانے والا) ذَابَّةُ الْاَرْضِ الْاَرْضُضِ (دیمک) مِّنْسَاتُهُ غَصَاهُ (ان کی لالچی) سَيْلُ الْعَرَمِ الشَّدِيدِ (سخت اور زور کا سیلاب) خَمِطٌ (پیلو۔ جند) فُزِعَ جَلِي (دور کی گئی) اَلْفَتْحُ الْقَاضِي (حکم دہندہ اور حاجت پوری کرنے والا) فَلَا قُوْتَ فَلَا نَجَاتٍ (چھٹکارا ہی نہیں) وَاَنْتٰی لَهُمُ التَّنَاضُشُ فَكَيْفَ لَهُمُ بِالرَّدِّ (وہ کیونکر رد کر سکتے ہیں؟) اَلْكَلِمُ الطَّيِّبُ ذِكْرُ اللّٰهِ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ (ادائے فرائض) قِطْمِيْرٌ (وہ کھال) جَهْلِي (جھلی) جَوْبُورُ كَيْفِي كِيْشْتِ پَرِ هَوْتِيْ (لَعُوْبُ اَعْيَاءُ) تَهْكُنُ۔ مَانْدُكِي (خسرت۔ ویل) خَرَابِي (کالْعُرْجُوْنَ الْقَدِيْمِ اَصْلُ الْعَذْفِ الْعَتِيْقِ) (کھجور کی پرانی جڑ) اَلْمَشْحُوْنُ الْمَمْتَلٰی (بھری ہوئی) اَلْاَجْدَاثُ الْقُبُورُ (قبریں) فَكِهْوُنُ۔ فَرِحُونَ (شادمان) فَاهْدُوْهُمْ وَجْهَوْهُمْ (ان کو روانہ کرو) غَوْلٌ۔ صُدَاعٌ (درد سر) بِيْضٌ مُّكْنُوْنٌ لَوْلَوْ مَكْنُونٌ (بیش بہا موتی) سَوَاءُ الْجَحِيْمِ وَسَطُ الْجَحِيْمِ اَلْقَوَا۔ وَجَدُوْا (انہوں نے پایا ہے) وَتَرَكَنَا عَلَيْنَا فِي الْاٰخِرَيْنِ۔ لِسَانٌ صِدْقِ الْاَنْبِيَاءِ كُلِّهِمْ (تمام نبیوں کے واسطے ایک لسان صدق) شَيْعَتِهِ اَهْلُ دِيْنِهِ (اس کے دین والے) بَلِّغْ مَعَهُ السَّعْيَ الْعَمَلِ (کام کے موقع پر) تَلَّهُ صَرَغَهُ (ٹپک دیا) فَبَيَّنَّا الْقِيٰنَا (ہم نے اس کو لاڈالا) بِالْعُرَاءِ بِالسَّاحِلِ (کنارہ دریا پر) بِفَاتِنَيْنِ مُضِلِّيْنِ (گمراہ کرنے والے) وَلَا تَحِثْنِ مَنَاصِيْ لَيْسَ حِيْنُ فَرَادٍ (بھاگ کر بچنے کا وقت نہیں) اِخْتِلَاقٌ تَخْرِیْصُ (بات گھڑنا) جَهْوْتُ بُولْنَا (فَلْيَسْرَتَقُوا فِي الْاَسْبَابِ السَّمَاءِ) (آسمان پر چڑھ جاؤ) فَوَاقِ تَرْدَادٍ (واپس) قَطَنًا۔ الْعَذَابُ (ہمارا عذاب) فَطَفِقَ مَسْحًا جَعَلَ يَمْسَحُ (ملنے لگا) جَسَدًا شَيْطَانًا رُخَاءً حَيْثُ اَصَابَ سَطِيْعَةً لَّهُ حَيْثُ ارَادَ (جدھر چاہے اُدھر جانے میں اُس کی مطیع) ضَعْنًا خَرْمَةً (گھٹا) اَوَّلِي الْاَيْدٰی

القوة (زور والے) وَالْأَبْصَارِ الفقه فی الدین (دین کی سمجھ رکھنے والے) قَاصِرَاتِ الطُّرْفِ عن غیر ازواجہن (اپنے شوہروں کے علاوہ دوسرے مردوں پر نظر نہ ڈالنے والیاں) اَتْرَابُ مستویات (برابر کی چیزیں) غَسَاقُ الزمہریر (زمہریر کا کرہ) اَزْوَاجُ الْوَانِ مِنَ الْعَذَابِ (طرح طرح کے عذاب) یُکَوِّرُ یَحْمِلُ (بار کرتا ہے) السَّاحِرِینَ الْمُخَوِّفِینَ (خوف دلائے گئے) الْمُحْسِنِینَ الْمُتَعِدِّینَ (راہ یافتہ) ذِی الطُّوْلِ السَّعَةِ وَالْغِنَى (کشادگی اور دولت مندی) ذَابُ (حال) تَبَابُ خُسران (زیاں اور گھاٹا) اُدْعُونِی وَحَدُّوْنِی (توحید کے قائل ہو) فَهَدٰیْنَا هُمْ بَیْنَالْهَمِ (ہم نے ان کے لئے بیان کیا) رَوَاکِدَ وَقُوفًا (تھمے ہوئے) یُؤْبِقُهُنَّ یُهْلِکُنَّ (ان کو ہلاک کرتی ہے) مُقْرِئِینَ مَطِیعِینَ (علم ماننے والے) مَعَارِجُ الدَّرَجِ (زینے) وَرُخْرَفَا الذَّهَبِ (سونا) وَاِنَّهٗ لَذِکْرٌ شَرِیفٌ (عزت ہے) تُحَبَّرُونَ تُکْرَمُونَ (عزت کئے جاتے ہو) رَهْوًا سِمَتًا (ایک جانب ایک طرف) اَضَلَّہُ اللّٰہُ عَلٰی عِلْمٍ فِی سَابِقِ عِلْمِہ (اپنے سابق علم کے لحاظ سے) فِیْمَا اِنْ مَّکَنَّاکُمْ لَمْ نَمُکِّنْکُمْ فِیہ (ہم تم کو اس میں قابو نہ دیں گے) اَسِنَّ مُتَغٰیِرًا لَا تَقْدَمُ مُوَبِّئٌ یَدِی اللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ لَا تَقُوْلُوْا خِلَافَ الْکِتَابِ وَالسَّنةِ (قرآن و حدیث کے خلاف نہ کہو) وَلَا تَجَسَّسُوْا (یہ کہ مسلمانوں کی خفیہ باتوں کا سراغ لگایا جائے) اَلْمَجِیْدُ الْکَرِیْمُ (بزرگ) مَرِیْجٌ یَّعْنٰی مُخْتَلَفٌ۔ بِاَسِیْقَاتِ طَوَالٍ (لمبی لمبی) اَلْبَسَ (شک) حَبْلِ الْوَرِیْدِ۔ رُکَّ گِردن۔ قَتَلَ الْخَرَاصُوْنَ الْمَرْتَابُونَ (شک کرنے والے) فِیْ غَمْرَةٍ سَاهُوْنَ فِی ضَلَالَتِہُمْ یَتَمَادُّوْنَ (پنی گمراہی میں بڑھتے جاتے ہیں) یُفْتَنُوْنَ یُعَذَّبُوْنَ (عذاب دیئے جاتے ہیں) یُهَجَعُوْنَ یَنَامُونَ (سوتے ہیں) صَرَّةٌ ضَجَّةٌ (غل کرتی ہوئی) فَصَلَّتْ لَطَمَتْ (ٹھانچہ مارا) بِرُکْبَہٖ بِقُوَّتِہِ (اپنی قوت سے) بِاَیْدِ بَقْوَةٍ (زور کے ساتھ) اَلْمَتِّیْنِ الشَّدِیْدِ (مضبوط اور سخت) ذُنُوبًا دَلُّوْا (ڈول) اَلْمَسْجُودِ مَحْبُوسٍ (قید کیا گیا) تَمْوَرُ تَحْرَکُ (جنبش کرتی ہوگی) یُدْعُوْنَ یُدْفَعُونَ (دھکیلے جائیں گے) فَاکْہَبِیْنِ مَعْجَبِیْنِ (خوش اور سرور) وَمَا اَلْتَّهَمُ مَا نَقَصْنَاهُمْ (ہم نے اُن میں کچھ کمی نہیں کی) تَائِیْمٌ کَذِبٌ (جھوٹ) رَیْبُ الْمُنُوْنِ الْمَوْتُ (مرگ) اَلْمُصِیْطَرُوْنَ مُسَلِّطُونَ (غلبہ دیئے گئے) ذُوْمِرَةٍ مَنْظَرٌ حَسَنٌ (خوش نما منظر) اَغْنٰی وَاَقْنٰی اَعْطٰی وَاَرْضٰی (دیا اور خوش کیا) الْاَزْفَةُ (روز قیامت کا ایک نام ہے) سَامِدُوْنَ لَا هُوْنَ (غافل اور بھولے ہوئے ہیں) اَلنَّجْمُ (جڑی وہ روئیدگی جوزمین پر پھیلتی ہے) وَالشَّجَرُ (تندہ دار نباتات) لِلْاَنَامِ (خلق) اَلْعَصْفُ (بھس) وَالرَّیْسُ حَانَ خُصْرَةُ الزَّرْعِ (کھیتی کی سبزی) فَبَايَ الْاِیَّ رَبِّکُمْ مَا بَايَ نِعْمَةِ اللّٰہِ (خدا کی کس نعمت کو) مَارِجٌ (خالص آگ) مَرَجٌ اَرْسَلُ (چھوڑا) بَرَزَخٌ حَاجِزٌ (اوٹ روکنے والی چیز) ذُو الْجَلَالِ ذُو الْعِظْمَةِ وَالْکِبْرِیَاءِ (بزرگی اور برتری کا مالک) سَنَفَرُغُ لَکُمْ هٰذَا وَعِیْدٌ مِنَ اللّٰہِ لِعِبَادِہٖ وَلَیْسَ بِاللّٰہِ شُغْلٌ (یہ خدا کی طرف سے بندوں کو ڈرایا گیا ہے ورنہ خدا کے لئے کسی شغل کی حاجت نہیں) لَا تَنْفَدُوْنَ لَا تَخْرَجُونَ مِنْ سُلْطَانِی (تم میری حکومت سے ہرگز نہ نکل سکو گے) شُوَاظُ لَهَبِ النَّارِ (آگ کی لپٹ) وَنَحَاسٌ۔ دَخَانُ النَّارِ (آگ کا دھواں) جَنٰی۔ ثَمَارٌ (میوے) یَطْمِثُهُنَّ یَدُنْ مِنْہُنَّ (ان کے قریب نہیں گیا ہے) نَصَاحَتَانِ فَاِیْضَتَانِ (بہنے والی ہیں) رَفَرَفَ خُصْبُ الْمَجَالِسِ (گدے یا سوزنیاں) مُتَرَفِّعِینَ مَنْعَمِینَ (آرام دیئے گئے) اَلْمُقَوِّیْنَ الْمَسَافِرِیْنَ (مسافر لوگ) اَلْمَدِیْنِیْنَ مُحَاسِبِیْنَ (مواخذہ کئے گئے لوگ) فَرُوْخٌ (راحت) نَبْرَاہَا (نخلہا) (ہم اُسے پیدا کرتے ہیں) لَا تَجْلِنَا فِتْنَةً لِلَّذِیْنَ کَفَرُوْا۔ لَا تَسْلُطْہُمْ عَلَیْنَا فِیْفَتِنُوْنَا (ان کو ہم پر غلبہ نہ دے تا

کہ وہ ہمیں بہکا سکیں) وَلَا يَأْتِيَنَّ بِهِمَا نَفْسٌ يَفْتَرِيْنَهُ لَا يَلْحَقَنَّ بِزَوَاجِهِمْ غَيْرُ اَوْلَادِهِمْ (اپنے شوہروں کے ساتھ ان کی اولاد کے سوا کسی اور بچہ کو لاحق نہیں بناتی ہیں) قَاتَلَهُمُ اللّٰهُ لَعْنَهُمْ وَكُلُّ شَيْءٍ فِى الْقُرْآنِ قَتْلٌ فَهُوَ لَعْنٌ (خدا ان پر لعنت کرے اور قرآن میں جہاں کہیں قتل کا لفظ آیا ہے اُس سے لعنت ہی مراد ہے) وَانْفِقُوا تَصَدَّقُوا (صدقہ دو) وَمَنْ يَتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا يَنْجِيْهِ مِنْ كُلِّ كَرْبٍ فِى الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ (خدا اس کو دنیا اور آخرت دونوں جہان کی ہر ایک تکلیف سے نجات دیتا ہے) عَثْتُ عَصَتٍ يَعْنِى اَهْلَهَا (یعنی اس نے اپنی کنبہ والوں کی نافرمانی کی) تُمَيِّزُ تَفْرِقُ (جدا ہوتی ہے) فَسُحْقًا بَعْدًا (دور ہو جیو) لَوْ تَذَهْنُ فَيُذْهِنُونَ لَوْ تُرْخَصْ لَهُمْ فَيُرْخِصُونَ (اگر اُن کو آسانی دی جائے تو حد سے بڑھ کر آسانی چاہتے ہیں) زَيْمُ مَظْلُومٍ (سخت گنہگار) اَوْ سَطُهُمْ اَعْدَلُهُمْ (ان میں سب سے زیادہ معتدل اور میانہ روی پسند کرنے والا) يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ هُوَ الْاَمْرُ الشَّدِيدُ الْمَفْطَعُ مِنَ الْهَوْلِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (ایسا سخت اور بدنما امر جو قیامت کے دن خوف کی وجہ سے بدحواس بنا دے گا) مَكْظُومٌ مَغْمُومٌ مَذْمُومٌ مَلُومٌ (ملامت کیا گیا) لَيُزْلِقُونَكَ يَنْفِذُونَكَ (تمہیں پالیں گے) طَغَى الْمَاءُ اَكْثَرَ (بڑھ گیا) وَاعِيَّةٌ حَافِظَةٌ (حفاظت کرنے والی) اِنْفِى ظَنَنْتُ اَيَقَنْتُ (میں نے یقین کیا) غَسَلِيْنِ صَدِيدِ اَهْلِ النَّارِ (دوزخ والوں کے جسم سے بہنے والا خون اور پیپ ملا ہوا پانی) ذِى الْمَعَارِجِ الْعُلُوِّ وَالْفَوَاضِلِ (برتری اور بلندی والا) سُبُلًا طُرُقًا (راستے) فَبَجَاجًا مُخْتَلِفَةً (جدا گانہ) جَدَرَبْنَا فَعَلَهُ وَامْرَهُ وَقَدَرَتَهُ (خدا کا فعل اُس کا حکم اور اس کی قدرت) فَلَا يَخَافُ بَخْسًا نَقْصًا مَنْ خَسَنَاتِهِ (اس کی خوبیوں میں سے کچھ کمی ہونے کا خوف نہیں) وَلَا رَهَقًا رِيَادَةً فِى سَيَاتِهِ (اس کی خرابیوں میں کوئی زیادتی ہونے کا خوف نہیں) كَثِيْبًا مَّهِيْلًا الرَّمْلُ السَّامِلُ (بہتا ہوا ریت کا تودہ) وَبِيْلًا شَدِيْدًا (سخت) يَوْمَ عَسِيْرٍ شَدِيْدٍ (سخت دن) لَوَاحَةٌ مَعْرُضَةٌ (پیش آنے والی) فَاِذَا قَرَأْنَاهُ بَيَّنَّاهُ (جب کہ ہم نے اس کو واضح کر دیا) فَاتَّبَعَ قُرْآنُهُ اَعْمَلُ بِهِ (اس پر عمل کر) وَالتَّفَتِ السَّاقِ بِالسَّاقِ (دنیا کے دنوں کا آخری دن اور آخرت کے دنوں کا پہلا دن) (دونوں مل کر ایسے ہو جائیں گے جیسے) مَصِيْبَتٌ مَصِيْبَتٌ كَالْمَلَأِ هُوَ تَاْخِرٌ سُدًى هَمْلًا (بے غور) اَمْشَاجٌ مُخْتَلِفَةٌ اَلْوَانُ (رنگ برنگ) مُسْتَطِيْرًا فَاشِبًا (کھلا ہوا غیر مخفی) عَبُوسًا ضَيِّفًا (سخت تنگ) قَمَطَرِيْرًا طَوِيْلًا (دراز) كِفَاتًا كِنًا (جمع کرنے اور چھپا لینے کی جگہ) رَوَاسِىَ جِبَالٍ (پہاڑ) شَامِخَاتٍ مُشْرِفَاتٍ (بلند) فُرَاتًا عَذْبًا (شیریں) سِرَاجًا وَهَاجًا مُضِيًّا (روشن) الْمُعْصِرَاتِ الصَّاحِبِ (بدلیاں) ثَجَاجًا مُنْضِبًا (باقاعدہ) اَلْفَافًا مِجْتَمِعَةً (باہم اکٹھا) جَزَاءً وَفَاقًا (وفق اعمالہم) (ان کے کاموں کے مطابق بدلے) مَفَازًا مُتَنَزِّهًا (سیرکناں) كَوَاعِبَ نَوَاهِدَ (نوعمر جوان عورتیں) الرُّوحُ مَلَكٌ مِنْ اَعْظَمِ الْمَلَائِكَةِ خَلْقًا (ایک فرشتہ جو تمام فرشتوں سے جسم میں بڑا ہے) وَقَالَ صَوَابًا لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ الرَّادِفَةُ النِّفْحَةُ الثَّانِيَةُ (دوسری مرتبہ صور کا پھونکا جانا) وَاجْفَةً خَائِفَةً (ڈرے ہوئے) اَلْخَافِرَةُ (حیات) سَمَكُهَا بَنَاهَا (اُس کی بنیاد عمارت) وَاعْطَشَ اَظْلَمَ (تاریک کی) سَفَرَةٌ كَتَبَةٌ (لکھنے والے) قَضِيًّا الْقَتْلُ (ایک جنگلی خود رو غلہ ہے جس کو قحط و گرانی کے ایام میں جنگلی لوگ پکا کر کھایا کرتے ہیں) وَفَاكِهَةٌ الشَّمَارِ الرُّطْبَةُ (تروتازہ میوے پھل) مُسْفَرَةٌ مُشْرِقَةٌ (چمکتے ہوئے) كُوْرٌ اَظْلَمَتْ (تاریک اور سیاہ ہو جائے گا) اِنْكَدَرَتْ تَغِيْرَتْ (متغیر ہو جائیں گے) غَسَقَسَ بُحْبُثٌ (کھودی جائیں گی) عَلِيَيْنِ جَنَّتْ يَحْوَرُ يَبْعَثُ (برا بیچختہ کیا جائے گا) يُوْعُونَ يَسْرُونَ (خفیہ گفتگو

کرتے یا دل میں رکھتے ہیں) الْوَدُودُ الْحَبِيبُ (محبوب) لِقَوْلٍ فَصْلٍ حَقٍّ (حق بات) بِالْهَزْلِ الْبَاطِلُ (باطل بات) غَيَاءٌ هَشِيمًا (توڑی مروڑی) اُخْوَى مُتَغَيَّرًا (بگڑی ہوئی) مَنْ تَزَكَّى مِنَ الشَّرْكَ (شرک سے) وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ وَحَدَّ اللَّهُ (خدا کی توحید بیان کی) فَصَلَّى الصَّلَوَاتِ الْخَمْسَ (نماز پنجگانہ) الْغَاشِيَةِ الْطَّامَةِ الصَّاحَةِ الْحَاقَّةِ اور الْقَارِعَةِ (یہ سب روز قیامت کے اسماء ہیں) ضَرِيعُ شَجَرٍ مِنْ نَارٍ (ایک آگ کا درخت) وَنَمَارِقُ الْمَرَافِقِ (نرم تکیے اور بستر) بِمُصِيطَرٍ بِجَبَّارٍ (زبردستی کرنے والا) لِبِالْمُرْصَادِ يَسْمَعُ وَيَرَى (دیکھتا اور سنتا ہے) جَمًّا شَدِيدًا (سخت) وَانَى كَيْفَ لَهُ (اس کی کیا حالت ہوگی؟) النَّجْدَيْنِ الضَّلَالَةِ وَالْهَدْيِ (گمراہی اور راہ یابی) طَحَاها قَسَمَهَا (اس کو بانٹا) فَالْهَمَّهَا فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا بَيْنَ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ (نیکی اور بدی کے مابین) وَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا لَا يَخَافُ مِنْ أَحَدٍ تَابِعَةٍ (وہ کسی سے مواخذہ کا خوف نہیں رکھتا) سَجَى ذَهَبٍ (چلا گیا) مَا وَدَّعَاكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى مَا تَرَكَكَ وَمَا ابْغَضَكَ (نہ خدا نے تم کو چھوڑا اور نہ وہ تم سے خفا ہوا) فَانْصَبْ فِي الدَّعَا (دعا میں قائم ہو) اِيْلَانِهِمْ لَزَوْمُهُمْ (ان کے لازم بنالینے کی وجہ سے) شَائِنَكَ غُدُوْكَ (تیرا دشمن) الصَّمَدُ السَّيِّدُ الَّذِي كَمَلْ فِي سُودِدِهِ (وہ سردار جس کی سررازی ہر طرح مکمل ہو) الْفَلَقُ الْخَلْقُ "یہ الفاظ ابن عباسؓ کی روایت کے ہیں اور ان کو ابن جریر ابن ابی حاتم۔ دونوں نے اپنی تفسیروں میں متفرق طور پر کچھ کہیں اور کچھ کہیں بیان کیا ہے مگر میں نے انہیں ایک جا جمع کر دیا اور گو اس روایت میں قرآن کے تمام غریب الفاظ بالاستیعاب بیان نہیں ہوئے ہیں تاہم ایک معقول حد تک اس سے غریب القرآن کی شناخت کی ضرورت پوری ہو جاتی ہے اور اب ذیل میں ان الفاظ کا بیان ہے جو اس مذکورہ فوق روایت میں نہیں ذکر ہوئے ہیں اور میں ان کو ضحاک کے نسخہ (لکھی ہوئی کتاب یا نقل) سے بروایت ابن عباسؓ بیان کرتا ہوں۔ ابن ابی حاتم نے کہا "حدثنا ابو ذرعة حدثنا من جانب بن الحارث (ح) اور ابن جریر نے کہا "حدثنا عن المنجاب حدثنا بشر بن عمارة عن ابی روق عن الضحاک اور ضحاک نے ابن عباسؓ سے آگے آنے والے اقوال باری تعالیٰ میں حسب ذیل معانی نقل کئے ہیں:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الشُّكْرُ لِلَّهِ (ہر ایک شکر خدا کے لئے ہے) رَبُّ الْعَالَمِينَ لَهُ الْخَلْقُ كُلُّهُ (تمام مخلوق اسی کی ہے) لِلْمُتَّقِينَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَتَّقُونَ الشَّرْكَ وَيَعْمَلُونَ بِطَاعَتِي (وہ ایماندار لوگ جو خدا کے ساتھ اوروں کو شریک بنانے سے ڈرتے اور بچتے اور خدا کی فرمانبرداری پر عمل کرتے ہیں) وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ اِتِّمَامَ الرُّكُوعِ وَالسَّجُودِ وَالتَّلَاوَةِ وَالْخُشُوعِ وَالْاِقْبَالَ عَلَيْهَا فِيهَا (رُكُوع اور سجدہ کو پوری طرح ادا کرنا۔ تلاوت کرنا اور خشوع قلب کے ساتھ نماز میں رو بقبلہ استواء ہونا) مَرَضٌ (نفاق) عَذَابُ النَّيْمِ نَكَالٌ مَوْجَعٌ (دکھ دینے والی سزا) يَكْذِبُونَ يَسْتَدْلُونَ وَيَحْرِفُونَ (تبدیل اور تحریف) (معنی کی تبدیلی) كَرْتِے ہیں) السُّفَهَاءُ (جاہل لوگ) طُغْيَانُهُمْ كُفْرُهُمْ (اپنے کفر میں) كَصَيْبِ الْمَطَرِ (بارش) اَنْدَادًا اَشْبَاهًا (مشابہ اور مثل) التَّقْدِيسُ التَّطْهِيرُ (پاکی بیان کرنا) رَغْدًا سَعَةُ الْمَعِيشَةِ (کشائشِ رزق) تَكْسِبُوا تَخْلَطُوا (آمیزش نہ کرو) اَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ يَضُرُّونَ (اپنا ہی نقصان کرتے رہے) وَقُولُوا حِطَّةٌ هَذَا الْاَمْرُ حَقٌّ كَمَا قِيلَ لَكُمْ (یہ بات حق ہے جس طرح تم سے کہی گئی) الطُّورُ مَا اَنْبَتَ مِنَ الْجِبَالِ وَمَا لَمْ يَنْبِتْ فَلَيْسَ بِطُورٍ (جس پہاڑ پر سبزی اور روئیدگی ہو وہ طور ہے اور خشک پہاڑ طور نہیں کہلاتے) خَاسِئِينَ (ذلیل ہو کے) نَكَالًا عَقِبًا

(سزا کے طور پر) لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا مِنْ بَعْدِهِمْ (اُن کے پیچھے رہنے والے لوگ) وَمَا خَلَفَهَا الَّذِينَ بَقُوا مِنْهُمْ (جو لوگ ان کے ساتھ رہے) وَمَوْعِظَةٌ تَذَكُّرَةٌ (یاد دہانی) بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ بِمَا اَكْرَمَكُمْ بِهِ (جس چیز کے ساتھ خدا نے تم کو شرف بخشا ہے) بِرُوحِ الْقُدُسِ الْاَسْمِ الَّذِي كَانَ عِيسَى يَحْيٰى بِهِ الْمَوْتٰى (وہ اسم جس کے ذریعہ سے عیسیٰ مردوں کو جلایا کرتے تھے) فَانْتُونْ مُطِيعُونَ (اطاعت کرنے والے لوگ) الْقَوَاعِدُ اِسَاسُ الْبَيْتِ (خانہ کعبہ کی بنیاد) صِبْغَةٌ (دین) اَتَحَاجُّوْنَنا اَتَخَاصِمُوْنَنا (کیا تم ہم سے جھگڑتے ہو) يُنْظَرُونَ يَوْخَرُونَ (ٹھہرائے جائیں گے) اَلَّذِي الْخَصَامُ شَدِيدُ الْخُصُومَةِ (سخت جھگڑالو) السَّلَامُ الطَّاعَةِ (فرمان برداری) كَافَّةً جَمِيعًا (سب کے سب) كَذَابٍ كَصُنْعِ (مثل کارروائی کے) بِالْقِسْطِ بِالْعَدْلِ (میانہ روی کے ساتھ) اَلَا كَمْه (مادر زاد۔ نابینا) رَبَّانِيْنَ (علماء اور فقہاء) وَلَا تَهِنُوا لَا تَضَعُوا (کمزور نہ بنو) وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمِعٍ يَقُولُونَ اَسْمِعْ لَا سَمِعْتَ (کفار کہتے تھے کہ سن خدا کرے تو نہ سنے بہرا ہو جائے) لِيَا بِالسِّنِّيهِمْ تَحْرِيفًا بِالْكَذِبِ (جھوٹ بات بدل کر) اِلَّا اِنَّا مُوْتٰى (مردے) وَغَزَزْتُمُوهُمْ اَعْتَمُوهُمْ (تم نے ان کی اعانت کی) لَيْسَ مَا قَدَمْتُ لَهُمْ اَنْفُسُهُمْ اَمَرْتُهُمْ (ان کو ان کے نفسوں غنہ برا حکم دیا) ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ حُجَّتُهُمْ (ان کی حجت) بِمُعْجِزَيْنِ بِسَابِقَيْنِ (سبقت لے جانے والے) قَوْمًا عَمِيْنِ (کفار) بَسْطَةً شِدَّةً (زیادتی) لَا تَبْخَسُوا لَا تَظْلِمُوا (ظلم نہ کرو) اَلْقَمْلُ الْحَرَادُ الَّذِي لَيْسَ لَهُ اَجْنَحَةٌ (وہ کیڑیاں جن کے پر نہیں ہوتے) يَغْرِشُونَ يَنْبُونَ (عمارت بناتے ہیں) مُتَبَرِّهًا لِّكَ (ہلاک ہونے والا ہے) فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ بِجَذْدِ خَرَمٍ (کوشش اور ہوشیاری کے ساتھ) اِمْرُهُمْ عَهْدُهُمْ وَمَوَاقِفُهُمْ (ان کے قول و قرار) اَمْرُسَاها مَنْتَهَاها (اس کی ختم ہونے کی جگہ) خُذِ الْعَفْوَ اَنْفِقِ الْفَضْلَ (بڑھ جانے والے مال کو صرف کر۔ اپنی ضرورت سے بچ پڑنے والا مال مراد ہوگا) وَاْمُرْ بِالْعُرْفِ بِالْمَعْرُوفِ (اچھی باتوں کا حکم دے) وَاجْلَسْ (فرقت ڈرگے) اَلْبُكْمُ خَرَسٌ (گوں گاپن) فُرْقَانًا نَصْرًا (مدد) بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا شَاطِئِ الْوَادِي (ندی کا کنارہ) اِلَّا وَلَا ذِمَّةُ اِلَّا الْقَرَابَةُ الذِّمَّةُ الْعَهْدُ (ان کے معنی رشتہ داری اور ذمہ کے معنی عہد) قَوْلٍ وَاقْرَارٍ اَنِّيْ يُؤْفَكُونَ كَيْفَ يَكْذِبُونَ (کس طرح جھٹلاتے ہیں) ذٰلِكَ الَّذِي الْقَضَا حَكْمٌ قَوْلٍ فَيَصِلُ - غَرَضًا غَنِيْمَةً (کوئی لوٹ کا مال) اَلشَّقَّةُ الْمَسِيرِ (چلنا۔ سفر) فَتَبِطُهُمْ حَبَسَهُمْ (اس کو قید کر لیا) مَلَجَاءُ الْحَرَرِ فِي الْجَبَلِ (پہاڑ میں محفوظ جگہ) اَوْ مَغَارَاتِ الْاَسْرَابِ فِي الْاَرْضِ الْمَخْفِيَةِ (خوفناک سرزمین میں بلیں اور بھٹ) اَوْ مَذْجَلًا مَّوٰى (جائے پناہ) وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا السَّعَاةُ (ہر کارے) نَسُوا اللَّهَ تَرْكًا طَاعَةَ اللَّهِ (خدا کی فرمانبرداری ترک کر دی) فَانْسِيَهُمْ تَرْكَهُمْ مِنْ ثَوَابِهِ وَكَرَامَةِ (خدا نے بھی اپنے ثواب دینے اور بخشش کا حصہ عطا کرنے سے اُن کو چھوڑ دیا) بِخِلَافِهِمْ بَدِينَهُمْ (اپنے دین سے) اَلْمُعَذَّرُونَ اَهْلُ الْعَذْرِ (معذور لوگ) مَخْمَصَةٌ مَّجَاعَةٍ (بھوکوں مرنا۔ قحط) غِلْظَةُ شِدَّةٍ (سخت مزاجی) يُفْتَنُونَ يَبْتَلُونَ (بتلا کئے جاتے ہیں) عَزِيْزٌ شَدِيْدٌ (گراں) مَا غَبِيتُمْ مَا شَقَّ عَلَيْكُمْ (جو بات تم پر گراں گزرتی ہے) اَقْضُوا اِلَيَّ اِنْهَضُوا اِلَيَّ: مِيرِي طَرْفٍ اُتْهُ چلو۔ وَلَا تُنْظَرُونَ تَوَخَّرُونَ (تاخیر میں نہ ڈالے جائیں گے) حَقَّتْ سَبَقَتْ (پہلے گزر گیا) وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا يَاتِيهَا رِزْقُهَا حَيْثُ كَانَتْ (وہ جہاں بھی ہو وہیں اس کی روزی آ جاتی ہے) مُنِيبٌ الْمَقْبِلُ اِلَى طَاعَةِ اللَّهِ (فرمانبرداری الہی کی طرف مائل ہونے والا) وَلَا يَنْتَلِفُ يَتَخَلَفُ (پیچھے نہیں رہتا) تَعْتُوا تَسْعُوا (دوڑے پھرے) هَيْتَ لَكَ تَهَاتُ لَكَ وَكَانَ يَقْرُؤُهَا

مہموزہ (میں تیرے لئے آمادہ ہوں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کو ہمزہ کے ساتھ پڑھا کرتے تھے) وَأَعْتَدَتْ
 هَيَاتَ (تیار کی درست کی) عَلَى الْعَرْشِ السَّعِيرِ (تخت پر) هَذِهِ سَبِيلِي دَعَوْتِي (میرا بلانا۔ خدا کی طرف) الْمَثَلَاتِ
 مَا أَصَابَ الْقُرُونُ الْمَاضِيَةِ مِنَ الْعَذَابِ (گزشتہ قوموں کو جو عذاب پہنچا) الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ السُّرِّ وَالْعَلَانِيَةِ (پوشیدہ
 اور ظاہر) شَدِيدُ الْمَحَالِ شَدِيدُ الْمَكْرِ وَالْعَدَاوَةِ (سخت گرفت کرنے اور عداوت والا) عَلَى تَخَوُّفٍ نَقْصٍ مِنْ
 أَعْمَالِهِمْ (اپنے اعمال میں نقص رکھتے ہیں) وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ الِهِمَمَهَا (اس کے دل میں ڈالا) وَأَضَلُّ سَبِيلًا
 بَعْدَ حُجَّةٍ (از روئے حجت کے راہ راست سے بہت دور ہٹا ہوا) قَبِيلًا عَيَانًا (رو برو ظاہر ظہور) وَأَبْتِغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا
 اِطْلُبْ بَيْنَ الْإِعْلَانِ وَالْجَهْرِ وَبَيْنَ التَّخَافِ وَالْخَفْضِ طَرِيقًا لَا جَهْرًا شَدِيدًا وَلَا خَفْضًا لَا يَسْمَعُ أذْنُكَ
 (کھول کر اور زور سے پڑھنے اور زیر لب یا آہستہ آواز سے قراءت کرنے کے مابین ایک ایسا اوسط درجہ کا طریقہ ڈھونڈ
 جو نہ سخت زور کی آواز ہو اور نہ اس قدر زیر لب کہ خود تیرے کان اُسے نہ سن سکیں) رُطْبًا جَنِيًّا طَرِيبًا (تروتازہ) يَفْرُطُ
 يُعْجَلُ (عجلت کرے) يَطْفِئُ يَغْتَدِي (حد سے بڑھے) لَا تَظْمَأُ لَا تَغْطِشُ (پیا سانا ہوگا) وَلَا تَضْحَى لَا يُصِيبُكَ
 حَرٌّ (تجھ کو دھوپ اور گرمی صدمہ نہ پہنچائے) رَبُّوَةِ الْمَكَانِ الْمَرْتَفِعِ (بلند ٹیکرا) ذَاتِ قَرَارٍ خَصْبٍ (سرسبز و شاداب)
 وَمَعِينٍ مَاءٍ طَاهِرٍ (صاف و پاک پانی) أُمْتُكُمْ دِينُكُمْ (تمہارا دین) تَبَارَكَ تَفَاعَلٌ مِنَ الْبَرَكَةِ (برکت سے باب تفاعل
 کا وزن ہے) كَرَّةٌ رَجْعَةٌ (واپسی) خَاوِيَةٌ سَقَطَ أَعْلَى هَا عَلَى أَسْفَلِهَا (گر کے اوپر تلے ہو گیا) فَلَهُ خَيْرٌ ثَوَابٌ (اس
 کے لئے ایک ثواب ہے) يُبْلِسُ يَبْسُ (مایوس ہو جائیں گے) جُدَّدُ طَرَائِقِ (راستے) صِرَاطِ الْجَحِيمِ طَرِيقِ
 النَّارِ (دوزخ کا راستہ) وَقَفُوهُمْ حَبْسُوهُمْ (ان کو نظر بند کر لیا) إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ مُحَاسِبُونَ (ان سے مواخذہ کیا جائے
 گا) مَالَكُمْ تَنَاصَرُونَ تَمَانِعُونَ (باہم ایک دوسرے کو کیوں نہیں بچاتے) مُسْتَلِمُونَ مُسْتَجِدُونَ (ایک دوسرے سے
 کمک چاہنے والے) وَهُوَ مُلِيمٌ مَسِيٌّ مُذْنِبٌ (بدکار گنہگار) وَالْغَوَا فِيهِ عَيْبُهُ (اسے عیب لگایا) فَصَلَّتْ بَيْنَتْ (واضح
 کی گئی) مُهْطِعِينَ مُقْبِلِينَ (رو برو اور متوجہ ہونے والے) بُسَّتْ فَتَتْ (پھٹ گئی) وَلَا يَنْزِفُونَ لَا يَقِينُونَ كَمَا يَقِي
 صَاحِبُ خَمْرِ الدُّنْيَا (وہ اس طرح قے نہ کریں گے جس طرح دنیا کے شراب خور قے کیا کرتے ہیں) الْحِنْثِ الْعَظِيمِ
 الشَّرْكَ (شرک) الْمُهَيِّمِ الشَّاهِدِ (گواہ) الْعَزِيزِ الْمُقْتَدِرِ عَلَى مَا يَشَاءُ (ہر چیز پر قدرت رکھنے والا جو چاہے
 کرے) الْحَكِيمِ الْمُحْكَمِ لِمَا أَرَادَ (جس امر کا ارادہ کرے اُس کا حکم دینے والا) خُشْبٌ مُسْنَدَةٌ نَحْلٌ قِيَامٌ (بہت
 سیدھا استاد رہنے والا درخت) مِنْ فُطُورٍ تَشْقُقُ (شگافیدہ ہونا) حَسِيرٌ كَلِيلٌ (ضعیف در ماندہ کمزور) لَا تُرْجُونَ لِلَّهِ
 وَقَارًا لَا تَخَافُونَ لَهُ عَظْمَةً (خدا کی کسی عظمت سے نہیں ڈرتے) جَدُّ رَبِّنَا عَظَمَتُهُ (خدا کی بزرگی) أَنَا الْيَقِينُ (موت)
 يَتَمَطَّى يَخْتَالُ (اٹھلا کر چلتا ہے) انرا کافی سن واحد ثلاث و ثلاثون سُنَّةٌ (سب ایک ہی عمر کے ہوں گے یعنی تینتیس
 برس کے) مَتَاعًا لَكُمْ مَنَفْعَةٌ (فائدہ) مَرَسَاها نَتَهَاها (جائے انجام) مَمْنُونٌ مَنَقُوصٌ (کمی کیا گیا)۔

فصل

ابوبکر بن الانباری کا بیان ہے ”صحابہؓ اور تابعینؓ نے بکثرت قرآن کے غریب اور مشکل الفاظ پر عرب جاہلیت کے

اشعار سے دلیل پیش کی ہے۔ ایک بے علم گروہ نحوی لوگوں پر اس بات کا الزام رکھتا ہے کہ علمائے نحو قرآن کے مشکل اور غریب الفاظ کی تشریح کرنے میں اشعار عرب سے استناد کر کے گویا شعر کو قرآن کی اصل قرار دیتے ہیں اور یہ کیونکر ممکن ہے کہ جس چیز کی مذمت قرآن و حدیث میں زور کے ساتھ کی گئی ہو وہی شے قرآن کے اثبات فصاحت و بلاغت میں حجت قرار دی جاسکے؟“ ابن الانباری کہتا ہے ”ہمارے مخالفین کا اعتراض اس وقت بجا ہوتا جب کہ ہم فی الواقع اشعار عرب کو (معاذ اللہ) قرآن کا ماخذ اور اس کا اصل قرار دیتے بلکہ ہم نے اشعار جاہلیت سے جہاں کہیں استناد اور استشہاد کیا ہے وہاں پر ہماری غرض قرآن کے غریب (کم استعمال ہونے والے) لفظ کے معانی بیان کرنا ہے۔ کیونکہ اللہ پاک خود فرماتا ہے ”اِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا“ اور ارشاد کرتا ہے ”بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ“ یعنی ہم نے قرآن کو عربی بنایا اور عرب کی واضح زبانوں میں اس کو نازل کیا اور ابن عباس کا قول ہے ”الشعر ديوان العرب“ اشعار اہل عرب کے علوم و زبان کا مجموعہ ہیں اس واسطے اگر ہم کو قرآن کے کسی لفظ کا مفہوم ٹھیک نہ معلوم ہو سکے گا تو اس لحاظ سے کہ خداوند کریم نے اس کو اہل عرب کی زبان میں نازل فرمایا ہے ہم خواہ مخواہ اسی زبان کے دیوان کی طرف رجوع لائیں گے اور اس میں قرآن کے لفظ کا حل تلاش کریں گے۔“ پھر ابن الانباری نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباس سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”اگر تم مجھ سے قرآن کے غریب الفاظ کی نسبت سوال کرنا چاہو تو اسے اشعار عرب میں تلاش کرو کیونکہ شعر عرب کا دیوان ہے“ اور ابو عبیدہ اپنی کتاب الفصائل میں بیان کرتا ہے۔ ”مجھے ہشتم نے بواسطہ حصین بن عبد الرحمن از عبد اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ۔ ابن عباس کی نسبت روایت کی ہے کہ ”ان سے قرآن کے معانی دریافت کئے جاتے تھے تو وہ ان معانی کے بارے میں شعر پڑھ کر سنا دیتے تھے۔“ ابو عبیدہ کہتا ہے ”یعنی ابن عباس شعر کے ساتھ تفسیر قرآن کی درستی پر استشہاد کیا کرتے تھے۔“ میں کہتا ہوں ہم نے ابن عباس سے اس طرح کی بافراط روایتیں سنی ہیں اور ان روایتوں میں سب سے بڑھ کر پوری اور مکمل کے قریب قریب نافع بن الارزق کے سوالات کی روایت کی ہے جس کا کچھ حصہ ابن الانباری نے کتاب الوقف میں اور کچھ حصہ طبرانی نے اپنی کتاب معجم الکبیر میں روایت کیا ہے۔ مجھ کو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ میں بغرض فائدہ پہنچانے کے اس روایت کو اول سے آخر تک اک جاہلان کر جاؤں اور وہ حسب ذیل ہے۔

مجھ کو ابو عبد اللہ محمد بن علی الصالحی نے اس طرح خبر دی کہ میں اس کے روبرو اس روایت کو پڑھ کر سنا رہا تھا اور ابو عبد اللہ نے اس کی سند ابی اسحق التتوخی سے لی تھی۔ تتوخی قاسم بن عساکر سے راوی تھا کہ ابن عساکر نے کہا انباء نا ابو المظفر محمد بن اسعد العراقی انباء نا ابو علی محمد بن سعید بن بہان الکاتب۔ انباء نا ابو علی بن شاذان۔ حدیث نا ابو الحسن عبد الصمد ابن علی بن محمد بن مکرم۔ المعروف بابن الطستی۔ حدیث نا ابوہل السری بن نہل الجندیسا بوری۔ حدیث نا یحییٰ بن ابی عبیدہ بحرین فروخ المکی۔ انباء نا سعد بن ابی سعید۔ انباء نا عیسیٰ بن داب۔ عن حمید الاعرج۔ عبد اللہ بن ابی بکر بن محمد۔ عن ابیہ۔ یعنی عبد اللہ بن ابی بکر نے اپنے باپ ابی بکر سے یہ روایت کی ہے ”جس اثناء میں کہ عبد اللہ بن عباس خانہ کعبہ کے قریب بیٹھے ہوئے تھے لوگوں نے ان کو چاروں جانب سے گھیر کر تفسیر قرآن کے متعلق سوالات کرنے شروع کر دیئے۔ یہ حالت دیکھ کر نافع بن الارزق نے نجدۃ بن عویر سے کہا ”آؤ میرے ساتھ آؤ یہ شخص (ابن عباس) جو اپنی معلومات سے خارج اشیاء کے ساتھ قرآن کی تفسیر بیان کرنے کی جرأت کرتا ہے اس کے پاس چلیں۔“ وہ دونوں ابن عباس کے قریب آئے اور انہوں نے

کہا ”ہم آپ سے کتاب اللہ کی کچھ باتیں دریافت کرنا چاہتے ہیں آپ ہم کو اُن کا مطلب سمجھائیں اور ان کی جو تفسیر آپ بیان کریں اس کی تصدیق کے لئے کلام عرب کی نظیر بھی دیتے جائیں اس واسطے کہ خداوند کریم نے قرآن کو عرب کی واضح زبان میں اتارا ہے۔“ ابن عباسؓ نے ان کو جواب دیا۔ ”جو تمہارے دل میں آئے مجھ سے بے تکلف دریافت کرو۔“ نافع نے کہا قول باری تعالیٰ ”عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ عِزِّينَ“ میں عِزِّينَ کا مفہوم کیا ہے؟“ ابن عباسؓ نے جواب دیا ”الغرون حلق الرفاق (غرون۔ ساتھیوں اور ہم سفر لوگوں کے حلقہ بنالینے اور گرد جمع ہو جانے کو کہتے ہیں) نافع۔“ اہل عرب اس بات سے آگاہ ہیں؟“ ابن عباسؓ بے شک۔ کیا تم نے عبید بن الابصرؓ کا یہ شعر نہیں سنا ہے؟

فَجَاؤَا يَهْرَعُونَ إِلَيْهِ حَتَّىٰ يَكُونُوا حَوْلَ مَنْبَرِهِ غَرِينَا

وہ اس کی جانب دوڑتے ہوئے آئے تاکہ اُس کے منبر کے گرد حلقہ باندھ کر استادہ ہو جائیں۔

سو: ”وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ“ کی تفسیر کیا ہے؟

ج:۔ وسیلہ بمعنی حاجت آیا ہے۔

سو: اہل عرب اس کا استعمال جانتے ہیں؟

ج:۔ بے شک دیکھو عنترہ کا قول ہے:

ان الرجال لهم اليك وسيلة ان ياخذوك تكحلي وتخصبي

”بے شک مردوں کو تیرے حاصل کرنے کی ایک حاجت ہے جس سے وہ تیری طرف جھکتے ہیں تو سرمہ اور مہندی لگا

۔“

سو: ”شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا“ کی تفسیر کیا ہے؟

ج:۔ شرعہ۔ بمعنی دین اور منہاج کے معنی طریق (راستہ)

سو: اہل عرب کے کلام میں اس کا ثبوت؟

ج:۔ ابوسفیان بن الحارث بن عبدالمطلب کا قول۔ لَقَدْ نَطَقَ الْمَأْمُونُ بِالصِّدْقِ وَالْهُدَىٰ. وَبَيَّنَ لِلْإِسْلَامِ دِينًا وَمِنْهَاجًا.

بے شک مامون نے سچائی اور راستی کے ساتھ بات کہی اور اُس نے اسلام کا ایک حکم اور طریقہ واضح کیا۔ (اس شعر میں دینا کی جگہ شرعاً کا لفظ ہونا چاہئے مگر چونکہ کتاب میں دینا ہی لکھا تھا اس لئے اُس میں تغیر نہیں کیا گیا۔ مترجم)

سو: قولہ تعالیٰ ”إِذَا أَتَمَرْتُمْ وَيَنْعِهِ“ کے معنی کیا ہیں؟

ج:۔ اُس کی پختگی اور رسیدگی (تیاری)۔

سو: کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج:۔ ہاں ایک شاعر کہتا ہے ”إِذَا مَا مَثَبْتُ وَسُطُ النِّسَاءِ تَأَوُّوتُ + كَمَا انْتَهَرَ عُصْنٌ نَاعِمٌ النَّيْتُ يَانِعُ“ (ترجمہ)

اے آسمانی کے لئے نافع بن الارزق کا نام لکھنا ترک کر کے ہم نے حرف س علامت سوال قائم کر دیا اور ج سے ابن عباسؓ کا جواب مراد ہے۔

ناظرین اس بات کو ذہن نشین فرمائیں اور شبہ میں نہ پڑیں۔ مترجم غنی عنہ

جس وقت وہ عورتوں کے بھر مٹ میں چلتی ہے تو اس طرح چلتی ہے جیسے کوئی نرم و نازک تانہ اٹکی ہوئی سٹاخ کسی تیار اور گدرائے ہوئے پھل کے بوجھ سے جھک جاتی ہے۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”وَرِيشًا“ کے معنی کیا ہیں؟

ج۔ ریش: یہاں مال کے معنوں میں آیا ہے۔

س۔ اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج۔ ہاں۔ شاعر کہتا ہے ”فَرِشْنِي بِخَيْرِ طَال مَا قَدِ بَرَيْتُنِي..... وَخَيْرُ الْمَوَالِي مِنْ يَرِيشُ وَلَا يَتْرِي“ (ترجمہ) مجھے کچھ مال دے کر مجھ سے بھلائی کر کیونکہ تو نے ایک عرصہ تک میرے ساتھ برائی کی اور مجھے مفلس رکھا ہے اور اچھا دوست وہی ہوتا ہے جو نفع پہنچائے اور نقصان نہ دے۔

س۔ بتائیے قولہ تعالیٰ ”يَكَاذُ سَنَابِرُقِهِ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ سنا کے معنی ہیں روشنی۔ چمک۔

س۔ اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج۔ ہاں ابوسفیان بن الحارث کا قول ہے۔ يَدْعُوَالِي الْحَقَّ لَا يَبْغِي بِهِ بَدَلًا. يَجْلُو لَضَبُوءِ سَنَاهِ دَاجِي الظُّلَمِ (ترجمہ) وہ حق کی طرف بلاتا ہے اور اس کا کوئی معاوضہ نہیں چاہتا۔ اُس کی روشنی کی چمک سے اندھیری راتیں روشن ہو جاتی ہیں۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ“ کے معنی کیا ہیں۔

ج۔ اعتدال اور استقامت۔

س۔ ثبوت۔

ج۔ لبید بن ربیعہ کا قول۔ ”يَا عَيْنَ هَلَابِكَيْتِ اِرْبَدًا ذَقْمَنَا وَقَامِ الْخَصُومَ فِي كَبَدٍ“

س۔ قولہ تعالیٰ ”وَحَفْدَةً“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ بیٹوں کے بیٹے اور وہ مددگار ہیں۔

س۔ کیا اہل عرب اس معنی سے واقف ہیں؟

ج۔ ہاں شاعر کہتا ہے حَفْدَ الْوَلَدِ حَوْلَهُنَّ وَاسْلَمْتُ. بِأَكْفَهِنَّ زَمَةَ الْأَحْمَالِ.

س۔ ”وَحَنَانًا مِنْ لَدُنَّا“ کا مدعا کیا ہے؟

ج۔ رحمت من عندنا (ہماری طرف سے خاص رحمت)

س۔ کیا اہل عرب اس کو استعمال کرتے ہیں؟

ج۔ ہاں۔ طرفہ بن العبد کا قول ہے۔ اَبَا مَنْذَرُ افْنَيْتَ فَاَسْتَيْقَ بَعْضُنَا. حَنَانِيكَ بَعْضُ الشَّرَاهُونِ مِنْ بَعْضٍ (ترجمہ) ابا منذر! تو نے ہم کو مٹا ڈالا۔ اب ہم میں سے تھوڑے ہی لوگوں کو باقی رکھ۔ تیری مہربانی کی قسم ہے بعض برائی دوسری برائی کی نسبت آسان تر ہوتی ہے۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”أَفَلَمْ يَنَاسَ الَّذِينَ آمَنُوا“ کے کیا معنی ہیں؟

جے۔ اَفْلَمْ يَعْلَم (کیا انہوں نے نہیں جانا) بنی مالک کی زبان میں۔

سو۔ ثبوت۔

جے۔ مالک بن عوف کا قول لقد ينس الاقوام اني انا ابنه. وان كنت عن ارض العشيرة نائياً (ترجمہ) بے شک تمام قوموں نے اس بات کو جان لیا کہ میں ہی اُس کا فرزند ہوں۔ اگرچہ اس حالت میں کنبہ کی سرزمین سے دور افتادہ ہوں۔

سو۔ قولہ تعالیٰ "مَثْبُورًا" کے معنی بتائیے۔

جے۔ ملعون اور نیکی سے روکا گیا۔

سو۔ ثبوت۔

جے۔ عبداللہ بن الزبیر کا قول۔ اذا ثانی الشیطان فی سنة النوم ومن مال میله مثبورا.

سو۔ قولہ تعالیٰ "فَاجَاءَهَا الْمَخَاضُ" کے معنی کیا ہیں؟

جے۔ الجاء ہا (پناہ لینے پر مجبور بنایا)

سو۔ ثبوت۔

جے۔ حسان بن ثابت کا قول ہے۔ اذ شَدَدْنَا شاةً صادقةً. فَاجَانَا كَم الی سفح الجبل (ترجمہ) جس وقت ہم نے پوری طرح سے دباؤ ڈالا۔ اس وقت تم کو مجبور بنا دیا کہ تم پہاڑ کی چوٹی پر پناہ لو۔

سو۔ قولہ تعالیٰ "نَدِيًّا" سے کیا مراد ہے؟

جے۔ نادی۔ مجلس کو کہتے ہیں۔

سو۔ کیونکر؟ کیا اہل عرب اس کا استعمال کرتے ہیں؟

جے۔ کسی شاعر کا قول ہے۔ یومان یوم مقامات و اندیة. ویوم سیر الی الاعداء تاویب (ترجمہ) دو دن ہیں ایک مقام کرنے اور مجلسیں گرم کرنے کا اور دوسرا دن دشمنوں کی طرف کوچ کر کے چلنے کا۔

سو۔ قولہ "اَنَا بُورُنِيَا" کیا ہے؟

جے۔ اثاث۔ سامان خانہ اور پیسے کی چیز۔

سو۔ اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

جے۔ ہاں! شاعر کہتا ہے کان علی الحمول غداة ولوا من الری الکریم من الاثاث (ترجمہ) جس صبح کو ان لوگوں نے پشت پھیری ہے تو گویا اُن کے بار برداری کے جانوروں پر عمدہ پینے کی چیزوں اور سامانوں میں سے بہت کچھ تھا۔

سو۔ قولہ "فَيَذُرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا" کیا ہے؟

جے۔ قاع بمعنی املس (چکنا) اور صفصف بمعنی مستوی (ہموار)۔

سو۔ کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

جے۔ بے شک۔ کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا؟ بملمومة شهباء لو قد فوا بها. بشمار یخ من رضوی اذن عاد صفصفاً.

سو۔ بتائیے۔ قولہ تعالیٰ ”وَإِنَّكَ لَا تَظُنُّمْ فِيهَا وَلَا تَضْحَى“ کی تفسیر کیا ہے؟

جے۔ یعنی تم اس میں دھوپ کی تیزی سے پسینہ پسینہ نہ ہو گے۔

سو۔ اہل عرب نے اس کو کہاں استعمال کیا ہے؟

جے۔ دیکھو شاعر کہتا ہے رات رجلا اما اذا الشمس عارضت..... فیضحی واما بالعشی فیحضر۔

سو۔ آپ بتائیے قولہ تعالیٰ ”لَهُ خُورٌ“ کی تفسیر کیا ہے؟

جے۔ صیاح (چیخ۔ بانگ گاؤ)۔

سو۔ اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

جے۔ شاعر کہتا ہے کان بنی معاویہ بن بکر..... الی الاسلام صائحة تخور (ترجمہ) گویا کہ معاویہ بن بکر کے

بیٹے۔ اسلام کی جانب۔

سو۔ ”قولہ تعالیٰ ”وَلَا تَنِيَا فِي ذِكْرِي“ سے کیا مطلب ہے؟“

جے۔ لا تضعفا عن امری (میرے حکم کی بجا آوری سے کمزوری کا اظہار نہ کرو)۔

سو۔ کیا اہل عرب اس کا استعمال سمجھتے ہیں؟

جے۔ کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا ہے۔ انی وجدک ما ونیت ولم ازل..... ابغی الفکاک له بكل سبیل (ترجمہ)

تیری کوشش کی قسم ہے کہ میں ہرگز پست حوصلہ نہیں ہوا ہوں اور برابر اس کے واگزار کرانے کی ہر ایک طریق پر خواہش رکھتا

ہوں۔

سو۔ قولہ تعالیٰ ”الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ“ سے کیا مراد ہے؟

جے۔ قانع وہ ہے کہ جو کچھ ملے اسی پر بس کر کے بیٹھ رہے اور معترا اس کو کہتے ہیں جو در بدر مارا پھرے۔

سو۔ اہل عرب نے اس کو کہاں استعمال کیا ہے؟

جے۔ دیکھو شاعر کہتا ہے۔ ”علی مکثریہم حق معتربابہم وعند المقلین السماحتہ والبذل“ (ترجمہ) اُن کے

بکثرت دولت رکھنے والوں پر اُس کا بھی حق ہے جو اُن کے دروازہ پر (مانگنے) آئے اور کم دولت مند لوگوں کے لئے

مروت اور عطا (بخشش) ہونی چاہئے۔

سو۔ قولہ تعالیٰ ”وَقَصْرٍ مَّشِيدٍ“ سے کیا مفہوم سمجھ میں آتا ہے؟

جے۔ چونہ گج اور پختہ اینٹوں سے پختا ہوا۔

سو۔ کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

جے۔ تم نے عدی بن زید کا یہ قول نہیں سنا؟ شادہ مرمرأ وجللہ کللسا..... فللطیر فی ذراہ وکود اُس نے اُس محل کو

سنگ مرمر سے چن کر بلند کیا اور اوپر سے کلس چڑھا کر خوشنما بنایا اور اب اسی محل کے کنگروں میں چڑیوں کے آشیانے ہیں۔

یعنی بنانے والے نہ رہے اور مکان ایسا ویران ہوا کہ اس میں پرندوں کا مسکن رہتا ہے۔

سو۔ قولہ تعالیٰ ”شَوَاطِلَ“ کے کیا معنی ہیں؟

جے۔ وہ آگ کا شعلہ جس میں دھواں نہیں ہوتا۔

سو۔ اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

جے۔ بے شک۔ امیہ بن ابی اہصت کا قول ہے۔ یظل یشب کبرا بعد کبر..... وینفخ دائباً لہب الشواظ۔

سو۔ قولہ تعالیٰ ”قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ“ سے کیا مراد ہے؟

جے۔ یہ کہ اہل ایمان کامیاب اور خوش نصیب ہوئے۔

سو۔ اہل عرب کا استعمال؟

جے۔ لبید بن ربیعہ کا قول ”فاعقلی ان كنت لما تعقلی..... ولقد افلح من كان عقل“

سو۔ قولہ تعالیٰ ”يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشَاءُ“ کی تفسیر کیا ہے؟

جے۔ جس کو چاہتا ہے قوت دیتا ہے۔

سو۔ کیا اس کو اہل عرب جانتے ہیں؟

جے۔ ہاں۔ حسان بن ثابت کہتا ہے۔ برجال لسمو امثالہم۔ ایدو جبریل نصراً فنزل (ترجمہ) ایسے لوگوں کے ساتھ کہ تم ہرگز ان کی مانند نہیں ہو۔ جبریل کو مدد کرنے کی قوت دی گئی اور وہ نازل ہوئے۔

سو۔ قولہ تعالیٰ ”وَنُحَاسٍ“ کے کیا معنی ہیں؟

جے۔ وہ دھواں جس میں آگ کا شعلہ نہ ہو۔

سو۔ کیا عرب اس کو جانتے ہیں؟

جے۔ بے شک شاعر کا قول ہے۔ ”بضی کضوا السراج السلیط۔ لم يجعل الله فيه نحاسا۔

سو۔ قولہ تعالیٰ ”امشاج“ کی تفسیر کیا ہے؟

جے۔ مرد اور عورت کے پانی (نطفہ) کے رحم کے اندر پڑتے ہی باہم آمیز ہو جانا۔

سو۔ کیا اہل عرب اس معنی سے واقف ہیں؟

جے۔ جی ہاں دیکھو ابی ذویب کہتا ہے ”کان الریش والفوقی منه۔ خلال النصل خالطه مشیخ“ (ترجمہ) گویا کہ اس تیر کے پر اور اس کی چٹکی دونوں پیکان کے اندر اس طرح پیوست ہو گئے اور مل گئے جیسے مرد اور زن کے نطفے باہم مل جاتے ہیں۔

سو۔ قولہ تعالیٰ ”وَفُؤْمَهَا“ سے کیا مراد ہے؟

جے۔ گندم۔

سو۔ اہل عرب اس کو کس طرح جانتے ہیں؟

جے۔ دیکھو ابو مخنف ثقفی کا قول۔ قد كنت احسنی کاغنی واحید۔ قدم المدینہ من زراعة قوم“

سو۔ قولہ تعالیٰ ”وَأَنْتُمْ سَامِدُونَ“ سے کیا مراد ہے؟

جے۔ سمود کے معنی کہو اور باطل (کھیل کو فضولیات) کے ہیں۔

س۔ اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج۔ بے شک کیا تم نے ہزیمت بنت بکر کا قول نہیں سنا وہ قوم عاد کو روتی ہوئی کہتی ہے ”لیت عاد اقبلو الحق ولم یبدوا جحدوا۔ قبل قم فانظر الیہم۔ ثم دع عنک السمودا“ (ترجمہ) کاش قوم عاد حق کو قبول کر لیتی اور جان بوجھ کر سرکشی کے باعث انکار نہ کرتی۔ کہا گیا ہے کہ اٹھ اور ان کی حالت دیکھ کر پھر اپنی فضولیت کو ترک کر دے۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”لَا فِیْہَا غَوْلٌ“ کی تفسیر کیا ہے؟

ج۔ یہ کہ اس میں ایسی بد بو اور بد مزگی نہیں جیسی دنیاوی شراب میں ہوتی ہے۔

س۔ اہل عرب بھی اس بات کو جانتے ہیں؟

ج۔ ضرور۔ امرئ القیس کا قول ہے ”رب کاس شربت لا غول فیہا..... وسقیت النذیم منها مزاجا۔“

س۔ قولہ تعالیٰ ”وَالْقَمَرِ اِذَا اتَّسَقَ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ اتساق بمعنی اجتماع آیا ہے۔

س۔ اہل عرب نے اس کو کیونکر استعمال کیا ہے؟

ج۔ طرفہ بن العبد کہتا ہے۔ ان لنا قلا یصا نقانقا۔ مستوسقات لم یجدن سائقا۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”وَهُمْ فِیْہَا خَالِدُونَ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ اسی میں رہیں گے اور وہاں سے کبھی نہ نکلیں گے۔

س۔ اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج۔ ہاں عدی بن زید کا قول ہے ”فہل من خالدا اما ہلکنا..... وھل بالموت بالناس عار“ (ترجمہ) اگر ہم ہلاک ہو جائیں تو اے قوم! کیا کوئی ہمیشہ رہنے والا ہے؟ اور اے لوگو! کیا مرنے میں بھی کچھ شرم ہے؟

س۔ قولہ تعالیٰ ”وَجَفَانٍ کَالْجَوَابِ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ مثل کشادہ حوضوں کے۔

س۔ کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج۔ ہاں۔ طرفہ بن العبد کہتا ہے۔

کالجوابی لا تنی ممترة بقری الاضیاف او للمحتصر

س۔ قولہ تعالیٰ ”فَیَطْمَعُ الْاِدٰی فِیْ قَلْبِہٖ مَرَضٌ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ بد چلنی اور بد کاری۔

س۔ کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج۔ بے شک۔ اعشی کہتا ہے۔ خافظ للفزج راض بالتقی..... لیس ممن قلبہ فیہ مَرَضٌ“ (ترجمہ) اپنی شرمگاہ کو محفوظ رکھنے والا اور پرہیزگاری میں خوش رہنے والا۔ اس شخص کی طرح ہرگز نہیں جس کے دل میں بد چلنی کا شوق ہے۔

س۔ مجھ کو قولہ تعالیٰ ”مِنْ طٰیْنٍ لَا رِبَ“ کے معنی بتائیے؟

جے۔ چپکنے والی مٹی۔

س۔ ”اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟“

جے۔ ہاں۔ نابغہ کا قول ہے۔ ”فلا تحسبون الخير لا شر بعده..... ولا تحسبون الشر ضربة لازب“ (ترجمہ) تم نیکی کو ہرگز ایسی چیز نہ سمجھو کہ اُس کے بعد بدی ہو ہی نہیں اور شرارت و بدی کو چپکنے والی مٹی کی مار نہ خیال کرو (یعنی ایسی چوٹ جس کا داغ ہی نہ ملے)

س۔ قولہ تعالیٰ ”انذاداً“ کے کیا معنی ہیں؟

جے۔ مثل اور مانند لوگ۔

س۔ اہل عرب اس کی نسبت کیا کہتے ہیں؟

جے۔ لبید بن ربیعہ کا قول ہے ”احمد الله فلا ندله بيذيه الخير ما شاء فعل“ (ترجمہ) میں اُس خدا کی حمد کرتا ہوں جس کا کوئی مثل و نظیر نہیں۔ اس کے ہاتھوں میں بہتری ہے وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”لشوبنا من حميم“ کے معنی بتائیے۔

جے۔ گرم پانی اور کچھ کہو کا ملا ہوا مرکب۔

س۔ اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

جے۔ ہاں شاعر کہتا ہے ”تلك للمكارم لا تعبات من لبن..... شيباً بماء فعاد بعد ابوالا“ (ترجمہ) یہ خوش اخلاقیات ہیں اور دو پانی ملے ہوئے دودھ کے پیالے نہیں جو پینے کے بعد فوراً پیشاب بن جاتے ہیں۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”عجل لنا قطناً“ سے کیا مراد ہے؟

جے۔ قط کے معنی جزاء (بدلہ) کے ہیں۔

س۔ کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

جے۔ بے شک تم نے اُٹھی کا قول نہیں سنا۔ ولا الملك النعمان يوم لقيته..... بنعمته يعطى القوط ويطلق“

س۔ قولہ تعالیٰ ”من حماء مسنون“ کے کیا معنی ہیں؟

جے۔ حماء کے معنی سیاہ مٹی اور مسنون کے معنی صورت گری کی ہوئی۔

س۔ اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

جے بیشک۔ حمزہ بن عبدالمطلب کا قول ہے اعر كان البدر سنة وجهه..... جلى الغيم عنه ضوه فتبددا“ (ترجمہ) ایسا تابان کہ گویا پورا چاند اُس کے چہرہ کی تصویر ہے۔ جس کی روشنی نے اپنے تابناک کھڑے کے سامنے سے ابر کا پردہ پارہ کر دیا ہے اور وہ اپنی چمک پھیلا کر ابر کو منتشر کر رہا ہے۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”البائس الفقير“ اسے کیا مراد ہے؟

جے۔ بائس۔ ایسے تنگدست کو کہتے ہیں جس کو پریشان حالی کی وجہ سے کوئی چیز نصیب نہ ہوتی ہو۔

س۔ اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

جے۔ بے شک۔ طرفہ کا قول ہے۔

يَغْشَاهُمُ الْبَاسُ الْمُدَقِّعُ وَالصَّيْفُ وَجَارُ مَجَاوِرِ حَنْبٍ

س۔ قولہ تعالیٰ ”مَاءٌ غَدَقًا“ کے معانی بتائیے؟

جے بہت سنا بہنے والا پانی۔

س۔ اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

جے۔ ہاں۔ شاعر کہتا ہے:

تَدْنِي كِرَادِيْسُ مُلْتَفًا حَدَائِقَهَا كَالْبِتِّ جَادَتِ بِهَا اِنْهَارَهَا غَدَقًا

س۔ قولہ تعالیٰ ”بِشَّهَابٍ قَبَسٍ“ کے کیا معنی ہیں؟

جے۔ شعلہ۔ آگ کا شعلہ جس سے بہت سی آگ جلا سکتے ہیں۔

س۔ اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

جے۔ ہاں طرفہ کہتا ہے

هَمٌّ عِرَانِي فَبِتْ اَدْفَعُهُ دُونَ سَهَادِي كَشَعْلَةِ الْقَيْسِ

س۔ قولہ تعالیٰ ”عَذَابٌ أَلِيمٌ“ کے کیا معنی ہیں؟

جے۔ اَلِيمٌ بمعنی دکھ دینے والا۔

س۔ اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

جے۔ ہاں۔ شاعر کہتا ہے ”نَامُ مَنْ كَانَ خَلِيًّا مِنْ أَلَمٍ وَبَقِيَتْ اللَّيْلُ طَوْلًا لَمْ أَلَمْ“ یعنی جو شخص دکھ سے خالی تھا وہ تو سو گیا اور میں تمام رات نہ سویا۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم“ سے کیا مراد ہے؟

جے۔ ہم نے انبیاء کے نقش قدم کی پیروی کرائی۔ یعنی اُسی انداز پر اُس کو مبعوث کیا (بھیجا)۔

س۔ کیا اہل عرب بھی اس کو جانتے ہیں؟

جے۔ ہاں۔ عدی بن زید کا قول ہے۔

يُنْقِفَتِ عَيْرَهُمْ مِنْ عَيْرِنَا وَاحْتِمَالِ الْحَيِّ فِي الصَّبْحِ فَلَقِ

س۔ قولہ تعالیٰ ”إِذَا تَرَدَّى“ کے کیا معنی ہیں؟

جے۔ جب کہ وہ مر گیا اور دوزخ کی آگ میں دھکیل دیا گیا۔

س۔ کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

س۔ جے۔ بیشک۔ عدی بن زید کہتا ہے خَطْفَتِهِ مُنِيَّةٌ فَرَدَى. وَهُوَ فِي الْمَلِكِ يَامِلُ التَّعْمِيرِ.

س۔ قولہ تعالیٰ ”فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ“ کے کیا معنی ہیں۔

جے۔ نہر بمعنی کشائش آیا ہے۔

سو۔ کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

جے۔ ہاں۔ لبید بن ربیعہ کا قول ہے۔

ملکت بہا کفی فانہرت فتقھا یروی قائم من دونہا ما وراءھا

سو۔ قولہ تعالیٰ ”وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ“ کے معنی بتائیے؟

جے۔ اَنَام: بمعنی خلق۔

سو۔ کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

جے۔ ہاں۔ لبید کا قول ہے ”فَان تَسْأَلِنَا مِمَّ نَحْنُ فَاِنَّا عَصَافِيرُ مِنْ هَذَا الْاَنَامِ الْمَسْخَرُ“ (ترجمہ) اگر تم ہم سے دریافت کرتے ہو کہ ہم کن لوگوں میں سے ہیں تو جان رکھو کہ ہم اسی مطیع مخلوق کی چڑیاں ہیں۔

سو۔ قولہ تعالیٰ ”اَنْ لَّنْ يُّحُوْرُ“ کے معنی بتائیے۔

جے۔ جھٹش کی زبان میں اس کے معنی یہ ہیں کہ ”ہرگز نہ رجوع کرے گا“ (کبھی واپس نہ آئے گا)

سو۔ کیا اہل عرب اس مفہوم سے واقف ہیں؟

جے۔ ہاں۔ شاعر کہتا ہے ”وَمَا الْمَرْءُ إِلَّا كَالشَّهَابِ وَضُوْءُهُ..... يُّحُوْرُ رَمَادًا بَعْدَ اِذْ هُوَ سَاطِعٌ“ یعنی انسان کی مثال ایسی ہے جیسے ٹوٹنے والے تارے کی حالت اور اُس کی چمک کہ وہ ناگہاں چمک دکھا کر پھر خاک ہو جاتا اور کبھی واپس نہیں آتا۔

سو۔ بتائیے قولہ تعالیٰ ”ذَلِكْ اَذْنٰی اَنْ لَا تَعُوْلُوْا“ سے کیا مدعا ہے؟

جے۔ یہ اس بات کے لئے زیادہ مناسب ہے کہ تم میل (انصاف سے ہٹنے کی خواہش) نہ کرو۔

سو۔ کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

جے۔ کیوں نہیں۔ ایک شاعر کہتا ہے اَنَا تَبِعْنَا رَسُوْلَ اللّٰهِ وَاظْرَحُوا..... قَوْلَ النَّبِیِّ وَغَالُوا فِی الْمَوَازِیْنِ یعنی ہم نے رسول اللہ کی پیروی کی اور اُن لوگوں نے نبی کے قول کو ترک کر کے تول ناپ میں بددیانتی اختیار کی (یعنی راہِ حق سے ہٹ گئے)

سو۔ بتائیے قولہ تعالیٰ ”وَهُوَ مُلِیْمٌ“ کے کیا معنی ہیں؟

جے۔ برائی کرنے والا گنہگار۔

سو۔ کیا اہل عرب اس کو مانتے ہیں؟

جے۔ بیشک۔ اُمیہ بن ابی الصلت کا قول ہے۔ بَرِیٌّ مِنْ اَلْاَفَاتِ لَیْسَ لَهَا بَآهَلٌ..... وَلَکِنَّ الْمَسِیَّ هُوَ الْمُلِیْمُ (ترجمہ) آفات سے بری شخص ملامت کا سزاوار نہیں۔ مگر ہاں بدکار شخص قابل ملامت ہے اور گنہگار۔

سو۔ بتائیے۔ قولہ تعالیٰ ”اِذْ تَحْشُوْنَهُمْ بِاِذْنِهٖ“ سے کیا مدعا ہے؟

جے۔ یہ کہ اُن کو قتل کرتے ہیں۔

سو۔ اہل عرب اس سے کہاں تک واقف ہیں؟

جے۔ کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا ہے۔ وَمِنَّا الَّذِي لَاقِيَ بِسَيْفٍ مُحَمَّدٍ..... فَحَسَّ بِهِ الْأَعْدَاءُ عَرْضَ الْعَسَاكِرِ (ترجمہ) اور ہم میں سے وہ شخص بھی تھا جس نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی تلوار کی آنچ سہی۔ پھر اُس کو دشمنوں نے فوجوں کے عرض میں (وسط میں) گھس کر قتل کیا۔

س۔ بتائیے قولہ تعالیٰ ”مَا أَلْفَيْنَا“ کے کیا معنی ہیں؟

جے۔ یعنی وَجَدْنَا: (ہم نے پایا)

س۔ کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

جے۔ تم نے نابختہ ذی بانی کا قول نہیں سنا۔ فَحَسَّبُوهُ فَأَلْفُوهُ كَمَا زَعَمَتْ..... تَسْعًا وَتَسْعِينَ لَمْ تَنْقُصْ وَلَمْ تَزِدْ: پھر انہوں نے اس کا حساب لگایا تو اسے ویسا ہی پایا جیسا کہ اُس نے کہا تھا۔ پورے ننانوے جس میں نہ کوئی کمی تھی اور نہ زیادتی۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”بِالْبَاسَاءِ وَالضَّرَّاءِ“ سے کیا مراد ہے؟

جے۔ بِبَاسَاءِ: کے معنی سرسبزی اور پیداوار کا سال۔ اور ضَرَّاءِ: کے معنی تنکسالی اور قحط کے ہیں۔

س۔ اہل عرب بھی اس امر سے آگاہ ہیں؟

جے۔ ضرور۔ زید بن عمرو کا قول تم نے نہیں سنا؟ ”إِنَّ إِلَهَهُ عَزِيزٌ وَاسِعٌ حَكْمٌ..... يَكْفِيهِ الضَّرُّ وَالْبَاسَاءُ وَالنَّعْمُ“ بے شک خدا عزت والا وسعت دینے والا اور حکم ہے۔ اُسی کے ہاتھ میں تنکسالی اور فراخسالی اور نعمتیں ہیں۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”زُمُرًا“ سے کیا مراد ہے؟

جے۔ ہاتھ سے اشارہ اور سر سے ایما کرنا۔

س۔ کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

جے۔ بے شک۔ ایک شاعر کہتا ہے۔

إِلَّا إِلَهُهُ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ وَزِيرٍ

مَا فِي السَّمَاءِ مِنَ الرَّحْمَنِ مَرْتَمِزٍ

س۔ بتائیے قولہ تعالیٰ ”فَقَدْ فَازَ“ سے کیا مراد ہے؟

جے۔ خوش وقت ہوا اور نجات پائی۔

س۔ اہل عرب اس کو کس طرح جانتے ہیں؟

جے۔ عبد اللہ بن رواحہ کا قول ہے۔

حِجَّةٌ اتَّقَى بِهَا الْفِتَانَا

وَعَسَى أَنْ الْفَوْزَ ثَمَّتِ الْقِيَا

س۔ قولہ تعالیٰ ”الْفُلُكِ الْمَشْحُونِ“ کے معنی بتائیے؟

جے۔ باریکی ہوئی اور بھری ہوئی کشتی۔

س۔ کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

جے۔ لبید بن ابی مرثد کہتا ہے۔

تَرَكْنَاهُمْ أَذِلَّ مِنَ الصَّرَاطِ

شَخْنًا أَرْضَهُم بِالْخَيْلِ حَتَّى

سو۔ قولہ تعالیٰ ”سَوَاءٌ بَيْنُنَا وَبَيْنَكُمْ“ کے مفہوم سے آگاہ کیجئے۔
جے۔ غڈل: (مساوی)۔

سو۔ کیا اہل عرب اس سے آگاہ ہیں؟
جے۔ ضرور۔ ستوشاعر کہتا ہے۔

تَلَّافِينَا فِقْصَانَا سَوَاءٌ وَلَكِنْ جَرَّ عَنْ حَالٍ بِحَالٍ
سو۔ قولہ تعالیٰ ”زَيْنُمْ“ کے کیا معنی ہیں؟
جے۔ وَلَدَ الزَّوْنَا: (کابچہ)۔

سو۔ کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟
جے۔ کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا۔

زَيْنُمْ تَدَاعَتْهُ الرِّجَالُ زِيَادَةً
سو۔ قولہ تعالیٰ ”طَوَائِقُ قَدَدًا“ کے معنی بتائیے۔
جے۔ ہر طرف سے کٹے ہوئے راستے۔

سو۔ کیا اہل عرب بھی اس سے واقف ہیں؟
جے۔ ضرور۔ کیا تم نے قول شاعر نہیں سنا

وَلَقَدْ قُلْتُ وَزَيْدٌ حَاسِرًا
سو۔ قولہ تعالیٰ ”بِرَبِّ الْفَلَقِ“ کے معنی بتائیے؟
جے۔ صبح جس وقت وہ رات کی تاریکی سے الگ پھٹتی ہے۔

سو۔ کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟
جے۔ ہاں۔ زہیر بن ابی اسلمی کا قول ہے۔ ”الفارج الهم مسدولاً عسا كره..... كما يُفَرِّجُ غَمَّ الظلمة الفلق“

سو۔ قولہ تعالیٰ ”خَلَّاقُ“ کے کیا معنی ہیں؟
جے۔ بہرہ (حصہ)۔

سو۔ اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

جے۔ ہاں۔ تم نے امیہ بن ابی الصلت کا قول نہیں سنا؟

يَدْعُونَ بِالْوَيْلِ فِيهَا لَا خَلَّاقَ لَهُمْ
س۔ قولہ تعالیٰ ”كُلُّ لَه قَانِتُونَ“ کے معنی کیا ہیں؟
جے۔ سب اس کے مقر ہیں (اقرار کرنے والے ہیں)

سو۔ کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟
جے۔ ضرور۔ عدی بن زید کا قول ہے۔ ”قَانِتًا لِلَّهِ يَرْجُو عَفْوَهُ..... يَوْمَ لَا يَكْفُرُ عَبْدًا مَا أَوْخَرُ“

سو۔ کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

س۔ قولہ تعالیٰ ”جَدُّ رَبِّنَا“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ ہمارے پروردگار کی عظمت (بڑائی)

س۔ کیا اہل عرب اس کے معنی سے باخبر ہیں؟

ج۔ ہاں۔ تم نے اُمیہ بن ابی الصلت کا قول نہیں سنا؟ ”لَكَ الْحَمْدُ وَالنِّعْمَاءُ وَالْمُلْكُ رَبَّنَا..... فَلَا شَيْءَ اَعْلَىٰ مِنْكَ جَدًّا وَاَمَجْدًا“

س۔ قولہ تعالیٰ ”جُنُفًا“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ وصیت میں بے جا سختی اور بددیانتی کرنا۔

س۔ اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج۔ ہاں۔ عدی بن زید کا قول ہے:

وَأُمُّكَ يَا نَعْمَانُ فِي اخَوَاتِهَا تَاتِينَ مَائَاتَيْنِ جُنُفًا

س۔ قولہ تعالیٰ ”حَمِيمٌ اَن“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ آنی وہ چیز ہے جس کی پختگی اور گرمی مکمل ہو گئی ہو۔ یعنی بالکل جوش کھایا ہوا اور پکا ہوا گرم پانی۔

س۔ کیا اہل عرب اس بات سے آگاہ ہیں؟

ج۔ بے شک۔ کیا تم نے نابغہ ذیبانی کا قول نہیں سنا؟

وَيَخْضِبُ لِحْيَةَ غَدَرٍ وَخَانَتٍ بِأَحْمَىٰ مِنْ بَخِيعِ الْخَوْفِ اَن

س۔ قولہ تعالیٰ ”سَلَفُكُمْ بِالسِّنَةِ جَدَادٍ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ زبان سے طعن کرنا (بولیاں مارنا)

س۔ کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج۔ ہاں۔ کیا تم نے اُشیٰ کا قول نہیں سنا ہے؟ ”فِيهِمُ الْخَصْبُ وَالسَّمَاحَةُ وَالنَّجْدَةُ..... فِيهِمُ وَالْخَاطِبُ الْمِسْلَاقُ“

س۔ قولہ تعالیٰ ”وَاسْكَدَىٰ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ یہ کہ خود ہی احسان جتا کر اپنی دی ہوئی چیز اور بخشش کو مکرر بنا دیا۔

س۔ کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج۔ ہاں۔ کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا؟ ”اَعْطَىٰ قَلِيلًا ثُمَّ اَكَدَىٰ مِنْهُ..... وَمَنْ نِشْرُ الْمَعْرُوفِ فِي النَّاسِ يُحْمَدُ“

س۔ قولہ تعالیٰ ”لَا وَزَرَ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ جائے پناہ نہیں۔ (وزر بمعنی جائے پناہ)

س۔ کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج۔ بے شک۔ کیا تم نے عمرو بن کلثوم کا یہ قول نہیں سنا۔ ”لَعَمْرُكَ مَا اِنَّ لَكَ صَخْرَةً..... لَعَمْرُكَ مَا اَنْ لَكَ مِنْ وَزَرَ“

تیری زندگی کی قسم ہے کہ اُس کے لئے کوئی سخت پتھر (مصیبت) نہیں اور تیری جان کی قسم اس کے لئے کوئی جائے پناہ نہیں۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”قَضَىٰ نَحْبَهُ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ اجل۔ وہ زندگی کی مدت جو اس کے لئے مقدر کی گئی تھی۔ دیکھو لبید بن ربیعہ کا قول ہے ”الْاْتَسْأَلَانِ الْمَرْءَ مَاذَا يُحَاوِلُ اَنْحَبَ فَقِيضِي اَمْ ضَلَالٌ وَبَاطِلٌ“ تم دونوں انسان سے کیوں نہیں دریافت کرتے ہو کہ وہ کیا ارادہ رکھتا ہے۔ آیا اجل مقدر کا تاکہ اُسے تمام کرے۔ یا گمراہی اور باطل کا۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”ذُو مَرَّةٍ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ ذوشدة فی امر اللہ: (خدا کے حکم میں سختی کرنے والا) نابغہ ذبیانی کا قولہ ہے ”وہنا قوی ذی مَرَّةٍ حَارِمٌ“ اور اس مقام پر ایک صاحب طاقت بڑا زور والا اور زیرک ہے۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”الْمُعْصِرَاتِ“ کے معنی بتائیے۔

ج۔ ابر کے لکے جن میں سے ایک دوسرے کو دبا کر نچوڑتا ہے اور دباؤ میں آنے والے پارہ ابر سے پانی برسا شروع ہوتا ہے۔ چنانچہ نابغہ کا قول ہے ”تَجْرِبُهَا الْاَرْوَاحُ مِنْ بَيْنِ شَمَالٍ..... وَبَيْنَ صَبَاہَا الْمَعْصِرَاتِ الدَّوَامِيسِ“ ہوائیں اُن کو (ابر کو) کشاں کشاں جانب شمال سے لے چلتی ہیں اور اُن کو پور پی ہوا کے مابین سیاہ رنگ کی۔ نچڑنے والی بدلیاں ہوتی ہیں۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”سَنَشُدُّكَ عُضُدَكَ“ کی تفسیر کیا ہے؟

ج۔ عُضُدُ: کے معنی ہیں مدد دینے والا اور یاد۔ چنانچہ نابغہ کا قول ہے ”فِي ذِمَّةٍ مِنْ اَبِي قَابُوسٍ مُنْقَذَةٍ..... لِلْخَائِفِينَ وَمَنْ لَيْسَتْ لَهُ عُضُدٌ“ وہ شخص ابی قابوس کے سایہ امن میں ہے ایسا سایہ امن جو ڈرے ہوئے لوگوں کو نجات دینے والا اور ایسے لوگوں کا مددگار جن کا کوئی دست و بازو نہیں ہوتا۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”فِي الْغَابِرِينَ“ کے معانی کیا ہیں؟

ج۔ باقی رہنے والے لوگوں میں عبید بن الابریص کہتا ہے ”ذَهَبُوا وَخَلَفَنِي الْمَخْلَفُ فِيْهِمْ..... فَكَأَنَّنِي فِي الْغَابِرِينَ غَرِيبٌ“ وہ سب لوگ چلے گئے اور اُن میں میں ہی پس ماندہ رکھا گیا اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ میں ہی باقی رہے ہوئے لوگوں میں غریب (اجنبی) ہوں۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”فَلَا تَأْسُ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ رنج نہ کرو۔ امری القیس کا قول ہے ”وَقَوْفًا بِهَا صَحْبِي عَلَىٰ مَطِيْهِمْ۔ يَقُولُونَ لَا تَهْلِكِ اَسَىٰ وَتَحْمِلُ“ اس مقام میں میرے ساتھی لوگ میرے قریب اپنی سواریاں کھڑی کر کے کہتے ہیں کہ تو رنج سے جان نہ دے اور صبر و تحمل سے کام لے۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”يَصْدِفُونَ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ یہ کہ حق کی جانب سے روگردانی کرتے ہیں۔ کیا تم نے ابی سفیان کا قول نہیں سنا؟ ”عَجِبْتُ لِجِلْمِ اللّٰهِ فِينَا وَقَدَبَدَا لَهٗ صَدَفْنَا عَنْ كُلِّ حَقٍّ مِّنْزِلٍ“ مجھ کو اپنے بارے میں خدا کی درگزر پر تعجب آتا ہے حالانکہ اُس پر ہمارا ہر ایک نازل کئے گئے امر حق سے روگردانی کرنا ظاہر ہو گیا۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”أَنْ تُبْسَلَ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ یہ کہ قید کیا جائے (گرفتار ہو) زہیر کہتا ہے ”وفارقتک برہن لافکاک لہا..... یوم الوداع فقلبی مبسَل غلقاً“

س۔ قولہ تعالیٰ ”فَلَمَّا أَفَلَتْ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ جب کہ آسمان کے وسط سے آفتاب کا زوال ہوا۔ کیا تم نے کعب بن مالک کا قول نہیں سنا ہے؟

فَتَغِيرَ الْقَمَرَ الْمُنِيرَ لِفَقْدِهِ وَالشَّمْسَ قَدْ كَسَفَتْ وَكَادَتْ أَنْ تَافِلَ

س۔ قولہ تعالیٰ ”كَالْعَرِيمِ“ سے کیا مراد ہے؟

س۔ جاننے والا۔ شاعر کہتا ہے

”غَدَوْتُ عَلَيْهِ غَدْوَةً فَوَجَدْتُهُ قَعُودَ الْإِيَّةِ بِالْعَزِيمِ عَوَازِلَهُ“

س۔ قولہ تعالیٰ ”تَفْتَوُ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ لا تنزل: (تو ہمیشہ یونہی رہے گی) شاعر کا قول ہے ”لعمرك ما تفتاء تذکر خالدا..... وقد خاله ما غال من قبل تبع“ تو ہمیشہ خالد کو یونہی یاد کرتا رہے گا۔ حالانکہ اُس پر بھی وہی ناگہانی آفت نازل ہوئی ہے جو اس سے پہلے تیج پر نازل ہوئی تھی۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”خَشِيَّةٌ إِمْلَاقٍ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ فقر (تنگدستی) کے ڈر سے۔ شاعر کا قول ہے ”وَأَنَّى عَلَى الْإِمْلَاقِ يَأْقُومُ مَا جَدَّ..... اَعْدَ لَا ضِيَا فِي الشَّوَاءِ الْمَهْهَيَا“ اے قوم میں باوجود اپنی تنگدستی کے صاحب کرم ہوں اور اپنے مہمانوں کے لئے نیم بریاں گوشت حاضر کرتا ہوں۔ یاد دھوپ میں پکایا ہوا گوشت ان کو کھلاتا ہوں۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”حَدَائِقُ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ باغات۔ چمن اور کیا ریاں۔ دیکھو شاعر کہتا ہے ”بَلَاؤُ سَقَاها اللّٰهُ اِمَّا سَهْوُ لَهَا..... فَقَضَبٌ وَدَرٍ مَّغْدِقٌ وَحَدَائِقُ“

س۔ قولہ تعالیٰ ”مُقَيَّتَا“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ صاحب قدرت۔ قدرت رکھنے والا اصحیۃ الانصاری کا قول ہے ”وَذِي ضَغْنٍ كَفَفَتْ النَّفْسَ عَنْهُ..... وَكُنْتُ عَلَى مَسَاءٍ تَهْمُقِيَّتَا“ میں نے دشمن کی طرف سے اپنی طبیعت روک لی۔ حالانکہ میں اُس سے بدسلوکی کرنے پر قدرت رکھتا تھا۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”وَلَا يُؤْدَهُ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ اس پر گراں نہیں ہوتا (اُسے بوجھ نہیں معلوم دیتا) شاعر کہتا ہے ”يُعْطَى الْمَثْنِ وَلَا يُودَهُ حَمْلُهَا. مُحْضُ الضَّرَائِبِ مَا جَدَّ الْأَخْلَاقُ“

س۔ قولہ تعالیٰ ”سَرِيًّا“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ چھوٹی نہر (ندی نالہ) کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا ہے؟ ”سَهْلُ الْخَلِيقَةِ مَا جَدَّ ذَوْنًا لَّ..... مِثْلُ السَّرِيِّ تُمْدُهُ الْإِنْهَارُ“

س۔ قولہ تعالیٰ ”کَاسًا دِهَاقًا“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ بھرا ہوا پیالہ۔ شاعر کہتا ہے ”اَتَانَا عَامِرٌ يُّرْجُو قِرَانَا قَاتِرٌ عَنَالِه كَاسًا دِهَاقًا“ عامر ہمارے پاس مہمان نوازی کی امید سے آیا تو ہم نے اس کے لئے ایک لبالب جام بھر دیا۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”لَكُنُودٌ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ نعمتوں کی سختی ناشکری کرنے والا۔ اور وہ ایسا شخص ہے جو تنہا خوری کرتا اور اپنی بخشش کو روکتا اور اپنے غلام کو بھوکا مارتا ہے کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا؟ ”شَكَرْتُ لَهُ يَوْمَ الْعُكَاظِ نَوَالِه وَلَمْ أَكُ لِلْمَعْرُوفِ ثَمَّ كُنُودًا“ میں نے عکاظ کے دن اس کی بخششوں کا شکریہ ادا کیا کیونکہ میں اُس موقع پر احسان کی ناشکری کرنے والا نہ تھا۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”فَسَيُغْضُوبُونَ إِلَيْكَ رَوْسُهُمْ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ لوگوں کی ہنسی اڑانے کے لئے اپنے سر ہلاتے ہیں۔ شاعر کہتا ہے ”اتنغض لي يوم الفخار وقد تری خیر لا علیہا کالأسود ضواریا“

س۔ قولہ تعالیٰ ”يَهْرَعُونَ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ غصہ میں جھر کر اُس کی جانب رو کرتے ہیں۔ شاعر کہتا ہے ”اتونا يهرعون وهم أشراری نسوتهم علی زعم الانوف“

س۔ قولہ تعالیٰ ”بَشَسَ الرِّفْدُ الْمَرْفُودُ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ لعنت کے بعد لعنت بہت بری ہوتی ہے۔ دیکھو شاعر کہتا ہے ”لا تقذفنی برکن لا کفاء له وان تأسفک الاعداء بالرفد“

س۔ قولہ تعالیٰ ”غَيْرَ تَبِيْبٍ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ بجز خسارہ کے سنو! بشر بن ابی الحازم کہتا ہے ”ہم جَدَعُوا الانوف فادعبوہا وہم ترکوا بنی سعد تبابا“

س۔ قولہ تعالیٰ ”فَاسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ اللَّيْلِ“ میں ”قِطْعٌ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ رات کا پچھلا حصہ فجر کے قریب۔ مالک بن کنانہ کا قول ہے ”ونائحة تقوم بِقِطْعٍ لَّيْلِ علی رجلٍ اصابه شعوب“

س۔ قولہ تعالیٰ ”هَيْئَ لَكَ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ تیرے لئے آمادہ ہوں (تَهَيَّأْتُ لَكَ) اصحیۃ الجلاح کا قول ہے ”بہ احمی المضاف اذا دعانی اذا ما قیل للابطال هیتا“

س۔ قولہ تعالیٰ ”يَوْمَ عَصِيبٍ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ روز سخت۔ شاعر کہتا ہے ”ہم ضربوا قوائس خیل حجر بحسب الردہ فی يوم عصیب“

س۔ قولہ تعالیٰ ”مُؤَصَّدَةٌ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ بند کئے ہوئے (دروازے) دیکھو شاعر کہتا ہے ”نحن الی اجبال مگة ناقتی ومن دوننا ابواب صنعاء“

مُؤَصَّدَةٌ

میری اونٹنی مکہ کے پہاڑوں کی طرف شوق سے جاتی ہے اور صنعاء کے دروازے ہمارے پیچھے بند ہیں۔

سر۔ قولہ تعالیٰ "لَا يَسْأَمُونَ" کے کیا معنی ہیں؟

جے۔ وہ تھکتے اور ماندہ نہیں ہوتے دیکھو شاعر کہتا ہے "مِنَ الْخَوْفِ لَا ذُوسَامَةٍ مِنْ عِبَادَةٍ..... وَلَا هُوَ مِنْ طَوْلِ التَّعَبِ

يَجْهَدُ"

سر۔ قولہ تعالیٰ "طَيْرًا أَبَابِيلَ" کے کیا معنی ہیں؟

جے۔ جانے اور پتھر کے ٹکڑوں کو اپنی چونچوں اور پنجوں میں دبا کر لانے والی (چڑیاں) پھر وہ اُن کے سروں پر جمع ہو کر

چھپاتی تھیں۔ کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ہے؟

وَبِالْفَوَارِسِ مِنْ وَرَقَاءٍ قَدْ عَلِمُوا احلاس خيل على جرد ابابيل

سر۔ قولہ تعالیٰ "تَقِفْتُمُوهُمْ" سے کیا مراد ہے؟

جے۔ تم اُن کو پاؤ۔ حسان بن ثابت کا قول ہے "فَإِمَّا تَشَقَّقْنَ يَنِي لَوَى..... خَدِيمَةَ ان قَتْلَهُمْ دَوَاءً" پھر جس جگہ بھی نبی

لوی خدیمہ والوں کو پائیں تو قتل ہی اُن کی دوا ہے۔

سر۔ قولہ تعالیٰ "فَأَثَرُنَ بِهِ نَقْعًا" کے کیا معنی ہیں؟

جے۔ وہ گرد جو گھوڑوں کے سموں سے اڑتی ہے۔ کیا تم نے حسان بن ثابت کا یہ قول نہیں سنا ہے۔

عَدَمِنْ خَيْلِنَا ان لَمْ تَرَوْهَا تَيَّرَ النَّقْعَ مَوْعِدَهَا كِدَاءً

سر۔ قولہ تعالیٰ "فِي سَوَاءِ الْجَحِيمِ" سے کیا مراد ہے؟

جے۔ وسطِ جحیم (جہنم) شاعر کہتا ہے "رَمَاهَا بِنَسْهِمٍ فَاسْتَوَىٰ فِي سَوَائِهَا..... وَكَانَ قَبُولًا لِلْهُوَىٰ ذِي لَطَوَارِقِ"

سر۔ قولہ تعالیٰ "فِي سِدْرٍ مَخْضُودٍ" کے کیا معنی ہیں؟

جے۔ وہ بیر کا درخت جس میں کانٹے نہیں ہوتے۔ چنانچہ امیہ بن الصلت کہتا ہے "ان الحدائق في الخبان ظليلة فيها

الكواعب سدرها مخضود"

سر۔ قولہ تعالیٰ "طَلَعَهَا هَضِيمٌ" کے کیا معنی ہیں؟

سر۔ ایک دوسرے میں ملے ہوئے۔ امری القیس کہتا ہے "دارٌ لبيضاء العوارض طفلة..... مهضومة الكشحين ريتا

المغضم"

جے۔ قولہ تعالیٰ "قَوْلًا سَدِيدًا" سے کیا مراد ہے؟

جے۔ عدل (درست) اور حق (راست بات) حمزہ کہتا ہے "امينٌ على ما استودع الله قلبه..... فان قال قولاً كان فيه

مسدداً"

سر۔ قولہ تعالیٰ "إِلَّا وَلَا ذِمَّةٌ" سے کیا مراد ہے؟

جے۔ ان بمعنی قرابت (نزدیکی رشتہ) اور ذمہ بمعنی عہد (قول و قرار) کے آیا ہے۔ دیکھو شاعر کہتا ہے۔

جزی اللہ الا کما بیّنی و بینہم جزاء ظلوم لا یوخر عاجلاً

س۔ قولہ تعالیٰ ”نحامِ دین“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ مرے ہوئے دل۔ شاعر کہتا ہے

حلّوا ثيابہم علی عوارتہم نہم بافنیۃ البیوت خمود

س۔ قولہ تعالیٰ ”زُبُرُ الْحَدِید“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ لوہے کے ٹکڑے۔ کعب بن مالک کا قول ہے ”تَلَطَّیْ عَلَیْہِم حِینَ اَنْ شَدَّ حَرُّہَا..... بِزُبُرِ الْحَدِیدِ وَالْحِجَارَةِ

ساحِرُ

س۔ قولہ تعالیٰ ”فَسُحُّقًا“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ بُعْدًا: (ہلاکت۔ خرابی) حسان کا قول ہے ”الا من مبلغ عنی اَبیًّا..... فَقَدْ اَلْقِیْتُ فِی سُحْقِ السَّعِیرِ“

س۔ قولہ تعالیٰ ”اِلَّا فِی غُرُورٍ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ فِی بَاطِلٍ: یعنی لغو اور بے جا امر میں۔ حسان کا قول ہے ”تَمَنَّتْکَ اِلَّا مَانِی مِنْ بَعِیدٍ..... وَقَوْلِ الْکُفْرِ یَرْجِعُ فِی

غُرُورٍ“

س۔ قولہ تعالیٰ ”وَحَصُورًا“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ جو مرد عورتوں کے قریب نہ جاتا ہو۔ شاعر کہتا ہے ”وَحَصُورٌ عَنِ الْخَنَآ یَأْمُرُ النَّا..... بِفَعْلِ الْخِیْرَاتِ وَالتَّشْمِیْرِ“

س۔ قولہ تعالیٰ ”عَبُوسًا قَمْطَرِیْرًا“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ درد کی تکلیف سے جس شخص کا چہرہ بگڑ جاتا ہے۔ اسے عبوس کہتے ہیں۔ شاعر کہتا ہے۔

ولا یوم الحساب و کان یومًا عبوسًا فی الشّدائد قَمْطَرِیْرًا

س۔ قولہ تعالیٰ ”یَوْمٌ یُکْشَفُ عَنْ سَاقٍ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ روزِ قیامت (آخرت) کی سختی مراد ہے (شاعر کہتا ہے ”قَدْ قَامَتِ الْحَرْبُ عَلٰی سَاقٍ“ لڑائی خوب سختی سے قائم ہو

گئی۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”اِیَابَہُمْ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ ایاب کے معنی پلٹ کر جانے کی جگہ عبید ابن الابرص کہتا ہے۔ ”و کَلَّ ذِی غِیْبَةِ یُؤْب..... وَغَائِبِ الْمَوْتِ لَا یُؤْب“

برایک غائب ہونے والا پلٹ کر آتا ہے۔ مگر موت سے غائب ہوا واپس نہیں آتا۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”حُوبًا“ کسی معانی میں استعمال ہوا ہے؟

ج۔ اہل حبش کی بول چال میں بمعنی گناہ آتا ہے۔ س۔ کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟ ج۔ ہاں۔ ایشی کہتا ہے:

فانسی و ما کلفتمونی من امر کم لیعلم من امسی اعق و احوبا

س۔ قولہ تعالیٰ ”اَلْعَنَتُ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ گناہ۔ شاعر کہتا ہے

رَأَيْتَكَ تَتَغَيَّ عَنِّي وَتَسْعَى مَعَ السَّاعِي عَلَى بَغِيرِ دَخَلٍ

س۔ قولہ تعالیٰ: ”فَتِيلًا“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ وہ دھاگا ساریشہ جو کھجور کی گٹھلی کے شکاف میں ہوتا ہے نابغہ کا قول ہے ”یَجْمَعُ ابْصِشْرَ زَالَاكَافٍ وَيَفْزُو..... ثُمَّ لَا يَرْزَاهُ عَارِي فَتِيلًا“

س۔ قولہ تعالیٰ ”مَنْ قِطْمِيرٍ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ وہ سفید پوست (جھلی کی طرح کا) جو کھجور کی گٹھلی پر ہوتا ہے۔ امیہ بن ابی الصلت کا قول ہے۔

لَمْ اَنْلِ مِنْهُمْ فِسْطًا وَلَا زَبْدًا وَلَا فَوْقَةً وَلَا قِطْمِيرًا

س۔ قولہ تعالیٰ ”أَرْكَسَهُمْ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ حَسَهُمْ: (ان کو بند کر رکھا۔ گرفتار کر لیا) امیہ کا قول ہے۔ ”أَرْكَسُوا فِي جَهَنَّمَ اَنَّهُمْ كَانُوا..... نَوَاعِتًا يَقُولُونَ كَذِبًا وَزُورًا“

س۔ قولہ تعالیٰ ”أَمْرًا مُتَرَفِّعًا“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ سَلَطْنَا: (ہم نے ان کو مسلط بنایا غلبہ اور حکومت دی) دیکھولبید کا قول ہے۔

اَنْ يَغْبَطُوا يَسِيرُوا اَنْ اَمْرًا يَوْمًا يَصِيرُوا اَلْهَلَكُ وَالْفَقْدُ

س۔ قولہ تعالیٰ ”اَنْ يَفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ یہ کہ تم و تکلیف: بے کراوردقت میں ڈال کر گمراہ کریں اور یہ ہوازن کی زبان میں آتا ہے۔ ایک شاعر کہتا ہے

كَلَّ امْرِي مِنْ عِبَادِ اللّٰهِ مِظْهَةً بَيْطُنْ مَكَّةَ مَقْهُورِ مَفْتُونِ

س۔ قولہ تعالیٰ ”كَانَ لَمْ يَغْنُوا“ سے کیا مدعا ہے؟

ج۔ گویا کہ: درخت بنی نہیں (انبیاء نے سکونت ہی نہیں کی) دیکھولبید کہتا ہے ”و غنيت سبتا قيل محوري واحس..... لو كان للنفس اللجوج خلوة“

س۔ قولہ تعالیٰ ”عَذَابُ الْهُونِ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ سختی اور ذلت کی تکلیف۔ کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ”انا وجدنا بلاد اللد واسعة..... تنجى من الدال والمخزاة والهُونِ“

س۔ قولہ تعالیٰ ”وَلَا يَظْلِمُونَ نَقِيرًا“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ نقیرا سے کہتے ہیں جو چیز کھجور کی گٹھلی کے شکاف میں ہوتی ہے اور اسی سے درخت اگتا ہے۔ شاعر کا قول ہے۔

وَلَيْسَ النَّاسُ بَعْدَكَ فِي نَقِيرٍ وَلَيْسُوا غَيْرَ اصْدَا وَهَامٍ

س۔ قولہ تعالیٰ ”لَا فَارِضَ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ بڑھاپا۔ شاعر کہتا ہے

لِعَمْرِي لَقَدْ اَعْطَيْتَ ضَيْفَكَ فَارِضًا يُسَاقُ اِلَيْهِ مَا يَقُومُ عَلَى رِجْلٍ

س۔ قولہ تعالیٰ ”الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ دن کی سفیدی کا رات کی تاریکی سے جدا ہونا اور وہ صبح کا وقت ہے۔ یعنی پو پھٹنے کا۔ اُمیہ کہتا ہے

الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ صَوُّ الصُّبْحِ مُنْفَلَقٌ وَالْخَيْطُ الْأَسْوَدُ لَوْنُ اللَّيْلِ مَكْمُومٌ

س۔ قولہ تعالیٰ ”وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ انہوں نے دنیا کی قلیل شے کی طمع میں اپنا آخرت کا حصہ بیچ ڈالا۔ کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ہے؟ ”یُعْطَى بِهَا

ثَمْنُهَا فَيَمْنَعُهَا..... وَيَقُولُ صَاحِبُهَا لَا تَشْرَى“

س۔ قولہ تعالیٰ ”حُسْبَانًا مِنَ السَّمَاءِ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ یعنی خدا آسمان سے آگ اتارے گا۔ حسان کا قول ہے ”بَقِيَّةُ مَعْشَرٍ صَبَّتْ عَلَيْهِمْ..... شَائِبٌ مِنَ الْحُسْبَانِ

شُهْبٌ“

س۔ قولہ تعالیٰ ”وَعَنْتِ الْوُجُوهُ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ عاجز ہوئے اور فروتنی دکھانے لگے۔ شاعر کہتا ہے ”لِيَكْ عَلَيْكَ كُلُّ عَانٍ بِكَرْبَةٍ..... وَآلُ قَصَى مِنْ مَقْلٍ

وَذَى وَفِرٍ“

س۔ قولہ تعالیٰ ”مَعِيشَةً ضَنْكًا“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ سخت تنگ روزی۔ شاعر کہتا ہے ”وَالْخَيْلُ لَقَدْ لَحِقَتْ بِهَا فِي مَازِقٍ..... ضَنْكٌ نَوَاحِيهِ شَدِيدُ الْمَقْدَمِ“

س۔ قولہ تعالیٰ ”مَنْ كُلِّ فَجٍّ“ کے کیا معنی؟

ج۔ فج بمعنی راستہ۔ شاعر کہتا ہے

حَازُوا الْعِيَالُ وَسَدُّوا الْفَجَاجَ بِأَجْسَادِ عَادٍ لَهَا آيَدَانِ

س۔ قولہ تعالیٰ ”ذَاتِ الْخُبْكِ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ بہت سے طریقوں (راستوں) والا اور اچھی ساخت کا۔ کیا تم نے زہیر کا قول نہیں سنا؟

هُمْ يَضْرِبُونَ جِيكَ الْبَيْضَ إِذَا لَحَقُوا لَا يَنْكُصُونَ إِذَا مَا اسْتَلْحَمُوا وَحَمُوا

س۔ قولہ تعالیٰ ”حَرَضًا“ کے کیا معنی؟

ج۔ بیمار جو درد کی سختی سے ہلاک ہو رہا ہو۔ شاعر کہتا ہے ”أَمِنْ ذِكْرِ لَيْلَى أَنْ نَأْتِ غَرْبَةً بِهَا..... كَأَنَّكَ جَمٌّ لِلْأَطْبَاءِ

مُحَرِّضٌ“

س۔ قولہ تعالیٰ ”يُدْعُ الْيَتِيمَ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ یہ کہ وہ یتیم کو اس کے حق سے الگ ہٹاتا ہے ابی طالب کا قول ہے ”يُقَسِّمُ حَقًّا لِلْيَتِيمِ وَلَكُمْ يَكُنْ..... يُدْعُ لَذَا

يَسَارِ هَنْ الْأَصَاغِرَا“

س۔ قولہ تعالیٰ ”السَّمَاءِ مُنْقَطِرٌ بِهِ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ یہ کہ آسمان روز قیامت کے خوف سے پھٹ جائے گا۔ چنانچہ ایک شاعر کہتا ہے؟

طباہن حتی اعوض اللیل دونہا افطیر وسمی رواء جدورہا

سر۔ قولہ تعالیٰ ”فَہُمْ یُوزَعُونَ“

جے۔ ”یُحْبَسُ أَوْلَہُمْ عَلٰی اٰخِرِہُمْ حَتّٰی تَنَامَ الطَّیْرُ..... اما سمعت قول الشاعر ”وزعت رعیلہا باقب نہد اذا ماء لقوم شدوا بعد حمس“

میں نے اُن کے جنگ سے فارغ ہونے کے بعد انہیں بلند بلند خیموں میں تقسیم کر دیا“۔ یعنی آرام لینے کے واسطے۔

سر۔ قولہ تعالیٰ ”کُلَّمَا حَبَّثَ“ کے کیا معنی ہیں؟

جے۔ جو اس آگ کو کہتے ہیں جو ایک بار بجھ سی جاتی ہے اور ”وَالنَّارُ تَخْبُو عَنْ آذَانِہُمْ..... واضرمہا اذا ابتدر واسعیرا“

سر۔ قولہ تعالیٰ ”کَالْمُہْلِ“ سے کیا مراد ہے؟

جے۔ جیسے تیل کی تلچھٹ (گار) کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ہے؟ ”بتاری بہا العیس السموم کانہا..... تبطنت الاقرباب من عرق مہلا“

سر۔ قولہ تعالیٰ ”أَخْذًا وَبِیْلًا“ سے کیا مراد ہے؟

جے۔ سخت مواخذہ جس سے کوئی پناہ کی جگہ نہ مل سکے۔ شاعر کہتا ہے ”خزی الحیاة وخزی المیات..... وکلا اراہ طعامًا وِبِیْلًا“

سر۔ قولہ تعالیٰ ”فَنَقَّبُوا فِی الْبِلَادِ“ سے کیا مراد ہے؟

جے۔ یمن کی زبان میں اس کے معنی یہ ہیں کہ بھاگ نکلے۔ دیکھو عدی بن زید کہتا ہے

فَنَقَّبُوا فِی الْبِلَادِ مِنْ حَذَرِ الْمَوْتِ وَجَالُوا فِی الْاَرْضِ اِیَّ مَجَالِ

سر۔ قولہ تعالیٰ ”اِلَّا هُمُسًا“ سے کیا مراد ہے؟

جے۔ آہستہ چال (پیر رکھنا) یا آہستہ کلام۔ شاعر کہتا ہے ”فباتوا بدلجون وبات یسری..... بصیر بالدجاہادِ هموس“

سر۔ قولہ تعالیٰ ”مُقَمَّحُونَ“ کے کیا معنی ہیں؟

جے۔ مح۔ وہ شخص جو غرور کی وجہ سے دون کی لیتا اور ذلت اٹھا کر سرنگوں ہوتا ہے۔ شاعر کہتا ہے ”ونحن علی جوانبہا قعود۔ نغض الطرف کالابل القماح“

سر۔ قولہ تعالیٰ ”فِی اَمْرِ مَرْیُجٍ“ سے کیا مراد ہے؟

جے۔ باطل امر۔ شاعر کہتا ہے

فراغت فانتقدت بہ حشاہا فخر کائہ خوط مریج

سر۔ قولہ تعالیٰ ”حَتَّمَا مَقْضٰیًا“ سے کیا مراد ہے؟

جے۔ ایک شخص کو دوسرے سے الگ کر دیا جائے تاکہ جوش غضب فرو ہو جائے۔

جے۔ حتم بمعنی واجب کے آیا ہے۔ اُمیۃ کا قول ہے ”عبادک یخطئون وَأَنْتَ رَبُّ. بِكَفِّكَ المَنایَا وَالْحَتُّوم“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”وَالْكَوَاب“ کے معنی کیا ہیں؟

جے۔ وہ کوزے جن میں دستے نہیں لگے ہوتے۔ ہذلی کا قول ہے ”فَلَم یَنْطِقِ الدِّیْکِ حَتَّى مَلَأَتْ. کُؤْب الدَّنَان لَه فَاَسْتَدَارَا“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ“ سے کیا مراد ہے؟

جے۔ نشہ میں نہ آئیں گے۔ عبداللہ بن رواحہ کا قول ہے ”تَم لَا یُنْزَفُونَ عَنْهَا وَلَکِنْ. یَذْهَبُ الْهَم عَنْهُمْ وَالْغَلِیل“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”كَانَ غَرَامًا“ سے کیا مراد ہے؟

جے۔ سخت لازم لینے والا۔ جس طرح قرض خواہ قرض دار کا پیچھا لے رہتا ہے۔ دیکھو بشر بن ابی حازم کا قول ”وِیَوْمِ النِّسَاءِ وَیَوْمِ الْجَفَارِ. وَكَانَ عَذَابًا وَكَانَ غَرَامًا“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”وَالْتَرَائِب“ سے کیا مراد ہے؟

جے۔ عورت کے ہار پہننے کی جگہ (یعنی گردن سے سینہ تک سامنے کا حصہ جسم) شاعر کہتا ہے ”وَالزَّعْفَرَانِ عَلٰی تَرَائِبِهَا شَرْقًا بِه اللَّیَاتِ وَالنَّحْرِ“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”وَكُنْتُمْ قَوْمًا بُورًا“ سے کیا مراد ہے؟

جے۔ ہلاک ہونے والی قوم عمان کی لغت میں جو ملک یمن کا ایک حصہ ہے شاعر کہتا ہے ”فَلَا تَكْفُرُوا مَا قَدْ ضَعْنَا لَیْکُمْ وَكَافَرُوا بِه فَالْکُفْرُ بُورٌ لِصَاحِبِه“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”نَفَسَتْ“ کے معنی بتائیے۔

جے۔ نفس معنی رات کے وقت جانوروں کا چرائی پر جانا۔ لبید کا قول ہے ”بَدَلْنِ بَعْدَ النَّفْسِ اَبُو حَیْفًا وَبَعْدَ طُولِ الْجَرَّةِ الصَّرِیْفًا“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”الدَّالْحَضَام“ سے کیا مراد ہے؟

جے۔ وہ جھگڑا لڑنے والا جو باطل امر میں الجھتا ہو۔ مہلہل شاعر کہتا ہے ”اِنْ تَحْتَ الْاَحْجَارِ حَزْمًا وَجُودًا وَخَصِیْمًا الدِّذَا مَغْلَاقًا“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”بِعَجَلٍ حَنِیْذًا“ سے کیا مراد ہے؟

جے۔ وہ پختہ گوشت جو گرم پتھروں پر بھونا جاتا ہے۔ کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ”لَہْم رَاحٍ وَفَارِ الْمَسْکِ فِیْہُمْ وَشَاوِیْہُمْ اِذَا شَاؤْ حَنِیْذًا“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”مِنَ الْاَجْدَاثِ“ کے معنی کیا ہیں؟

جے۔ قبروں سے۔ دیکھو ابن رواحہ کا قول ”حِیْنَا یَقُولُوْنَ اِذَا مَرُّوا عَلٰی جَدَّتِی. اَرْشَدَہ یَا رَبِّ مَنْ عَانَ وَقَدْ رَشَدًا“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”هَلُوْعًا“ کے معنی بتائیے؟

جے۔ گھبراہٹ اور پریشان ہو جانے والا۔ بشر بن ابی حازم کا قول ہے۔ ”لَا مَانِعًا لِیْلِیْمِ نَحْلَتِہ. وَلَا مَكْبًا لِّخَلْقِہ“۔

حلعا۔

سو: قولہ تعالیٰ "ولات حین مناص" سے کیا مراد ہے؟

جے۔ وہ بھاگنے کا وقت ہرگز نہیں۔ اعشیٰ کا قول ہے

تذکرت لیلیٰ حین لات تذکر

وقد بنٹ منها والمناص بعیدا

سو۔ قولہ تعالیٰ "وڈسٹر" سے کیا مراد ہے؟

جے۔ دُسر۔ وہ شے ہے جس کے ذریعہ سے کشتی کی حفاظت کی جاتی ہے (جہاز کی زرہ) شاعر کہتا ہے "سفینۃ نوتی قد احکم

صنعها۔ منحتہ الالواح منسوجة الدُسر۔"

سو۔ قولہ تعالیٰ "رِکْزَا" کے کیا معنی ہیں؟

جے۔ جس (ہنگ) کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ہے "وقد مرجس رکزَا..... نبیاء الصوت وما فی سمعه کذب۔"

سو۔ قولہ تعالیٰ "باسرۃ" کے کیا معنی ہیں؟

جے۔ بگڑے ہوئے۔ چہرے (خوف یا رنج کی وجہ سے چہرے کی رنگت کا بدل جانا اور تاریک پڑ جانا) عبید بن الابرص

کا قول ہے۔

صبحنا تميمًا غداة النسا رشباء ملمومة بأسره

سو۔ قولہ تعالیٰ "ضِیْزِی" کے کیا معنی ہیں؟

جے۔ حیرت میں مبتلا۔ امرئ القیس کہتا ہے "ضازت بتواسد بحکمهم..... اذ يعدلون الراس بالذنب۔"

سو۔ قولہ تعالیٰ "لَمْ يَتَسَنَّهُ" کے کیا معنی ہیں؟

جے۔ اُس کو برسوں کا زمانہ گزرنے سے کسی طرح کا تغیر لاحق نہیں ہوا۔ یعنی سالہا سال کے مرور نے اس پر کوئی اثر نہیں

ڈالا۔ شاعر کہتا ہے "طالب منه العظم والريح مفا..... لن تراہ متغيرًا آمن آمن۔"

سو۔ قولہ تعالیٰ "خَتَارُ" سے کیا مراد ہے؟

جے۔ دغا باز، سخت بدکار اور بداطوار۔ شاعر کہتا ہے "لقد علمت واستيقت ذات نفسها..... بان لا تخاف الدهر

حرفی ولا ختري۔"

سو۔ قولہ تعالیٰ: "عَيْنُ الْقَطْرِ" سے کیا مراد ہے؟

جے۔ تانا۔ کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا:

فالقى فى مراجل من حديد قدور القطر ليس من البراة

سو: قولہ تعالیٰ "اُكْلِ خَمِطٍ" سے کیا مراد ہے؟

جے۔ پیلو کا پھل۔ شاعر کہتا ہے

ما مغزل فرد تراعى بعينها اغن غفيض الطرف من خلل الخميط

س۔ قولہ تعالیٰ ”اَشْمَا زَتْ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ اُس نے نفرت کی۔ عمرو بن کلثوم کا قول ہے ”اذا عض الثقات بها اشمأزت..... وولتہ عشوزنتہ زبوناً“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”جدد“ کے معنی کیا ہے؟

ج۔ طریقے کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ہے

قد ناور التسع فی صفحاتها جردا

كانها طرق لاحت علی الم

س۔ قولہ تعالیٰ ”اَغْنَىٰ وَاَقْنَىٰ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ تنگدستی سے غنی بنایا اور مال داری سے بھرپور کر دیا۔ (یعنی ضرورت کے لئے کافی وسعت رزق عطا کی اور خوشحالی دی)

عترۃ العبسی کا قول ہے۔ ”فاقنی حیاک لا ابالک واعلمی..... انی امرؤ سأموت ان لم اقتل“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”لَا يَلْتَكُمُ“ سے کیا مراد ہے۔

ج۔ تمہارے لئے کوئی کمی نہ کرے گا بنی عبس کی بول چال ہے۔ حطینۃ العبسی شاعر کہتا ہے : ”ابلع سراة بنی سعد

مصلصلة. جهد الرسالة لا التأ ولا كذباً“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”وَأَبَّأ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ اب۔ وہ شے جو چار پایہ جانوروں کے چارہ میں استعمال کی جاتی ہے (چارہ) شاعر کہتا ہے ”تری بہ الاب والیقطين

مختلطاً. علی الشریعة یجری تحتها الغرب“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”لَا تُؤَاعِدُوهُنَّ نِسْرًا“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ سز بمعنی صحبت کرنے کے آیا ہے دیکھو امری القیس کا قول ہے ”الا زعمت بسباسة الیوم اننی. کبرت وأن لا

یحسن البسر أمثالی“ کیا سباسہ نے یہ نہیں کہا کہ آج یہ شخص (یعنی میں) سن رسیدہ ہو گیا ہے اور یہ کہ اس کے ایسے لوگ

بھی اچھی طرح کام نہیں کر سکتے۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”فِيهِ تُسَيِّمُونَ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ یہ کہ تم اس میں اپنے جانوروں کو چراتے ہو۔ اُشی کا قول ہے ”ومشی القوم بالعمادِ اِلَى الدَّر..... حاءِ اَعْبَى

المسلم اَيْنَ الْمَسَانِ“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”لَا تَرْحُونَ لِلّٰهِ وَقَارًا“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ خدا کی عظمت سے ذرا بھی نہیں ڈرتے۔ ابی فرویب کہتا ہے ”اذا سعتہ النحد لم یوج لسعها..... وحالفها فی

بیت نوب عوامل“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”زافتر به“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ صاحب حاجت (حاجت مند مسکین) اور مبتلائے مصیبت شخص۔ شاعر کا قول ہے

تربیت یدک ثم قل نوالها
وترفعت عنک السماء سجالها

س۔ قول تعالیٰ ”مُهْطِعِينَ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ فرمان پذیر اور بات ماننے والے توج کا قول ہے ”تعبدنی نمر بن سعد وقد درى. ونمر بن سعد لى مدین ومهطع“

س۔ قولہ تعالیٰ ”هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ بیٹا (بچہ)۔ شاعر کہتا ہے ”أَمَّا السَّمِي فانت منه أكثر. والمال فيه تغتدى وترُوح“

س۔ قولہ تعالیٰ ”يُضْهِرُ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ یہ کہ ”پگھلاتا ہے“ شاعر کا قول ہے

سخت صهارة فظل عثالة فى سيطل كفت به يتردد

س۔ قولہ تعالیٰ ”لِتَنْوَأَ بِالْعُصْبَةِ“ سے کیا مراد ہے۔

ج۔ تاکہ بوجھ سے دبے۔ امری القیس کا قول ہے۔ ”تمشى فتقلها عجيزتها. مشى الضعيف نيوء بالوسق“

س۔ قولہ تعالیٰ ”كُلَّ نَبَّانٍ“ سے کیا مراد ہے۔

ج۔ انگلیوں کے سرے۔ کیا تم نے عنترہ کا قول نہیں سنا؟ ”فنعم فوارس الهيجاء قومی اذا علق الاعنة بالبنان“

س۔ قولہ تعالیٰ ”اغصار“ سے کیا مراد ہے۔

ج۔ بادبند (آندھی) دیکھو شاعر کا قول ہے: فَلَهُ فى آثارهن خوان وخفيف كأنه اعصار“

س۔ قولہ تعالیٰ ”مُرَاغِمًا“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ کشادہ۔ بنی ہذیل کی لغت میں۔ چنانچہ شاعر کہتا ہے ”واترك الارض جهرة ان عندى اجاء فى المراغم والتعادى“

س۔ قولہ تعالیٰ ”صَلْدًا“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ سخت اور مضبوط۔ کیا تم نے ابی طالب کا یہ قول نہیں سنا۔ ”وانى لقرم وابن قرم لهاشم. لآباء صدق مجدهم معقل صلد“

س۔ قولہ تعالیٰ ”لَا جُرْأَغِيرَ مَمْنُونٍ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ کم نہ کی گئی (جس میں کاٹ کپٹ کو دخل نہ ملا ہو وہ پورا ثواب) زہیر کا قول ہے ”فضل الجود على الخيل البطلا فلا يعطى بذلك ممنونا ولا ترقا“

س۔ قولہ تعالیٰ ”جَابُوا الصُّخْرَ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ پہاڑوں کی پتھر کی چٹانوں میں نقب لگا کر (ان کو تراش کر) رہنے کے گھر بنائے۔ امیہ کہتا ہے۔

وشق ابصارنا كيما تعيش بها وجاب للسمع اصماخا واذانا

س۔ قولہ تعالیٰ ”حُبًّا جَمًّا“ کی کیا مراد ہے؟

ج۔ بہت زیادہ محبت۔ امیہ کا قول ہے ”ان تغفر اللهم تغفر جمًّا وآى عبدلك لا الماء“

سو۔ قولہ تعالیٰ غاسق کے معانی بتائیے؟

جے۔ تاریکی (گہرا اندھیرا) زہیر کا قول ہے

ظَلَّتْ تَجُوبٌ يَدَاهَا وَهْيٌ لَا هِيَةَ حَتَّىٰ إِذَا جَنَّحَ الظَّلَامُ وَالْغَسَقُ

سو۔ قولہ تعالیٰ ”فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ“ سے کیا مراد ہے؟

جے۔ نفاق (پھوٹ اور عداوت باہمی) کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا ہے؟ ”اجامل اقبوا ما حياء وقد اراى. صدورهم تغلى على مرضها“

سو۔ قولہ تعالیٰ ”يَعْمَهُونَ“ سے کیا مراد ہے؟

جے۔ کھیل بتاتے اور تذبذب (تردد) میں مبتلا رہتے ہیں۔ چنانچہ عائشہ کہتا ہے ”ارانى قد عمهت وشاب راسى. وهذا للعب شين بالكبير“

سو۔ قولہ تعالیٰ ”إِلَىٰ بَارِئِكُمْ“ سے کیا مراد ہے؟

جے۔ اپنے خالق کی طرف۔ تبع کا قول ہے ”شهدت على احمد انه..... رسول من الله بارى النسم“

سو۔ قولہ تعالیٰ ”لَا رَيْبَ فِيهِ“ سے کیا مراد ہے؟

جے۔ اس میں کوئی شک نہیں۔ ابن الزبیری کہتا ہے ”ليس فى الحق يا امامة ريب..... انهما الريب ما يقول الكذوب“

سو۔ قولہ تعالیٰ ”خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ“ سے کیا مراد ہے؟

جے۔ اُس پر (مہر) چھاپ لگا دی ہے۔ دیکھو عائشہ کہتا ہے۔ ”وصهبا طاف يهوديها..... فابرزها وعليها ختم“

سو۔ قولہ تعالیٰ ”صَفْوَانٍ“ سے کیا مراد ہے؟

جے۔ چکنا پتھر۔ کیا تم نے اوس بن حجر کا یہ قول نہیں سنا ہے ”على ظهر صفوان كان متونه. عللن بدهن يزلق المتزلا“

سو۔ قولہ تعالیٰ ”فِيهَا صِرٌّ“ کے معانی بتائیے؟

جے۔ صِرٌّ بمعنی سردی (ٹھہر)۔ دیکھو نابغہ ذبیانی کہتا ہے ”لا يرمون اذا ما الارض جللها..... صر الشتاء من الامحال كالادم“

سو۔ قولہ تعالیٰ ”تُبَوِّءُ الْمُؤْمِنِينَ“ کے کیا معانی ہیں؟

جے۔ مومنوں کو رہنے کی جگہ دیتا اور ان کو باشند بناتا ہے۔ دیکھو عائشہ کا قول ہے۔ ”وَمَا بَوَّءُ الرَّحْمَنُ بَيْتَكَ مَنْزِلًا..... باجيا وغزى الغنا والمنحرم“

سو۔ قولہ تعالیٰ ”رَبِّيُّونَ“ سے کیا مراد ہے؟

جے۔ بہت سی جماعتیں۔ دیکھو حسان کا قول ”واذا معشر تجافوا عن القصد حملنا عليهم ربيا“

سو۔ قولہ تعالیٰ ”مَحْمَصَةٍ“ سے کیا مراد ہے؟

جے۔ قحط اور تنگسالی۔ عائشہ کا قول ہے

تَبْتَیُونَ فِی الْمَشْتَاءِ مَلَأَىٰ بَطُونُكُمْ وَجَارَاتِکُمْ شَعْبَ یَتَنَ خِمَائِصَا

س۔ قولہ تعالیٰ ”وَلِیَقْتَرِفُوا مَا هُمْ مُقْتَرِفُونَ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ چاہئے کہ جو کچھ وہ کمانا چاہتے ہیں اُسے کمائیں۔ دیکھولبید کا قول ہے ”وَإِنِّی لَآتِ مَاتِیْتَ وَآنِی۔ لَمَّا اقْتَرَفْتَ نَفْسِی عَلَی لِرَاهِبٍ“ (ترجمہ) جو کچھ مجھے کرنا تھا وہ تو میں نے کر لیا لیکن اُس میں شک نہیں کہ میں اپنے نفس کی کمائی سے اپنی حاجت پر خوف کھا رہا ہوں۔

اس مقام پر نافع بن الارزق کے سوالات کا خاتمہ ہو گیا۔ میں نے ان سوالات میں سے دس سے کچھ زائد سوالات بخیاں اُن کے عام طور پر مشہور ہونے کے حذف بھی کر دیئے ہیں اور ان سوالات کو ائمہ فن نے فرداً فرداً مختلف اسنادوں کے ساتھ ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے۔ ابوبکر بن الانباری نے اپنی تالیف کتاب الوقف والا ابتداء میں ان سوالات کا کچھ حصہ روایت کیا ہے۔ وہ کہتا ”حدثنا بشر بن انس۔ ابنانا محمد بن علی بن الحسن ابن شفیق۔ ابنانا ابو صالح هذبة بن مجاهد۔ ابنانا مجاهد بن شجاع۔ ابنانا محمد بن زیاد الیشکری۔ عن میمون بن مهران۔ قال۔ نافع بن الارزق مسجد میں داخل“ اور پھر اُن سوالات کا ذکر کیا ہے اور طبرانی نے اپنی کتاب معجم الکبیر میں بھی ایک حصہ ان سوالات کا روایت کیا ہے۔ طبرانی کی روایت جو بیر کے طریق پر ضحاک بن مزاحم سے ہے اور وہ کہتا ہے ”نافع بن الارزق (مجمع سے نکلا) اور پھر سوالات کو بیان کیا ہے۔“

سنیتسویں نوع

قرآن میں ملک حجاز کی زبان کے سوا دوسری عربی زبانوں کے

کون الفاظ ہیں

اس بارے میں جو اختلاف آ رہا ہے اُس کا بیان سولہویں نوع میں آچکا اور اب اس مقام پر ہم اُس کی مثالیں وارد کرتے ہیں اور ہم نے اس نوع میں ایک مستقل تالیف بھی دیکھی ہے۔

ابوعبید عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے قولہ تعالیٰ ”وَأَنْتُمْ سَامِدُونَ“ کے بارے میں روایت کرتا ہے کہ اس کے معنی ”غناء“ ہیں اور یہ یمن کی زبان کا کلمہ ہے۔ اور ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ یہ کلمہ حمیری زبان کا ہے اسی معنی میں۔

ابوعبیدہ ہی حسن سے راوی ہے کہ اُنہوں نے کہا ”ہمیں“ ”الادائیک“ کے معنی معلوم نہیں تھے کہ کیا ہیں یہاں تک کہ ہمیں ایک یمن کا رہنے والا شخص ملا اور اس نے بتایا کہ اریکہ ملک یمن میں حُجْلَة کو کہتے ہیں۔ جس میں سریر (پلنگ)

ہوتا ہے اور ضحاک کے واسطہ سے قولہ تعالیٰ "وَلَوْ اَلْقَى مَعَاذِيرَهُ" کے معنی "سُتُورہ" (اُس کے پردے) بیان کئے ہیں اور اُس کو یمن کی لغت کا لفظ بتایا ہے۔ ابن ابی حاتم قولہ تعالیٰ "لَا وَزَرَ" کے معنی ضحاک کی روایت سے "لَا حِيلَ" (کوئی چارہ نہیں) بیان کرتا اور اس کو بھی لغت یمن کا لفظ بتاتا ہے۔ اور عکرمہ سے قولہ تعالیٰ "وَزَوْجُنَا هُمْ بِحُورٍ عَيْنٍ" کے معنی یہ بیان کرتا ہے کہ اس طرح کہنا لغت یمن کے محاورات میں سے ہے کیونکہ وہ لوگ کہا کرتے ہیں "زَوْجُنَا فَلَانًا بِفَلَانَةٍ" ہم نے فلاں مرد کی فلاں عورت سے شادی کر دی۔ لیکن امام راغب اصفہانی اپنی کتاب مفردات القرآن میں کہتا ہے کہ قرآن کریم میں "زَوْجُنَا هُمْ حُورًا" ان معنوں میں نہیں آیا جس طرح عرف عام میں کسی مرد کی نسبت کہا جاتا ہے کہ اس کی شادی فلاں عورت سے کر دی گئی اس سے یہ تنبیہ مقصود ہے کہ جنت میں حوروں کے ساتھ یوں نکاح نہ ہوگا جس طرح ہمارے مابین دنیاوی دستور ہے۔ حسن سے قولہ تعالیٰ "لَوْ اَرَدْنَا اَنْ نَّتَّخِذَ لَهَوًا" کے معنوں میں بیان کیا ہے کہ "لہو" یمن کی زبان میں عورت کو کہتے ہیں۔ محمد بن علی سے قولہ تعالیٰ "وَنَادَىٰ نُوحٌ ابْنَهُ" کے معنی یہ بیان کئے ہیں کہ قبیلہ طی کی بول چال میں اس سے "ابن امراتہ" نوح کی بیوی کا بیٹا مراد ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس کی قرأت یوں بھی کی گئی ہے "وَنَادَىٰ نُوحٌ ابْنَهَا" قولہ تعالیٰ "اَعْصِرْ خَمْرًا" کے بارے میں ضحاک سے روایت کی ہے کہ "خمر" اہل عمان کی زبان میں انگور کو کہتے ہیں یعنی اس کے معنی یہ ہیں کہ "میں انگور کو نچوڑتا تھا"۔ ابن عباس سے قول تعالیٰ "اتَّبِعُونِ بَعْلًا" کے معنوں میں روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "بعل" سے "رب" مراد ہے اور یہ اہل یمن کی بول چال ہے اور قتادہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "بغل" بمعنی "رب"۔ از دشنویہ کی زبان ہے۔

ابو بکر بن الانباری نے کتاب الوقف میں ابن عباس سے روایت کی ہے کہ "الْوَزْدُ" ہذیل کی زبان میں بیٹے کے بیٹے (پوتے) کو کہتے ہیں اور اسی کتاب میں کلبی سے یہ روایت کی ہے کہ اہل یمن کی زبان میں مرجان چھوٹے چھوٹے موتیوں کو کہتے ہیں اور کتاب الروعی من خائف مصحف عثمان میں مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "قبیلہ حمیر کی بول چال میں "الصُّوَاغُ" چینی کی چھوٹی (چائے یا قہوہ پینے کی) پیالی کو کہا جاتا ہے" اسی کتاب میں قول تعالیٰ "اَفَلَمْ يَنبَأِ الَّذِينَ آمَنُوا" کی بابت ابی صالح سے روایت کی ہے کہ "اَفَلَمْ يَنبَأِ" بمعنی "لَمْ يَعْلَمُوا" (نہیں جانا) کے آیا ہے اور یہ محاورہ قبیلہ حوازن کی زبان کا ہے اور فراء کلبی کا یہ قول نقل کرتا ہے کہ "نہیں بلکہ یہ لفظ قبیلہ نخع کی بول چال میں اس معنی کے لئے آتا ہے۔"

اور نافع بن الارزق کے مذکورہ سابق سوالات میں بیان ہو چکا ہے کہ ابن عباس نے الفاظ ذیل کی تشریح اور ان کی نسبت دوسری زبانوں کی طرف یوں کی ہے۔ (۱) يَفْتِنُكُمْ تم کو گمراہ کریں حوازن کی بول چال میں۔ (۲) بُورًا: تباہ۔ ہلاک شدہ۔ عمان کی زبان میں۔ (۳) فَتَقَبُّوا: بھاگ نکلے۔ یمن کی زبان میں۔ (۴) لَا يَلْبِسُكُمْ: تم کو ناقص نہ کرے گا۔ تم میں کمی نہ ڈالے گا۔ بنی عیس کی زبان ہے۔ (۵) مُرَاغِمًا: کشادہ چوڑا چکلا۔ ہذیل کی بول چال ہے۔

سعید بن منصور نے اپنے سنن میں قولہ تعالیٰ "سَيَلَّ الْعَرِيمُ" کے بارے میں عمرو بن شرحبیل سے روایت کی ہے کہ اس کے معنی "الْمُسْنَاءُ" خشک سالی کے ہیں۔ اور یہ یمن کی زبان ہے جو میر اپنی تفسیر میں بروایت ابن عباس قولہ تعالیٰ "فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا" کے معانی "مکتوبا" (لکھا گیا) بیان کرتا اور اُس کو حمیری زبان کا لفظ جاتا ہے کیونکہ حمیری قوم کے

لوگ کتاب کو "اسطور" کہتے ہیں۔

اور ابوالقاسم نے اس نوع کے بیان میں جو خاص کتاب تالیف کی ہے وہ اس میں لکھتا ہے۔ قرآن میں جن مختلف عربی قبائل اور ممالک کی زبانوں کے الفاظ آئے ہیں ان کی تفصیل مع تشریح کے حسب ذیل ہے:

کنانہ کی بول چال کے الفاظ: السُّفَهَاءُ: جاہل لوگ۔ خَاسِئِينَ: ذلیل سرنگوں۔ شَطْرُهُ: اس کی جانب۔ لَا خَلَاقَ: بہرہ نہیں ملا۔ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا: تم کو آزاد بنایا۔ قَبِيلًا: ظاہر ظہور (عیاناً) مُفَجِّرِينَ: اگلے لوگ (سابقین) يَغْزُبُ: (الغیب) پوشیدہ رہتا ہے۔ تَرَكَبُوا: (تمیلوا) میل کرو (جھکو) فَجْوَةٌ نَاحِيَةٌ: (ایک کنارہ۔ ایک گوشہ) مَوْتَلًا: ملجاء: (پناہ لینے کی جگہ) مُبْلِسُونَ: اَيْسُونَ: (ناامید ہونے والے) دَحْوَرًا: طَرْدًا: (ہٹکا لے جانے کے طور پر) الْخِرَاصُونَ: (سخت جھوٹے لوگ) اَسْفَارًا: (کتابیں) اُقْتُتُ: (جمع کئے گئے) كُنُودًا: (نعمتوں کی ناشکری کرنے والا)

ہذیل کی بول چال کے الفاظ: الرَّجْزُ: (عذاب) شَرَوْا: (خرید و فروخت کی) غَزَمُوا الطَّلَاقَ: ثابت کر دیا۔ حَقَّقُوا: (طلاق دے دیا) صَلَدًا: (پالک اور بے میل۔ ستھرا) اَنَاءَ اللَّيْلِ: رات کی ساعتیں۔ فَوَرِهِمْ: وَجْهِهِمْ: اپنے قصد سے۔ مَذَرَارًا: لگاتار۔ پے درپے۔ فُرْقَانًا: مَخْرَجًا: (نکلنے کی جگہ) حَوْضٌ: براہِ یغیتہ کیا۔ عَيْلَةً: فاقہ: (سبھوں نے مرنا) وَلِيَجْءَ بِطَانَةٍ: (رازدار۔ ہمراز) اِنْفِرُوا (جنگ کے لئے جاؤ) اَلْيَسَانُحُونَ: (روزے رکھنے والے) اَلْعَنْتُ: اِثْمٌ (گناہ) بِيَدِكَ بَدْرُ عَيْكٍ: (تیری زرہ کے ساتھ) مروی ہے کہ فرعون ایک سنہری زرہ پہنے تھا اور غرق ہونے کے بعد اس کی ناش مع اس زرہ کے جو اس کے جسم پر تھی دریا کے کنارہ پر جا پڑی تھی) غُمَّةٌ: شَبَّهٌ: دُلُوكِ الشَّمْسِ: زوالِ آفتاب۔ شَاكِلَتِهِ: نَاحِيَةٌ: اس کا کنارہ۔ گوشہ۔ رَجْمًا: گمان سے۔ مُلْتَحِدًا: ملجا۔ يَرْجُوا: (خوف کرتا ہے) هَضْمًا: از روئے نقص۔ حَامِدَةً: غبار آلود۔ وَاقِصْدِي مَشِيكٍ: تیزی سے چل۔ اَلْأَجْدَاثُ: قبریں۔ ثَاقِبٌ: چمکدار۔ بِالْهَمِّ: اِنْ كَا حَالٍ۔ تَهْجَعُونَ: سوتے ہیں۔ لِيَتَّيْئُوا: عَذَابٌ: دُسْرُ: کیلیں (لوہے کی میخیں) تَفَاوُثٌ: عَيْبٌ۔ اَرْجَائُهَا: اس کے اطراف اور گوشے۔ اَطْوَارًا: رنگ برنگ۔ بَرْدًا: نیند۔ وَاحِفَةً خَائِفَةً: ڈری ہوئی۔ مَسْغَبَةٌ: گرگی۔ اَلْمَبْدَرُ: فضول خرچ۔ لغتِ حمیر کے الفاظ: تَفْشِيلًا: (دونوں بزدل بنو) عَثَرُ: (مطلع ہوا) سَفَاهَةٌ: (جنون) زَيْلْنَا: ہم نے تیز دی۔ فرق بتایا۔ مَرْجُوًا حقیر۔ کم رو۔ السَّقَايَةُ: لوٹا۔ پانی پینے کا برتن۔ مَسْنُونٌ: بد بودار جس میں سر جانے کی بو آنے لگی ہو۔ اِمَامٌ: کتاب۔ يُنْغَضُونَ: تحریک کرتے ہیں۔ جَنْبَشٌ دیتے ہیں۔ حُسْبَانًا: ٹھنڈک۔ مِّنَ الْكِبَرِ عَتِيًّا: کمزوری لاغری۔ مَأْرَبٌ: حاجتیں۔ خَزْجًا: جَعْلًا: محصول۔ لگان۔ چندہ۔ غَرَامًا: بلاء۔ اَلصَّرْحُ: گھر۔ اَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ: بدترین آواز۔ يَتَرَكُكُمْ: تم کو ناقص کر دے۔ مَدِينَيْنِ: محاسب کئے جانے والے۔ رَابِيَةٌ: سخت۔ وَبَيْلَاهُ شَدِيدٌ: بِجَبَّارٍ: مسلط (صاحب حکومت) مَرَضٌ: زنا۔ اَلْقَطْرُ: تانبا۔ مَحْشُورَةٌ: جمع کی گئی۔ مَعْكُوفٌ: محبوس۔ گرفتار۔

لغتِ جرہم کے الفاظ: قَبَاؤًا: مستوجب ہوئے۔ شِقَاقٍ: گمراہی۔ خَيْرًا: مال۔ كَذَابٌ: اَشْبَاهٌ ملتے جلتے ہوئے۔ تَعُولُوا: تَمِيلُوا: اِحْقَ سے تجاوز کرو۔ يَغْتَوُوا: تَمَتُّعٌ پایا۔ پھل پایا۔ شَرَوْا: برباد کیا۔ اَزَادَلْنَا: ہمارے یہاں کے کہنے۔ عَصِيبٌ: شدید۔ لَفِيفًا: سب کے سب اکٹھا ہو کر۔ مَحْشُورًا: منقطع (الگ تھلگ) حَذَبٌ: جانب۔ اَلْإِحْلَالُ: اَبْرٌ۔ اَلْوَدْقُ: بارش۔ سَزْدَمَةٌ: ٹکڑی۔ گروہ۔ رُبْعٌ: طریق۔ يَنْسَلُونَ: نکلتے ہیں۔ شَوْبًا: مَزْجًا: مرکب۔ باہم آمیز کیا ہوا۔ اَلْحُبْكُ: راستے۔

ازدشنہ کی زبان کے الفاظ۔ لاشیۃ: کوئی وضاحت نہیں۔ العَظْل: جس۔ گرفتاری۔ اُمۃ: سنین۔ صدی۔
 یوسف: کنواں۔ کاظمین: مکروپن (تکلیف میں مبتلا رنجیدہ لوگ) غسلین: سخت اور حد درجہ گرم ابلتا ہوا پانی۔ لَوَاحۃ:
 نہایت سوختہ کردینے والی۔ صفت دوزخ۔ رَفَث: جماع۔ مُقِیتا: صاحب قدرت جو کچھ چاہے وہ کرنے والا۔ بظاہر مِّن
 القول: جھوٹ بات کے ساتھ۔ اَلْوَصِید: گھر کے سامنے کا یا اُس کے اطراف کا صحن یا چھوٹی ہوئی زمین۔ حُقُبًا: ایک زمانہ
 تک۔ اَلْخَرَطُوم: سوئڈ۔ ٹاک۔

شعیم کی زبان کے الفاظ۔ تُسَبِّمُونَ: تم چراتے ہو (اپنے چار پاپوں کو) مَرِیج: نشتر (پراگندہ) صَفَتْ
 مالت: (جھکی) هَلُوْغَا: گھبرا اٹھنے والا۔ شَطَطًا: جھوٹ۔

قیس غیلان کی لغت سے۔ نَخْلۃ: فریضہ (ضروری باتیں واجب الاذا) حَرَج: (تنگی) اَلْخَاسِرُونَ: ضائع
 کرنے والے ہیں۔ تُفَنِّدُونَ: ہنسی اڑاتے ہیں۔ صِیَاصِیْہُمْ: ان کے قلعے پناہ لینے کی جگہیں۔ تُحْبِرُونَ: آرام پاتے
 ہیں۔ رَجِیم: ملعون۔ یَلْتَكُمُ: تم کوناقص بناتا ہے۔

بنو سعد العشیرہ کی لغت سے۔ حَفَدۃ: خادم لوگ۔ کُلُّ: عیال (بوجھ۔ جس کی پرورش و پرداخت کا بار انگیز کرنا پڑے۔
 کندہ کی لغت سے: فِجَاجًا (راستے) بُسَّت (پارہ پارہ ہو جائے) پھٹ کر۔ لَا بَتَّتِین رَج نہ کر (غم نہ کھا)
 عذرہ کی لغت سے۔ اُخْسِنُوا: (نقصان اور گھاٹا اٹھاؤ)

حضر موت کی لغت سے۔ رَبِیُّونَ: نامور لوگ۔ دَمَرْنَا: ہم نے ہلاک کر دیا۔ لُغُوبٌ: جھکن۔ مَنَسَاتِہ: اس کی لاٹھی۔
 غشآن کی لغت سے۔ طَفِیقًا: ان دونوں نے ارادہ کیا۔ تَنِیْس: شدید۔ سِیَئِیْہُمْ: ان کو مجبور کیا۔
 مزینہ کی لغت سے۔ لَا تَغْلُوا: زیادتی نہ کرنا۔

نحم کی لغت سے۔ اَمْلَاق: بھوک۔ وَلَتَعْلَنَ: ان پر ضرور قہر (زبردستی) کرے۔
 جذام کی لغت سے۔ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّیَارِ: گلی کو چوں کو چھان ڈالا۔ ہر جگہ پھیل گئے۔
 بنی حنیفہ کی لغت سے۔ اَلْقُعُود: معاہدے۔ اَلْجِنَاح: ہاتھ۔ اَلرَّهْب: ڈر۔

یمامۃ کی لغت سے۔ حَصْرَت: تنگ ہوئے (سینے)
 سبا کی لغت سے۔ تَمِیلُوا مِیْلًا عَظِیمًا: انہوں نے کھلی کھلی غلطی کی۔ تَبَرَّنَا: ہم نے ہلاک کیا۔
 سلیم کی لغت سے۔ نَكَص: رجوع کیا۔

عمارة کی لغت سے۔ الصَّاعِقۃ: موت۔
 طی کی لغت سے۔ یَنَعِقُ: شور کرتا ہے۔ رَغَدًا: سرسبز و سیر حاصل۔ سَفِیۃ نَفْسَہ: اس نے اپنے نفس کو خسارہ میں
 ڈالا۔ یَسَس: اے انسان۔

خزاعۃ کی لغت سے۔ اَفِیضُوا: چل پڑو۔ چل نکلو۔ اَلْاِفِضَاء: جماع۔
 عمان کی لغت سے۔ خَبَالًا: گمراہی سے۔ نَفَقًا: سرنگ۔ حِیْثُ اَصَاب: جدھر کا ارادہ کیا۔

تمیم کی لغت سے۔ اَمَد: بھول چوک۔ بَغْيَا: حسد کی وجہ سے۔

انمار کی لغت سے۔ طَائِرَة: اس کا اعمال نامہ۔ اَغْطَشَ: تاریک ہوئی رات۔

اشعر یمن کی لغت سے۔ لَاخْتَنِكَنَّ: ضرور جڑ سے کھود پھینکیں گے۔ تَارَة: ایک بار۔ اِشْمَاَزَتْ: اس کی طرف

سے ہٹ گئی اور بھرک کر بھاگی۔

اوس کی لغت سے۔ لَيْئَة: کھجور کا درخت۔

خزرج کی لغت سے۔ يَنْفَضُّوْا: چلے جائیں۔

مدین کی لغت سے۔ فَاْفَرُقْ: بمعنی فیصلہ کر دے۔ چکا دے آیا ہے۔ یہاں تک ابوالقاسم نے جو کچھ ذکر کیا تھا وہ

خلاصہ طور سے بیان ہو چکا ہے۔

ابوبکر الواسطی اپنی کتاب الارشاد فی قراآت العشر میں لکھتا ہے ”قرآن میں پچاس زبانیں موجود ہیں جن کی تفصیل

یہ ہیں: قریش۔ کنانہ۔ ہذیل۔ خشم۔ خزرج۔ اشعر۔ نمیر۔ قیس غیلان۔ جرہم۔ یمن۔ ازدشنوۃ۔ کندہ۔ تمیم۔ حمیر۔

مدین۔ لخم۔ سعد العشرۃ۔ خضر موت۔ سدوس۔ العمالقۃ۔ انمار۔ غسان۔ مذحج۔ خزاعہ۔ غطفان۔ سبا۔ عمان۔ بنو حنیفہ۔

ثعلب۔ طی۔ امر بن صعصعہ۔ اوس۔ مزینہ۔ ثقیف۔ جذام۔ بلی۔ عذرہ۔ هوازن۔ النمر اور الیمانہ کی لغتیں عرب کے

ممالک کی اور ان کے علاوہ دوسرے ملکوں کی زبانوں میں سے اہل فارس۔ اہل روم۔ نبطی۔ اہل حبش۔ بربری۔ سریانی۔

عبرانی اور قبیطی زبانیں ہیں پھر اس کے بعد ابوبکر الواسطی نے ان زبانوں کی مثالیں بیان کی ہیں جن میں سے غالب حصہ

اوپر ابوالقاسم کی بیان کی ہوئی مثالیں ہیں مگر ابوبکر نے ان پر جو کچھ اضافہ کیا ہے وہ حسب ذیل ہے۔

الرَّجْزُ: عذاب۔ قبیلہ بلی کی بول چال میں۔ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ: شیطان کا بھڑکانا ثقیف کی لغت میں اور

الْأَحْقَافُ: بمعنی ریگزار۔ ثعلب کی بول چال میں۔

اور ابن الجوزی کتاب فنون الافان میں بیان کرتے ہیں ”قرآن میں ہمدان کی لغت سے السریحان بمعنی رزق۔

الْعَيْنَا: بمعنی سفید اور عُبْقَرَى چھوٹے سوزنی کے فرش کے معنوں میں آیا ہے۔

بنو نصر بن معاویہ کی لغت سے: الْخَتَارُ: غداد (فریبی) کے معنی آئے ہیں عامر بن صعصعہ کی زبان سے

الْحَفْدَةُ: خَدَم کے معنی میں وارد ہوا ہے۔

ثقیف کی لغت سے۔ عَوَلٌ: میل کرنے اور جھکنے کے معنی میں استعمال ہوا ہے اور

عک کی لغت سے۔ صُورٌ: سینک (نرسنگھا) کے معنوں میں وارد ہوا ہے۔

ابن عبد البر کتاب التہمید میں بیان کرتا ہے ”جس شخص نے کہا ہے کہ قرآن کا نزول قریش کی زبان اور بول چال میں

ہوا۔ اس کے قول کے معنی میرے نزدیک یہ ہیں کہ بیشتر قرآن قریش ہی کی زبان میں نازل ہوا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ

تمام قرأتوں میں زبان قریش کے سوا اور زبان کے الفاظ بھی پائے جاتے ہیں مثلاً تحقیق ہمزہ وغیرہ اور یہ بات ظاہر ہے کہ

قریش کے لوگ ہمزہ کا تلفظ نہیں کرتے تھے۔

اور شیخ جمال الدین بن مالک کا قول ہے ”خداوند کریم نے قرآن کو تھوڑے حصہ کے سوا باقی سب باشندگان حجاز کی

زبان میں نازل فرمایا۔ ہاں اس میں کچھ باتیں بنی تمیم کی لغت کی ہیں جیسے ”مَنْ يُشَاقِ اللَّهَ“ اور ”مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ“ کی مثالوں میں مجزوم حرف کا ادغام کرنا کہ یہ خاص بنی تمیم کی بول چال میں پایا جاتا ہے اور اسی وجہ سے ایسا ادغام بہت کم آیا ہے اور حجاز کی بول چال میں حرف مجزوم کو الگ کر کے پڑھنا رائج ہے۔ اس واسطے وہ بکثرت مقامات پر وارد ہوتا ہے مثلاً ”وَلِيُمْلِلْ يُجَبِّجْكُمْ اللَّهُ. يُمَدِّدْكُمْ. وَاشْدُدْ بِهِ أَزْرَى“ اور ”مَنْ يَحُلُلْ عَلَيْهِ غَضَبِي“ شیخ جمال الدین کہتا ہے ”اور تمام قاریوں نے“ ”الْأَتْبَاعُ الظَّنُّ“ میں ”عین“ کو نصب دینے پر اتفاق رائے کر لیا ہے اور اس کی وجہ یہی ہے کہ اہل حجاز کی زبان میں مستثنیٰ منقطع میں نصب کا ہونا لازمی ہے اور اسی طرح قاریوں نے ”مَا هَذَا بَشَرًا“ کے نصب دینے پر بھی اجماع کر لیا ہے کیونکہ اہل حجاز کی لغت میں حرف ”مَا“ کو عمل دیا جاتا ہے۔ اور زختری نے قولہ تعالیٰ ”قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ“ کے بارے میں کہا ہے کہ یہ استثناء منقطع ہے اور بنی تمیم کی بول چال کے مطابق آیا ہے۔

فائدہ۔ واسطی کہتا ہے ”قرآن میں قریش کی لغت سے تین لفظوں کے سوا اور کوئی غریب لفظ نہیں آیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قریش کا کلام سہل لوچدار اور واضح ہے اور باقی اہل عرب کی بول چال وحشت انگیز اور غریب (دشواری سے سمجھ اور تلفظ میں آنے والی ہے) غرضیکہ قرآن میں یہی تین کلمے غریب ہیں (۱) فَسَيُغَضُّونَ: اس کے معنی سر ہلانے کے ہیں۔ (۲) مُقَيَّنًا: اس کے معنی صاحب قدرت کے ہیں اور (۳) فَشَرِّدْ بِهِمْ: یعنی ان کو سناؤ۔“

اڑتیسویں نوع

قرآن میں عربی زبان کے ماسوا دیگر زبانوں کے

الفاظ کا پایا جانا

میں نے اس بیان میں ایک جداگانہ کتاب لکھی ہے جس کا نام المہذب فیما وقع فی القرآن من المعرب ہے چنانچہ اس مقام پر اسی کتاب کا خلاصہ درج کرتا ہوں اور اس کے فوائد ذیل میں بیان کرتا ہوں۔

قرآن میں معرب الفاظ کے وقوع میں آئمہ کا اختلاف ہے۔ زیادہ تر آئمہ جن میں امام شافعی۔ ابن جریر۔ ابو عبیدہ۔ قاضی ابوبکر اور ابن فارس بھی شریک ہیں۔ اُن کی رائے یہ ہے کہ قرآن میں عربی زبان سے باہر کا کوئی لفظ نہیں واقع ہوا ہے اور وہ اس کی دلیل قولہ تعالیٰ ”قُرْأْنَا غَرَبِيًّا“ اور ”وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُ الْغَيْبِ حُمِي“ وغربہ ”کو قرار دیتے ہیں اور امام شافعی نے تو اس شخص کو نہایت سختی کے ساتھ برا بتایا ہے جو قرآن میں ہمگی زبانوں کے الفاظ آنے کے قائل ہو۔ ابو عبیدہ کہتا ہے ”اس میں کوئی کلام نہیں کہ قرآن عرب کی واضح زبان میں نازل کیا گیا ہے اور اس لئے جو شخص کہے کہ اس میں غیر عربی زبان کے الفاظ بھی ہیں وہ بلاشبہ بڑی بات (سخت اور بڑی بات) کہتا ہے اور جو شخص

لفظ ”کذاب“ کو بطنی زبان کا کلمہ بتاتا ہے وہ بھی سخت بری بات منہ سے نکالتا ہے۔ ابن اوس کا قول ہے ”اگر قرآن میں عربی زبان سے باہر کے بھی کچھ الفاظ ہوتے تو اس سے کسی وہم کرنے والے کو یہ وہم کرنے کا موقع ملتا کہ اہل عرب قرآن کے مثل کلام کہہ سکتے یوں عاجز رہے کہ قرآن میں ایسی زبانیں آئی تھیں جو اہل عرب کو معلوم ہی نہ تھیں۔“ ابن جریر کا قول ہے ”ابن عباسؓ اور دیگر آئمہ سلف نے الفاظ قرآن کی تفسیر کرتے وقت بعض لفظوں کی نسبت جو یہ بیان کیا ہے کہ وہ فارسی۔ حبشی۔ بطنی یا اسی طرح کی اور زبانوں کے الفاظ ہیں تو اس کی توجیہ یہ کی جاسکتی ہے کہ ان الفاظ میں اتفاق سے زبانوں کا تو ارد ہو گیا یعنی ایک ہی معنی کے واسطے اہل عرب۔ اہل فارس اور اہل حبش وغیرہ نے ایک ہی لفظ کے ساتھ تکلم کر لیا۔“ اور ابن جریر کے علاوہ کسی اور شخص کا قول ہے ”نہیں بلکہ وہ الفاظ تو ان خالص اہل عرب کی بول چال میں داخل اور اسی زبان کے تھے جس میں قرآن شریف کا نزول ہوا کیونکہ اہل عرب اپنے سفروں میں دیگر اقوام سے ملتے تھے اور اس وجہ سے ان کی زبان کے بعض الفاظ اہل عرب کی زبان پر چڑھ جاتے تھے پھر ان الفاظ میں سے چند کلمات حروف کی کمی کے ساتھ متغیر کر کے اہل عرب نے ان کو اپنے اشعار اور محاورات میں بھی استعمال کر لیا اور اس طرح پر وہ معرب الفاظ فصیح عربی کلمات کے قائم مقام بن گئے اور ان میں بھی بیان کی صفت (جو عربی زبان کا خاصہ تھی) پیدا ہو گئی پس اسی حد (تعریف) کے لحاظ سے قرآن کا نزول ان کلمات کے ساتھ ہوا۔“ اور دوسرے علماء کا قول ہے کہ ”یہ تمام الفاظ بے آمیزش عربی زبان کے ہیں مگر بات یہ ہے کہ عربی زبان ایک بے حد وسیع زبان ہے اور اس کے متعلق بڑے بڑے جلیل القدر علماء اور زبان دانوں پر جی کچھ اخفاء رہ جانا بعید از قیاس نہیں۔ چنانچہ ابن عباسؓ پر ”فَاطِرٌ“ اور ”فَلَاتِحٌ“ کے معانی پوشیدہ رہ گئے تھے۔ امام شافعیؒ اپنے رسالہ میں لکھتے ہیں ”زبان کا احاطہ نبی کے سوا اور کسی شخص سے نہیں ہو سکتا۔“ ابوالمعالی عزیزی بن عبد الملک کہتا ہے ”ان الفاظ سے عربی زبان میں پائے جانے کی وجہ یہ ہے کہ عربی زبان تمام دنیا کی زبانوں سے بڑھ کر وسیع اور الفاظ کا خزانہ رکھنے میں بے مثل ہے اور ہو سکتا ہے کہ اہل عرب نے ان الفاظ کے وضع کرنے میں دیگر اقوام سے سبقت کی ہو۔“

اور بہت سے دوسرے لوگ (مذکورہ بالا لوگوں کے علاوہ) اس طرح گئے ہیں کہ قرآن شریف میں معرب الفاظ غیر زبانوں کے وارد ہوئے ہیں اور قولہ تعالیٰ ”قُرْآنًا عَرَبِيًّا“ کے استدلال کا جواب یوں دیا ہے کہ تمام قرآن عربی الفاظ سے بھرا ہے اس لئے اس میں محدودے چند غیر زبانوں کے الفاظ کا آ جانا اسے عربی کلام ہونے سے خارج نہیں بنا سکتے۔ ایک فارسی قصیدہ جس میں دو ایک عربی لفظ آئے ہوں فارسی ہی کہلائے گا اور ان چند لفظوں کی وجہ سے عربی قصیدہ نہ ہو جائے گا اور قولہ تعالیٰ ”الْأَنْجَمِي وَعَرَبِيًّا“ کا جواب یہ دیا ہے کہ یہاں (سیاق کلام) طرز گفتگو سے یہ معنی بنتے ہیں کہ ”آیا کلام تو انہی ہے اور اس کا مخاطب عربی ہو؟ اور قرآن میں عجمی زبانوں کے الفاظ آنے پر ان لوگوں نے علمائے نحو کے اس اتفاق سے استدلال کیا ہے کہ وہ ابراہیم کے لفظ کو بوجہ اس کے علم اور عجمہ ہونے کے غیر منصرف قرار دیتے ہیں مگر ان کا یہ استدلال اس طرح پر رد بھی کر دیا جاتا ہے کہ اعلام (خاص لوگوں یا مقاموں کے نام) اختلاف کے محل نہیں ہو سکتے اور غیر اعلام میں کلام کی توجیہ یوں کی جاتی ہے کہ جس وقت اعلام کے وقوع میں اتفاق کر لیا گیا ہو تو اجناس کے واقع ہونے سے کیا امر مانع آ سکتا ہے؟ اور میں نے غیر عربی الفاظ کے کلام الہی میں واقع ہونے کی سب سے قوی دلیل وہ دیکھی ہے جس کو ابن جریرؒ

نے صحیح سند کے ساتھ ابی میسرہ جلیل القدر تابعی سے نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا ”قرآن میں ہر ایک زبان کے الفاظ ہیں“ اور میں اسی قول کو پسند کرتا ہوں پھر ایسا ہی قول سعید بن جبیر اور زوہب بن منبہ سے بھی روایت کیا جاتا ہے اور ان تمام اقوال سے یہ اشارہ نکلتا ہے کہ قرآن میں ان الفاظ کے واقع ہونے کی حکمت اس کا علوم اولین و آخرین پر حاوی اور ہر شے کی پیشینگوئی اور خبر دہی کا جامع ہونا ہے لہذا ضروری تھا کہ اس میں اقسام لغت اور زبانوں کی طرف بھی اشارہ کیا جاتا اور اس طرح پر قرآن کا ہر شے پر محیط ہونا حد کمال کو پہنچا دیا جاتا۔ چنانچہ اسی لحاظ سے قرآن میں تمام دنیا کی زبانوں سے چوٹی کے شیریں ترین بے حد ہلکے اور عرب کے کلام میں بکثرت استعمال ہونے والے چٹکے لئے گئے ہیں نے ابن النقیب کی تصریح بھی اپنے اسی مذکورہ فوق قول کی موید دیکھی چنانچہ وہ کہتا ہے دیگر کتب آسمانی اور منزل من اللہ کتابوں پر قرآن کو ایک یہ خصوصیت حاصل ہے کہ دوسری کتابیں جن قوموں کی زبانوں میں نازل کی گئیں ان کی زبان کے علاوہ کسی دوسری زبان کا اس میں ایک لفظ بھی نہیں آیا مگر قرآن تمام قبائل عرب کی زبان پر شامل ہونے کے علاوہ بہت سے الفاظ۔ رومی۔ فارسی۔ اور حبشی وغیرہ زبانوں کے بھی اپنے اندر موجود رکھتا ہے۔ نیز یہ کتنی زبردست دلیل ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تمام اقوام عالم کی جانب دعوت حق دینے کے لئے بھیجے گئے تھے اور خداوند کریم کا ارشاد ہے ”وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ“ اس واسطے ضروری تھا کہ نبی مبعوث کو جو کتاب دی جائے اس میں ہر ایک قوم کی زبان کے الفاظ موجود ہوں اور اس میں کوئی ہرج نہ تھا کہ ان الفاظ کی اصل خاص اس نبی کی قوم میں بخنبہ ایک ہی رہی ہو۔

اس کے بعد میں نے دیکھا کہ انھونی قرآن میں معرب الفاظ آنے کا ایک اور فائدہ بھی بیان کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے ”اگر کوئی کہے کہ ”اِسْتَبْرَقِ“ عربی زبان کا لفظ نہیں ہے اور غیر عربی لفظ عربی لفظ کے مقابلہ میں فصاحت و بلاغت کی حیثیت سے کم ہوتا ہے۔ تو میں اس کا جواب یوں دیتا ہوں اگر تمام دنیا کے فصیح اور زبان آور لوگ متفرق ہو کر چاہیں کہ اس لفظ کو ہٹا کر اس کی جگہ دوسرا ایسا ہی فصیح و بلیغ لفظ لے آئیں تو میں دعویٰ سے کہہ سکتا ہوں کہ وہ کبھی اپنے اس ارادہ میں کامیاب نہ ہو سکیں گے اس کی دلیل یہ ہے کہ خداوند پاک اپنے بندوں کو طاعت اور فرمانبرداری پر آمادہ بناتے وقت اگر ان کو دل خوش کن وعدوں سے توقع نہ بندھائے اور سخت ترین عذاب کی دھمکیوں سے دھونس دھڑکانہ دے تو پھر خدائے پاک کا یہ جوش دلانا حکمت کی بنا پر نہ ہوگا۔ لہذا فصاحت کا خیال رکھتے ہوئے وعدہ اور وعید کا لانا ضروری ہے۔ اب دیکھنا یہ چاہئے۔ کہ وہ کون سے وعدے ہیں جن کو عقلمند لوگ پسند کرتے ہیں ان کے توقع میں امر و نہی کی تکلیف برداشت کر سکتے ہیں؟ یہ وعدہ چار باتوں میں منحصر ہے: اچھے مکانات، لطیف غذائیں، خوشگوار پینے کی چیزیں۔ اعلیٰ درجہ کے فوق البھڑک اور بیش بہا کپڑے اور پھر حسین اور عصمت مآب عورتیں یا اسی طرح کی دوسری باتوں کا درجہ ہے جو مختلف طبائع کو پسند ہوتی ہیں۔ اسی لئے کہ اچھے اور خوش فضا مکانوں کا ذکر کرنا اور ان کے عطا کرنے کا وعدہ فرمانا فصیح شخص کے خیال میں ایک لازمی امر ہے۔ اگر وہ اس وعدہ کو ترک کر دے تو جس شخص کو عبادت کا حکم دیا جاتا ہے اور اس کے صلہ میں اس سے لطیف غذائیں اور خوشگوار پینے کی چیزیں عطا کرنے کا وعدہ کیا جاتا ہے وہ کہہ سکے گا کہ کھانے پینے کا مزا وہاں مل سکتا ہے جہاں خوشنما عمارت ہو۔ پر فضا باغ ہو۔ ایسا مکان ہو اور اس طرح کی روح پرور ہوائیں چل رہی ہوں۔ ورنہ کسی قید خانہ یا ہو کے مقام میں نعمت الوان کا ملنا اور زہر کا گھونٹ پینا دونوں باتیں برابر ہیں۔ غرضیکہ اسی وجہ سے خداوند کریم نے جنت کا ذکر فرمایا اور

وہاں اچھے اچھے مکانوں اور باغوں کے عطا کرنے کا وعدہ کیا چونکہ یہ بھی مناسب تھا کہ لباس کی قسم سے اعلیٰ درجہ کی چیز کا ذکر کیا جائے اس واسطے دنیا کا بہترین اور سب سے بڑھ کر نفیس کپڑا حریر (ریشمی کپڑا) مذکور ہوا کیونکہ سونے چاندی کا کپڑا بننا نہیں جاتا اور اس کے ماسوا حریر کے علاوہ دوسری قسم کے کپڑوں میں دبازت اور وزن کی کوئی تعریف نہیں تصور ہوتی بلکہ بسا اوقات ہلکے اور باریک کپڑوں کی قیمت موٹے اور وزنی کپڑوں سے زائد قرار دی جاتی ہے مگر حریر میں جس قدر دبازت اور سنگینی پائی جائے اسی قدر وہ بیش بہا اور عمدہ مانا جاتا ہے۔ بدیں وجہ خوش بیان مقرر کا فرض تھا کہ وہ دبیز اور سنگین ریشمی کپڑے کا ذکر کرے تاکہ لوگوں کو شوق دلانے اور امر حق کی طرف بلانے میں کوئی قصور نہ واقع ہو سکتا۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ اس واجب الذکر شے کا بیان یا تو اسی ایک لفظ کے ذریعہ سے ہوگا جو اس کے لئے صریحاً موضوع ہے اور یا کنایہ دوسرے لفظوں میں اس کا بیان کیا جائے گا لیکن اس میں شک نہیں کہ ایک ہی صریح لفظ کے ذریعہ سے اس کا ذکر کرنا بہتر ہے کیونکہ اس میں اختصار کلام کے علاوہ سمجھ میں آنے کا بھی پورا فائدہ حاصل ہو سکتا ہے اور یہ لفظ ”استبرق“ تھا چنانچہ اگر فصیح اس لفظ کو ترک کر کے اس کی جگہ کوئی اور دوسرا لفظ لانے کی آرزو کرتا تو وہ کبھی اس ارادہ میں کامیاب نہ ہو سکتا کیونکہ اس کی جگہ پر قائم ہونے والا یا تو ایک ہی لفظ ہو سکتا ہے اور یا متعدد الفاظ اور کسی عربی شخص کو ”استبرق“ کے معنوں پر دلالت کرنے والا اپنی زبان کا ایک لفظ مل ہی نہیں سکتا اس لئے کہ ریشمی کپڑوں کا استعمال اہل عرب نے فارس والوں سے معلوم کیا خود ان کے ملک میں نہ یہ کپڑا بنتا تھا اور نہ عربی زبان میں دبیز اور غفص پارچہ دیبا کے لئے کوئی نام وضع کیا گیا تھا۔ ہاں انہوں نے اہل عجم کی زبان سے اس کپڑے کا جو نام سنا اسی کے تلفظ کو اپنی زبان کے ڈھنگ پر لا کر اسے استعمال کر لیا اور اس ملک عرب میں کم یاب اور نادر الوجود کپڑے کے لئے خاص لفظ وضع کرنے سے بے پرواہ ہو گئے۔ لیکن اگر اس معنی کو ایک سے زائد دو یا کئی ایک لفظوں کے ساتھ ادا کیا جائے تو اس سے بلاغت میں خلل پڑتا ہے اس لئے کہ جس معنی کو ایک ہی لفظ کے ذریعہ ادا کر سکتا ممکن ہو اس کو خواہ مخواہ دو لفظوں میں بیان کرنا بے کار کی طوالت تھی اور یہ امر بلاغت کے اصول سے خارج ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ بالا دلائل اور بیانات سے ثابت ہو گیا کہ ایک فصیح شخص کے لئے موقع محل پر لفظ استبرق کا بولنا ضروری ہے اور اس کو اس کا قائم مقام دوسرا لفظ مل نہیں سکتا۔ اور اس سے بڑھ کر کیا فصاحت ہو سکتی ہے کہ دوسرا اس کا نظیر لفظ ہی نہ مل سکے؟“

ابو عبیدہ قاسم بن سلام پہلے غیر عربی الفاظ کے قرآن میں آنے کی بابت علماء کا قول اور پھر علمائے عربیت کی ایسی بات کہنے سے ممانعت بیان کر کے کہتا ہے اور میرے نزدیک وہ مذہب درست ہے جس میں دونوں قولوں کی تمامہ تصدیق ہوتی ہے اور وہ مذہب (رائے) یہ ہے: اس میں شک نہیں کہ علماء کے حسب بیان ان الفاظ کی اصل عجمی زبانیں ہیں مگر بات یہ ہوئی کہ ان کلمات کے استعمال کی ضرورت اہل عرب کو بھی پڑی اور انہوں نے ان کلمات کو معرب بنا کر اپنی زبان سے ادا کرنے کے قابل کر لیا۔ پھر عجمی الفاظ کی صورت سے ان کی صورت بھی بدل کر انہیں اپنی زبان کے الفاظ سے مشابہ بنا لیا اور اسی طرح یہ کلمات عربی زبان کے جزو ہو گئے چنانچہ جس وقت قرآن کا نزول ہوا ہے اس وقت یہ الفاظ عربی کلام میں ایسے مل جل گئے تھے کہ ان کا امتیاز کرنا مشکل تھا۔ لہذا اس لحاظ سے جو لوگ ان کو عربی زبان میں شامل بتاتے ہیں وہ بھی اور جو لوگ ان کلمات کو عجمی قرار دیتے ہیں وہ بھی دونوں بجائے خود سچے ہیں۔“ الجواب لقی ابن الجوزی اور بہت سے دیگر علماء بھی

اسی قول کی جانب مائل ہوئے ہیں۔

اور ذیل میں ہم اُن الفاظ کی فہرست بترتیب حروف تہجی درج کرتے ہیں جو قرآن میں غیر عربی زبانوں سے آئے ہیں۔

تفصیل

لفظ

اباریق: ثعلبی اپنی کتاب فقہ الغلت میں اس کو فارسی زبان کا لفظ بیان کرتا ہے۔ جو لیتی کہتا ہے ”ابریق فارسی لفظ ہے اس کے معنی پانی کا راستہ یا ٹھہر ٹھہر کر پانی گرانا۔ ہیں (آب ریز)

آب: بعض علماء کا بیان ہے کہ اہل مغرب کی بول چال میں آب گھاس کو کہتے ہیں اس امر کو شیدہ بیان کرتا ہے۔

أَبْلَعِي: ابن ابی حاتم و ہب بن مہبہ کے واسطہ سے روایت کرتا ہے قولہ تعالیٰ ”أَبْلَعِي مَاءَ كَ“ حبش کی زبان میں اس کے معنی ہیں۔ گھونٹ جا۔ نگل جائے۔ اور ابوالشیخ نے جعفر بن محمد کے طریق پر ان کے باپ محمد سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ہندوستان کی زبان میں اس کے معنی ہیں ”پی جا“۔

أَخْلَدَ: واسطی اپنی کتاب الارشاد میں بیان کرتا ہے ”أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ“ عبرانی زبان میں بمعنی ”ٹیک لگائی“ کے آتا ہے۔

الْأَرَاك: ابن الجوزی نے کتاب فنون الاقنان میں بیان کیا ہے۔ حبش کی زبان میں اس کے معنی تختیوں کے ہیں۔

آزَر: جو لوگ ابراہیم کے باپ یابت کا نام نہیں مانتے ان کے قول پر اسے معرب شمار کیا گیا ہے اور ابن ابی حاتم کہتا ہے۔ ”معتز بن سلیمان کی نسبت ذکر کیا گیا ہے کہ اُس نے کہا ”میں نے اپنے باپ سلیمان کو ”وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ“ یعنی رفع کے ساتھ پڑھتے سنا۔ اس نے کہا مجھ کو یہ بات پہنچی ہے کہ آزَر بمعنی اَغْسَوْج (ٹیرھا) کے آیا ہے اور یہ سخت ترین کلمہ ہے جو ابراہیم نے اپنے باپ سے کہا ”اور بعض علماء کا بیان ہے کہ اس کے معنی عبرانی زبان میں ”اے غلطی کرنے والے“ ہیں۔

أَسْبَاط: ابواللیث نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ یہ لفظ ان لوگوں (بنی اسرائیل) کی لغت میں عربی لفظ قبائل کا قائم مقام ہے۔

إِسْتَبَوَى: ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ یہ ملک عجم میں دبیز ریشمی کپڑے کو کہتے ہیں۔

أَسْفَار: واسطی الارشاد میں بیان کرتا ہے کہ سریانی زبان میں اسفار کتابوں کو کہتے ہیں اور ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”یہ نبطی زبان میں کتابوں کو کہتے ہیں“۔

إِصْرِي: ابوالقاسم کتاب لغات القرآن میں بیان کرتا ہے۔ نبطی زبان میں اس کے معنی ہیں ”میرا عہد“ (قول وقرارداد)

أَكْوَاب: ابن الجوزی بیان کرتا ہے ”یہ نبطی زبان میں کوزوں کو کہتے ہیں“ اور ابن جریر ضحاک سے روایت کرتا ہے کہ اُس نے کہا ”یہ نبطی زبان کا لفظ ہے اور اس کے معنی ہیں بے دستوں کے مٹی کے پختہ کوزے (لوٹے)

ال: ابن جنی کہتا ہے ”لوگوں نے ذکر کیا ہے کہ یہ نبطی زبان میں اللہ تعالیٰ کا نام ہے“۔

الْيَم: ابن الجوزی بیان کرتا ہے کہ ”رتکار کی زبان میں اس کے معنی دکھ دینے والی چیز ہیں“ اور شیدہ کہتا ہے کہ ”عبرانی زبان میں اس کے یہ معنی ہیں“۔

إِنَاء: اہل مغرب کی بول چال میں اس کے معنی ہیں ”اُس کا پک جانا“ یہ بات شیدہ نے ذکر کیا ہے۔ اور ابوالقاسم اس معنی میں اس کو بربری زبان کا لفظ بتاتا اور کہتا ہے کہ اسی زبان سے قولہ تعالیٰ ”حَمِيمٍ آتٍ“ بے حد گرم پانی اور قولہ

تعالیٰ ”غَيْنِ اَنِيَه“ گرمی سے کھولتا ہوا چشمہ بھی آیا ہے۔

اَوَّاهُ: ابوالشیخ ابن حبان نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباس سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”جَشْ کی زبان میں اس کے معنی یقین کرنے والے کے ہیں۔ ابن ابی حاتم نے مجاہد اور عکرمہ سے ایسی ہی روایت کی ہے عمرو بن شریل سے روایت کی ہے کہ جَشْ کی زبان میں اس کے معنی ”رَحْم کرنے والا“ اور الواسطی کا قول ہے ”عبری زبان میں اَوَّاهُ: بمعنی دعا کرنے کے آتا ہے۔

اَوَّابُ: ابن ابی حاتم عمرو بن شریل سے روایت کرتا ہے کہ ”جَشْ کی زبان میں اس کے معنی ”مَسْج“ تسبیح خواں کے آتے ہیں اور ابن جریر نے بھی عمرو سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالیٰ ”اَوَّابِي مَعَهُ“ جَشْ کی زبان میں۔ سَبَّحَی: تسبیح خوانی کر کے معنوں میں آیا ہے۔

الْأُولَى: شیدلہ بیان کرتا ہے ”قولہ تعالیٰ ”الْجَاهِلِيَّةُ الْأُولَى“ سے مراد پچھلی جاہلیت ہے اور قولہ تعالیٰ ”فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ“ سے پہلی ملت (پہلا دین) مراد ہے یہ معنی قبطنی زبان کے ہیں کیونکہ قبطنی لوگ آخرۃ کو اولیٰ اور اولیٰ کو آخرۃ کہتے ہیں اس قول کو زرخشی نے اپنی کتاب البرہان میں بیان کیا ہے۔

بَطَانُهَا: شیدلہ کہتا ہے ”قولہ تعالیٰ ”بَطَانُهَا مِنْ اسْتَبْرَقِ“ یعنی اس کے اوپری ابرے۔ قبطنی زبان میں۔ یہ بھی زرخشی نے بیان کیا ہے۔

بَعِيرٌ: فریابی مجاہد سے قولہ تعالیٰ ”كَيْلَ بَعِيرٍ“ کے معنوں میں روایت کرتا ہے کہ اس سے ”ایک بار خر کا پیاناہ مراد ہے اور مقاتل سے مروی ہے کہ عبرانی زبان میں بعیر ہر ایسے جانور کو کہتے ہیں جس سے بار برداری کا کام لیا جاتا ہو۔

بَيْعٌ: الجوالیقی کتاب العرب میں بیان کرتا ہے ”بَيْعَةٌ اور كَنْيَسَةٌ ان دونوں لفظوں کو بعض علماء نے فارسی کے معرب الفاظ بیان کیا ہے۔

تَنُورٌ: جوالیقی۔ اور ثعالبی دونوں نے اس کو فارسی زبان کا لفظ اور معرب بتایا ہے۔

تَتَبِيرًا: ابن ابی حاتم نے قولہ تعالیٰ ”وَلْيَتَّبِعُوا مَا عَلَّمُوا تَتَبِيرًا“ کے معانی میں سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ ”نبطنی زبان میں اس کے معنی ہیں اُس کو ہلاک کیا“۔

تَحْتٌ: ابوالقاسم۔ لغات القرآن میں بیان کرتا ہے قولہ تعالیٰ ”فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا“ میں تَحْتِهَا سے بَطْنِهَا مراد ہے یعنی اس کے پیٹ میں سے اور یہ نبطنی زبان کا لفظ ہے۔ کرمانی اپنی کتاب العجائب میں بھی مورخ سے اسی طرح روایت کرتا ہے۔

الْجَبْتُ: ابن ابی حاتم ابن عباس سے روایت کرتا ہے ”جَبْتُ“ جَشْ کی زبان میں شیطان کو کہتے ہیں۔ عبد بن حمید نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ ”جَشْ کی زبان میں جبت بمعنی شیطان آیا ہے۔

جَهَنَّمَ: اور ابن جریر نے سعید بن جبیر سے اس کے معنی جَشْ کی زبان ہی میں ساحر (جادوگر) بیان کئے ہیں۔ بقول بعض عجمی بعضوں کے نزدیک فارسی اور چند لوگوں کے نزدیک عبرانی زبان کا لفظ ہے۔ اس کی اصل کُھَنَام بتائی جاتی ہے۔

حُورَم: ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ ”حبشی زبان میں وَحُورَم بمعنی وَجِب (واجب کیا گیا) آیا ہے۔
حَصْبُ: ابن ابی حاتم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالیٰ ”حَصْبُ جَهَنَّمَ“ میں حصب کے معنی لکڑی (ایندھن) کے آئے ہیں۔ زنگی زبان میں۔“

حِطَّة: کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں ”ٹھیک اور درست بات کہو“ اور یہ معنی انہی (بنی اسرائیل) کی زبان میں آتے ہیں۔

حَوَارِیُّون: ابن ابی حاتم نے صحاک سے روایت کی ہے ”نبطی زبان میں اس کے معنی غسل دینے والے (مردہ شو) لوگ ہیں اور اس کی اصل ”ہواری“ تھی۔

حُوب: نافع بن الارزق کے سوالات میں ابن عباسؓ نے اس کا معنی ”اثم“ (گناہ) بتانا اور اس کا حبش کی زبان میں آنا بیان ہو چکا ہے۔

وَارِسْتُ: اس کے معنی یہودیوں کی زبان میں باہم مل کر پڑھنے کے ہیں۔

ذُرَى: حبش کی زبان میں اس کے معنی ہیں چمکدار۔ اس کو شیدلہ اور ابوالقاسم نے بیان کیا ہے۔

دِینَار: جو الیقی وغیرہ نے اس کو فارسی بیان کیا ہے۔

رَاعِنَا: ابو نعیم نے دلائل النبوة میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ یہ (راعنا) یہودیوں کی زبان میں گالی ہے۔

رَبَانِیُّون: جو الیقی کا بیان ہے۔ ابو عبیدہ نے کہا ”اہل عرب ربانین کے معنی نہیں جانتے اور اس کو صرف علماء اور فقہہ لوگوں نے سمجھا ہے۔ میرے نزدیک یہ کلمہ عربی زبان کا نہیں بلکہ عبرانی یا سریانی زبانوں کا ہے اور ابوالقاسم نے اس کے سریانی زبان کا لفظ ہونے پر وثوق کیا ہے۔

رَبِیُّون: ابو حاتم احمد بن حمدان اللغوی کتاب الزبانیہ میں بیان کیا ہے کہ یہ لفظ سریانی زبان کا ہے۔

الرَّحْمَن: مبرد۔ اور ثعلب کے خیال میں یہ لفظ عبرانی زبان کا اور اس کی اصل خائے مجہمہ کے ساتھ ہے۔

الرَّش: کرمانی کی کتاب العجائب میں اس کو نجی لفظ اور اس کے معنی ”کنواں“ بتائے گئے ہیں (چاہ)

الرَّقِیم: شیدلہ کہتا ہے ”بیان کیا گیا ہے کہ یہ رومی زبان میں لوح (تختی) کو کہتے ہیں اور ابوالقاسم کہتا ہے کہ یہ رومی زبان

ہی میں بمعنی ”کتاب“ آتا ہے اور الواسطی اسی زبان میں ”دواة“ کے معنی میں آنا بیان کرتا ہے۔

زَمْنَا: ابن الجوزی نے کتاب فنون الافغان میں اس لفظ کو معرب شمار کیا ہے اور الواسطی کا بیان ہے کہ یہ عبرانی زبان میں

دونوں لبوں کو جنبش دینے کے معنوں میں آیا ہے۔

رَهْوَا: ابوالقاسم قولی تعالیٰ ”وَتَرْكُ الْبَحْرِ رَهْوَا“ کے معنوں میں بیان کرتا ہے کہ اس کے معنی نبطی زبان میں ساکن اور

بغیر جوش و خروش کا دریا ہیں اور الواسطی کہتا ہے کہ سریانی میں اس کے معنی ساکن دریا کے ہیں۔

الرُّوم: جو الیقی کا قول ہے ”یہ انجی لفظ اور انسانوں کی ایک قوم (رومی) کا نام ہے۔

زَنْجَبِيل: جو الیقی اور ثعلابی دونوں نے اس کو فارسی زبان کا لفظ بیان کیا ہے۔

السَّجَل: ابن مردویہ ابی الجوزاء کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کرتا ہے ”السَّجَل“ حبش کی زبان میں مرد کے معنی رکھتا

ہے اور ابن جنی کتاب محتسب میں ذکر کرتا ہے کہ ”حبش کی زبان میں اس کے معنی کتاب کے ہیں“۔ اور بہت سے

لوگ اس کو فارسی لفظ اور معرب بتاتے ہیں۔

سَجِيل: فریابی نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”جیل فارسی میں اس ڈھیلے کو کہتے ہیں جس کا اگلا سرا پتھر اور پچھلا حصہ مٹی ہو (کنکریا کھنگڑ)“

سَجِين: ابو حاتم نے کتاب الزیۃ میں بیان کیا ہے کہ یہ لفظ عربی زبان کا نہیں بلکہ کسی اور زبان کا ہے۔

سَرَادِق: الجوالیقی کہتا ہے ”یہ فارسی زبان کا معرب لفظ ہے اس کی اصل ”سراور“ یعنی دہلیز تھی“ کسی دوسرے عالم کا قول ہے ”درست یہ ہے کہ سرادق فارسی زبان میں سرپردہ یعنی گھر کے آگے پڑے ہوئے پردہ کو کہتے ہیں۔

سَرَى: ابن ابی حاتم مجاہد سے راوی ہے کہ قولہ تعالیٰ ”سَرِیًّا“ سریانی زبان میں نہر کو کہتے ہیں۔ سعید بن جبیر اس کو نبطی زبان کا لفظ بتاتے ہیں شیدلہ کہتا ہے کہ نہیں بلکہ یونانی زبان میں اس کے معنی نہر کے ہیں۔

سَفَرَة: ابن ابی حاتم نے ابن جریج کے طریق پر ابن عباس سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالیٰ ”بِأَيْدِي سَفَرَةٍ“ میں اس لفظ کے معنی پڑھنے والے کے ہیں نبطی زبان میں۔

سَقَر: الجوالیقی اس کو عجمی لفظ بیان کرتا ہے۔

سُجَّدًا: الواسطی قولہ تعالیٰ ”وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا“ کے معنوں میں کہتا ہے ”یعنی سر جھکائے ہوئے“۔ سریانی زبان میں یا سر چھپائے ہوئے۔

سَكْرًا: ابن مردویہ عوفی کے طریق پر ابن عباس سے روایت کرتا ہے کہ ”یہ حبش کی زبان میں سر کہہ کو کہتے ہیں۔

سَلْسَبِيل: الجوالیقی بیان کرتا ہے کہ یہ لفظ عجمی ہے۔

سَنَا: اس کو صرف حافظ ابن حجر نے اپنی عجمی نظم میں شمار کر لیا ہے اور ان کے سوا کسی دوسرے عالم کا یہ قول نہیں آیا۔

سُنْدُس: الجوالیقی کہتا ہے ”سندس فارسی میں باریک ریشمی کپڑے کو کہتے ہیں“۔ الیث کا قول ہے کہ ”اہل زبان اور مفسر لوگوں نے اس کے معرب لفظ ہونے میں کوئی اختلاف نہیں کیا ہے“ شیدلہ اس کو ہندی زبان کا لفظ بتاتا ہے۔

سَيِّدَهَا: قولہ تعالیٰ ”وَالْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ“ کی تفسیر میں الواسطی کہتا ہے کہ یہ قبطی زبان میں بمعنی ”اُس کے شوہر“ کے آیا ہے ابو عمرو کا قول ہے کہ میں عربی زبان میں اس کو محاورہ نہیں پاتا۔

سَيِّئِينَ: ابن ابی حاتم اور ابن جریر دونوں عکرمہ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا ”سینین“ حبش کی زبان میں بمعنی خوبصورت کے آتا ہے۔

سَيَاء: ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”نبطی زبان میں سیناء ”خوبصورت“ کے معنی رکھتا ہے۔

شَطْرًا: ابن ابی حاتم نے قولہ تعالیٰ ”شَطْرًا... الْمَسْجِدِ“ کے معنی میں رفیع سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”اس کی جانب حبش کی زبان میں“۔

شَهْر: الجوالیقی کہتا ہے ”بعض اہل لغت نے اس کو سریانی زبان کا لفظ بتایا ہے۔

الصِّرَاط: انقاش اور ابن الجوزی نے بیان کیا ہے کہ یہ رومی زبان میں بمعنی راستہ کے آیا ہے اور پھر میں نے ابی حاتم کی کتاب الزیۃ میں بھی یہی بات لکھی دیکھی۔

صُرْهَن: قولہ تعالیٰ ”فَصُرْهَن“ کے معنوں میں ابن جریر نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ یہ نبطی زبان کا لفظ ہے اور اس کے معنی ہیں کہ ”پس اُس کو شق کر ڈال۔ (جدا کر دے) اور ایسی ہی روایت ضحاک سے بھی آئی ہے اور ابن المنذر

نے وہب بن منبہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”دنیا کی کوئی زبان ایسی نہیں جس کے الفاظ قرآن میں نہ آئے ہوں۔“ کسی نے اس سے سوال کیا ”اس میں رومی زبان کا کوئی لفظ ہے؟“ وہب نے جواب دیا ”فَصْرُهُنَّ“ خدا فرماتا ہے کہ ان کو پارہ پارہ کر ڈال۔ (قَطَّعْنَهُنَّ)

صَلَوَاتُ: الجوالیقی کہتا ہے ”یہ عبرانی زبان میں یہودیوں کے کنیسوں کو کہا جاتا ہے اور اس کی اصل ”صَلُوتَا“ ہے اور اسی طرح پراہن ابی حاتم نے ضحاک سے بھی روایت کی ہے۔

طہ: حاکم نے مستدرک میں عکرمہ کے طریق پراہن عباسؓ سے قولہ تعالیٰ ”طہ“ کے معنوں میں روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”یہ لفظ حبش کی زبان میں ایسا ہے جیسے عربی میں تم ”یا مُحَمَّد“ کہتے ہو۔“ ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر کے طریق پراہن عباسؓ ہی سے روایت کی ہے کہ ”طہ“ نہطی زبان کا لفظ ہے ”عکرمہ سے روایت کی ہے کہ ”طہ بمعنی شخص“ حبشی زبان میں بولا جاتا ہے سعید بن جبیر سے مروی ہے کہ طہ بمعنی اے شخص! نہطی زبان میں آتا ہے۔

الطَّاعُوْتُ: حبشی زبان میں کاہن (مذہبی پیشوا۔ بت پرستوں کا گرو) کو کہتے ہیں۔
طَفِقًا: بعض علماء کا بیان ہے کہ رومی زبان میں اس کے معنی ہیں ان دونوں نے ارادہ کیا۔ یہ بات شیدلہ نے بیان کی ہے۔

طوبی: ابن ابی حاتم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ طوبی حبش کی زبان میں جنت کا نام ہے ابوالشیخ نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ وہ اس کو ہندی زبان کا لفظ اسی معنوں میں بتاتے تھے۔

طُوْر: فریابی نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ ”طور سریانی زبان میں پہاڑ کو کہتے ہیں“ اور ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ یہ معنی اس لفظ کے نہطی زبان میں ہیں۔

طوی: کرمانی اپنی کتاب العجائب میں بیان کرتا ہے ”یہ لفظ معرب ہے۔ (اس کے معنی ہیں رات کے وقت اور کہا گیا ہے کہ یہ عبرانی زبان میں بمعنی مزد کے آیا ہے۔

عَبْدَت: قولہ تعالیٰ ”عَبْدَتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ“ کے معنوں میں ابوالقاسم نے بیان کیا ہے کہ اس کے معنی قَتْلَتْ: (تو نے قتل کیا) ہیں اور یہ نہطی زبان کا لفظ ہے۔

عَدْن: ابن جریر نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کعبؓ سے قولہ تعالیٰ ”جَنَّاتُ عَدْنٍ“ کے معنی دریافت کئے تو کعبؓ نے کہا ”انگور کی ٹٹیوں اور انگور کے خوشوں کے باغ سریانی زبان میں“ جو ہر کی تفسیر میں آیا ہے کہ نہیں رومی زبان میں اس کے یہ معنی ہیں۔

الْعَرَم: ابن ابی حاتم نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ ”ملک حبش میں عرم ان بندوں کو کہتے ہیں جو بارش کا پانی پہاڑ کی گھاٹیوں میں روکنے کے لئے بنائے جاتے ہیں اور پھر ان کے پیچھے پانی جمع ہو کر آبشار کی طرح گرتا اور بالائی زمینوں کو سیراب کرتا ہے۔

عَسَاق: الجوالیقی اور الواسطی دونوں کا قول ہے کہ یہ سرحد بودار پانی کو کہتے ہیں۔ تپ کی زبان کا لفظ ہے۔ اور ابن جریر نے

عبداللہ بن جریدہ سے روایت کی ہے کہ غساق کے معنی ہیں بد بودار اور یہ طحاریہ میں ہے۔ (؟)

غَبَضٌ: ابوالقاسم کا قول ہے۔ حبش کی زبان میں بمعنی کم کر دیا گیا کے آتا ہے۔

فِرْدَوْس: ابن ابی حاتم نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ فردوس رومی زبان میں باغ کو کہتے ہیں اور السدی سے مروی ہے کہ نبطی زبان میں انگور کی ٹٹیوں کو کہتے ہیں اور اس کی اصل ”فِرْدَاسَا“ تھی۔

فُوم: الواسطی کہتا ہے ”یہ عبرانی زبان میں گہوں کو کہتے ہیں۔

قَرَّاطِيس: الجوالیقی کہتا ہے ”کہا جاتا ہے کہ قرطاس کی اصل عربی زبان میں نہیں بلکہ اس سے باہر کی ہے۔

قِسْط: ابن ابی حاتم نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ قسط رومی زبان میں بمعنی ”عدل“ آتا ہے۔

قِسْطَاس: فریابی نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ قسطاس رومی زبان میں عدل کو کہتے ہیں ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ قسطاس رومی زبان میں ترازو کو کہتے ہیں۔

قَسُورَة: ابن جریر نے ابن عباس کی روایت سے بیان کیا ہے کہ حبش کی زبان میں شیر کو کہتے ہیں۔

قِطْنَا: ابوالقاسم کہتا ہے ”نبطی زبان میں اس کے معنی ہیں ”ہمارا نوشتہ (اعمال نامہ)“

قُفْل: الجوالیقی ذکر کرتا ہے۔ بعض علماء اس کو فارسی سے معرب بتاتے ہیں۔

قُمْل: الواسطی کہتا ہے۔ یہ عبرانی زبان میں اور سریانی میں بھی ”جوں“ کو کہتے ہیں۔ ابو عمرو کا قول ہے مجھ کو اس لفظ کا پتا کسی عربی قبیلہ کی زبان میں نہیں ملا بے شک یہ فارسی معرب لفظ ہے۔

قُطَار: ثعلابی نے کتاب فقہ اللغة میں ذکر کیا ہے کہ رومی زبان میں قطار بارہ ہزار اوقیہ کے معادل وزن کو کہتے ہیں اور خلیل کا بیان ہے ”لوگوں کا قول ہے کہ سریانی زبان میں ایک نیل کی کھال بھر کر سونے یا چاندی کو قطار کہتے ہیں۔“

بعض علماء کا بیان ہے کہ یہ بربر والوں کی زبان میں ایک ہزار مثقال کے برابر ہے ابن قتیبہ کہتا ہے ”کہا گیا ہے کہ قطار آٹھ ہزار مثقال کے معادل وزن کو کہتے ہیں۔ اہل افریقہ کی زبان میں۔

قُيُوم: الواسطی کہتا ہے ”سریانی زبان میں قیوم اس کو کہتے ہیں جو سوتے نہیں۔

كَافُور: الجوالیقی اور دیگر لوگوں نے اس کو فارسی کا معرب بتاتا ہے۔

كَفَر: ابن الجوزی کہتا ہے ”كَفَرُ غَنًا“ نبطی زبان میں اس کے معنی ہیں ہماری خطاؤں کو محو کر دے (مٹا دے) اور ابن ابی حاتم نے ابی عمران الجونی سے روایت کی ہے کہ اس نے قولہ تعالیٰ كَفَرُ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ کے معنی میں بیان کیا کہ عبرانی زبان میں اس سے یہ مراد ہے کہ ان کی خطاؤں کو محو کر دیا۔

كَفْلَيْن: ابن ابی حاتم نے ابی موسیٰ اشعری سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”حبش کی زبان میں كَفْلَيْن بمعنی ضَعْفَيْن دو چنر آتا ہے۔

كَنْز: الجوالیقی اس کو فارسی کا معرب لفظ بتاتا ہے۔

کُورَتْ: ابن جریر سعید بن جبیر سے راوی ہے کہ انہوں نے کہا کُورَتْ بمعنی غُورَتْ (غائب کیا گیا) فارسی میں آتا ہے۔
لینۃ: الواسطی کی کتاب الارشاد میں اس کے معنی کھجور کا درخت لکھے ہیں۔ لکھی کہتا ہے کہ میں نے اس لفظ کو یثرب کے
یہودیوں کے سوا کسی اور عربی قبیلہ کی زبان سے نہیں سنا۔

مُتَّكَا: ابن ابی حاتم سلمۃ بن تمام الشقری سے راوی ہے کہ اس نے کہا ”مُتَّكَا حبش کی زبان میں ترنج کو کہتے ہیں۔
مَجُوس: الجوالیقی کہتا ہے کہ یہ عجمی لفظ ہے۔

مَرْجَان: جوالیقی نے بعض اہل لغت کے قول سے نقل کیا ہے کہ یہ لفظ عجمی ہے۔

مِسْك: ثعلبی نے اس کو فارسی زبان کا لفظ بیان کیا ہے۔

مِشْكَة: ابن ابی حاتم نے مجاہد سے روایت کی ہے۔ مجاہد نے کہا ”حبش کی زبان میں مِشْكَة چھوٹے سے طاق یا سوراخ کو
کہتے ہیں جو دیوار میں چراغ رکھنے کے لئے بنادیا جاتا ہے۔

مَقَالِيد: فریابی نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”مقالید۔ فارسی میں کنجیوں کو کہتے ہیں ابن درید اور جوالیقی کا
قول ہے ”اقلید اور مقلید دونوں فارسی کے معرب لفظ کنجی کے معنوں میں ہیں۔

مَرْقُوم: الواسطی کا قول ہے ”مرقوم بمعنی مکتوب (لکھی ہوئی) عبرانی زبان میں آتا ہے۔

مُزْجَاة: الواسطی کہتا ہے ”تھوڑی چیز فارسی زبان یا بقول بعض قبلی زبان میں۔

مَلَكُوت: ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے قولہ تعالیٰ ”مَلَكُوت“ کے بارے میں روایت کی ہے کہ ”یہ فرشتہ کو کہتے ہیں مگر نبطی زبان
میں فرشتہ کو ملکوت ہی کہا جاتا ہے۔“ اسی بات کو ابوالشیخ نے ابن عباسؓ سے بھی روایت کیا ہے اور الواسطی نے
کتاب الارشاد میں لکھا ہے کہ ”ملکوت نبطی زبان میں فرشتے کو کہتے ہیں۔

مِصَاص: ابوالقاسم کا قول ہے ”نبطی زبان میں اس کے معنی ہیں بھاگنا۔

مِنْسَاة: ابن جریر نے السدی سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”حبش کی زبان میں منساۃ عصا (لاٹھی) کو کہتے ہیں۔“

مُنْفَطِر: ابن جریر نے قولہ تعالیٰ ”السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ“ کے معنی میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے ”حبش کی زبان میں اس
کے معنی ”اُس میں بھرے ہوئے“ کے ہیں۔

مَهْل: کہا گیا ہے کہ اہل مغرب کی زبان میں اس کے معنی ”تیل کی گاد“ (تپجھٹ) ہیں۔ اس قول کو شیدلہ نے بیان کیا
ہے اور ابوالقاسم یہ معنی بربری زبان میں بتاتا ہے۔

نَاشِئَة: حاکم نے اپنے مستدرک میں ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”نَاشِئَة اللَّیْلِ“ حبش کی زبان میں قیام
اللیل۔ (رات کے وقت عبادت کرنے) کو کہتے ہیں بیہقی نے ابن عباسؓ سے بھی یہی معنی روایت کئے ہیں۔

ن: کرمانی اپنی کتاب العجائب میں ضحاک سے راوی ہے کہ ”یہ فارسی زبان کا لفظ ہے۔ اس کی اصل اُنون تھی جس کے معنی
ہیں ”جو تم چاہو سو کرو“۔

هَذَا: کہا گیا ہے کہ عبرانی زبان میں اس کے معنی ہیں ”ہم نے تو بہ کی“ اس بات کو شیدلہ اور دیگر لوگوں نے بیان کیا

ہے۔

ہُوْدُ: جو الیٰقی کہتا ہے ”یہ عجی لفظ اور یہود سے مراد ہے۔

ہُوْن: ابن ابی حاتم نے میمون بن مہران سے قولہ تعالیٰ ”یَمْشُوْنَ عَلٰی الْاَرْضِ هَوْنًا“ کے معنوں میں روایت کی ہے۔ اس نے کہا ”سریانی زبان میں اس کے معنی ہیں ”حکماء“ اور ضحاک سے بھی ایسی ہی روایت کی ہے اور ابی عمران الجونی سے مروی ہے کہ یہ معنی عبرانی زبان میں ہیں۔

هَيْثُ لَكَ: ابن ابی حاتم نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”قبلی زبان میں هَيْثُ لَكَ بمعنی هَلَمْ لَكَ: (تیرے لئے ہے۔ آ جا) آتا ہے۔ الحسن کہتے ہیں کہ یہ معنی اس طرح پر سریانی زبان میں آتے ہیں۔ اس کو ابن جریر نے روایت کیا ہے۔ عکرمہ کا قول ہے کہ یہ حورانی زبان میں یوں آتا ہے اس کی روایت ابوالشیخ نے کی ہے اور ابو زید الانصاری کا قول ہے ”یہ محاورہ عبرانی زبان کا ہے اور اس کی اصل هَيْتَلَجْ تھی یعنی ”تَعَالٰه“ (اس کے اوپر آ)۔

وَرَاءُ: کہا گیا ہے کہ نبطی زبان میں اس کے معنی ہیں ”سامنے“ (امام) یہ بات شیدلہ نے بیان کی ہے اور ابوالقاسم نے بھی جو الیٰقی نے اس کو بھی غیر عربی بتانے پر کفایت کی ہے۔

وَرْدَةٌ: جو الیٰقی نے اس کو بھی غیر عربی لفظ بتایا ہے۔

وَزْرُ: ابوالقاسم کہتا ہے ”یہ نبطی زبان میں پہاڑ اور بجاء (جائے پناہ) کو کہتے ہیں۔

يَا قُوْتُ: جو الیٰقی ثعالبی اور بہت سے دیگر لوگوں نے اس کو فارسی بتایا ہے۔

يَحْوَرُ: ابن ابی حاتم نے داؤد بن ہند سے قولہ تعالیٰ ”ظَنَّ اَنْ لَّنْ يَسْحُوْرُ“ کے معنوں میں روایت کی ہے۔ اس نے کہا ”جہش کی زبان میں اس کے معنی ہیں ”يُوْرَجْعُ“ (لوٹ آئے گا) اور ایسی ہی روایت عکرمہ سے بھی کی ہے۔ پھر ابن عباس سے بھی یہی معنی بتانا اب سے پہلے نافع بن الارزق کے سوالات میں بیان ہو چکا ہے۔

يَسْ: ابن مردویہ نے قولہ تعالیٰ ”يَسْ“ کے معنی میں ابن عباس سے روایت کی ہے ”جہش کی زبان میں ”يَا اِنْسَانُ“ اور ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے ”يَسْ“ جہش کی زبان میں بمعنی ”يَا رَجُلُ“ (اے مرد) آتا ہے۔ ابن الجوزی کہتا ہے ”جہش کی زبان میں اس کے معنی ہیں کہ ”غل مچاتے ہیں“۔

يُصْهَرُ: شیدلہ ذکر کرتا ہے ”اہل مغرب کی زبان میں اس کے معنی ہیں ”پختہ ہوتا ہے“۔

الْيَمُ: ابن قتیبہ کہتا ہے ”سریانی زبان میں دریا کو کہتے ہیں۔ ابن الجوزی بتاتا ہے ”عبرانی زبان میں دریا کو کہتے ہیں۔ شیدلہ کہتا ہے کہ ”قبلی زبان میں“۔

الْيَهُودُ: الجوا لیقی کا قول ہے غیر عربی زبان کا لفظ اور معرب ہے۔ یہود یہود بن یعقوب کی جانب منسوب ہیں اس لئے ذال کو مہملہ (د) بنا کر اس کی تعریب کر لی گئی۔

قرآن شریف میں جس قدر معرب الفاظ ہیں وہ یہ ہیں جن کو میں سخت جانفشانی اور سالہا سال کی دماغ سوزی کے

بعد تلاش اور تحقیق کر پایا۔ میری اس کتاب سے قبل یہ سب الفاظ کسی کتاب میں ایک جا کر کے بیان نہیں ہوئے تھے۔ ایسے الفاظ میں سے (۲۷) لفظوں کو قاضی تاج الدین ابن السبکی نے چند اشعار میں نظم کیا تھا پھر اُن پر حافظ ابوالفضل ابن حجر نے چند اور اشعار بڑھائے جن میں چوبیس نئے لفظ نظم کئے تھے اور آخر میں جس قدر ان دونوں صاحبوں سے ترک ہو گئے تھے۔ میں نے اُن کو بھی نظم کر کے انہی ابیات سے شامل کر دیا۔ میرے منظومہ الفاظ ساٹھ سے چند زائد ہیں اس وقت سب الفاظ مل کر ایک سو سے زائد ہو گئے ہیں۔

ابن السبکی کہتا ہے

روم. وطوبی. وسجیل. و. کافور
استبرق. صلوت. سندس. طور
ق. ثم. دینار. القسطاس. مشهور
ویوت. کفلین. مذکور. و. مسطور
فیما حکى ابن درید منه. تنور

السلسیل. و. طة. کورث. بیع
والزنجیل. و. مشکاة. سراق. مع
کذا. قراطیس. ربانیهم. وغسًا
کذاک. قسورة. و. الیم. ناشئة
له مقالید. فردوس. یعد. کذا

ابن حجر کہتا ہے

السری. والاب. ثم. الجبت. مذکور
وارست. یصهر. منه فهو. مصهور
و. اوبی معه. و. الطاغوت. مسطور
ثم. الرقیم. مناص. والسنا. النور

وزدت. حرم. و. مهل. والسجل. کذا
وقطننا. و. اناء. ثم. متکنا
و. هیئت. والسكر. الاواء. مع. حصب
صرهن. اصری. وغیض الماء. مع. وزر

اور میں کہتا ہوں

ت. ثم. سینین. القنطار. مشهور
جان. الیم. مع. القنطار. مذکور
و. الارانک. والاکواب. ماثور
هون. یصدون. و. المنساة. مسطور
ریون. کنسز. وسجین. وتبیر.
آل. ومن تحتها. عبت. والصور
جاة. و. سیدها. القیوم. موفور
و. سجدا. ثم. ریون. تکثیر
عدن. و. منطر. الاسباط. مذکور
مانات من عدداه لفاظ محصور
والآخرة. المعانی الضد مقصور

وزدت. یس. والرحمن. مع. ملک
ثم. الصراط. و. ذری. یحود. و. مر.
و. راعنا. طفقا. هذنا. ابلی. و. وراء
هوذ. و. قسط. و. کفر. رمزه. سقر
شهر. مجوس. و. اقبال. یهود. حوا
بعیر. آزر. حوب. وزدة. عرم
و. لينة. قومها. رهو. و. اخلد. منز
و. قنل. ثم. اسفار. عنی. کتا
و. حطة. وطوی. والرّس. نون. کذا
سک. اباریق یاقوت رود و افهنا
وبعضهم عدلاولى. مع. بطائنها.

انتالیسویں نوع

وجوہ اور نظائر

اس نوع میں قدیم تصنیف مقاتل بن سلیمان کی ہے متاخرین میں سے ابن الجوزی، ابن الدامغانی، ابوالحسنین، محمد بن عبدالصمد المصری اور ابن فارس وغیرہ کئی ایک دیگر علماء کی تصانیف موجود ہیں۔ وجوہ وہ مشترک لفظ جو کئی ایک معنوں میں استعمال ہوتا ہے مثلاً لفظ ”أُمَّة“ اور میں نے اس فن میں ایک جداگانہ کتاب تالیف کی ہے جس کا نام ”معتزک القرآن فسی مشترک القرآن“ رکھا ہے نظائر باہم موافقت رکھنے والے مترادف اور ہم معنی الفاظ کو کہا جاتا ہے۔ کہا گیا ہے کہ نظائر لفظ میں اور وجوہ معانی میں پائے جاتے ہیں مگر یہ قول ضعیف ہے اس لئے کہ اگر یہ صحیح مانا جاتا تو وجوہ اور نظائر سب مشترک الفاظ ہی میں پائے جاتے۔ حالانکہ یہ بات نہیں کیونکہ مذکورہ بالا علمائے فن نے اپنی کتابوں میں ایک ہی معنی کے لفظ کو بہت سی جگہوں میں ذکر کیا ہے اور وجوہ کو ایک قسم کے لفظوں کی نوع قرار دیا ہے تو نظائر کو دوسرے الفاظ کی نوع بتایا ہے اسی کے ساتھ بعض علماء نے اس بات کو قرآن کا ایک معجزہ بھی بیان کیا ہے کہ اُس کا ایک ایک کلمہ نہیں یا اس سے زائد اور کم وجوہ پر پھرتا ہے اور یہ بات انسان کے کلام میں پائی نہیں جاتی۔

مقاتل نے اپنی کتاب کے آغاز میں یہ مرفوع حدیث ذکر کی ہے ”کوئی شخص اُس وقت تک پورا فقیہ نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ قرآن کی بہت سی وجوہ پر نظر نہ رکھتا ہو“۔ میں کہتا ہوں اس حدیث کو ابن سعد وغیرہ نے بھی موقوفاً ابی الدرداء سے روایت کیا ہے اور اُن کے لفظ یہ ہیں ”لَا يَفْقَهُ الرَّجُلُ كُلَّ الْفَقْهِ“ اور بعض علماء نے اس حدیث کا یہ مطلب بیان کیا ہے کہ وہ شخص ایک لفظ کو متعدد معنوں کا متحمل دیکھے اور اُن سب معنوں کو اُس لفظ پر وارد کرے مگر اس صورت میں کہ وہ معانی باہم متضاد (ایک دوسرے کے خلاف) نہ ہوں اور اُن معانی میں سے صرف ایک ہی معنی پر کمی کر کے نہ رہ جائے چند دوسرے علماء نے یہ اشارہ کیا ہے کہ اس حدیث کی مراد اشارات باطنی کا بھی استعمال کرنا ہے نہ یہ کہ صرف ظاہری تفسیر پر اقتصار کر دیا جائے اس حدیث کو ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں حماد بن زید کے طریق پر ایوب سے بواسطہ ابی قلابہ اور ابی قلابہ نے ابی الدرداء سے روایت کیا ہے کہ ابی الدرداء نے کہا ”اَنْكَ لَنْ تَفْقَهُ كُلَّ الْفَقْهِ حَتَّى تَرَى الْقُرْآنَ وَجُوهًا“ حماد کہتا ہے۔ یہ سن کر میں نے ایوب (راوی) سے کہا ”کیا تمہارے خیال میں اُن کا قول ”حَتَّى تَرَى الْقُرْآنَ وَجُوهًا“ یہ معنی رکھتا ہے کہ تم قرآن کے وجوہ خیال میں آتے ہوئے اُن پر اقدام کرنے (قدم بڑھانے) سے خوف کھاؤ؟“۔

۱۔ کوئی شخص اُس وقت تک پوری طرح فقیہ نہیں ہو سکتا۔

۲۔ تو ہرگز پورا فقیہ نہ ہو سکے گا جب تک قرآن کی بکثرت وجوہ کو نہ دیکھے۔

ایوب نے جواب دیا ”ہاں۔ یہی۔ یہی۔“ یعنی یہی مدعا میں نے سمجھا ہے۔

اور ابن سعد نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ”علی بن ابی طالبؓ نے ابن عباسؓ کو فرقہ خوارج کی طرف مباحث کرنے کی غرض سے ارسال کرتے ہوئے اُن سے کہا ”تم خوارج کے پاس جا کر اُن سے مباحثہ کرنا مگر خبردار قرآن سے دلیل نہ لانا کیونکہ وہ بہت سے وجوہ رکھتا ہے البتہ سنت کو دلیل میں پیش کرنا“ اور پھر دوسری وجہ پر یہ روایت کی ہے کہ ابن عباسؓ نے علیؓ کی بات سن کر کہا ”امیر المؤمنین! میں خوارج کی نسبت سے کتاب اللہ کا بہت اچھا عالم ہوں۔ کلام الہی ہمارے گھروں میں نازل ہوا (اور ہم سے بڑھ کر اُس کا سمجھنے والا کون ہے) علیؓ نے فرمایا ”تم یہ سچ کہتے ہو لیکن قرآن ”جمال ذو وجوہ“ ہے تم ایک بات کہو گے وہ دوسری بات کہیں گے (یعنی تم ایک لفظ کے جو معنی بیان کرو گے اسی لفظ کے وہ لوگ دوسرے معنی لگائیں گے) مگر تم اُن سے مباحثہ کرنے میں حدیث نبویؐ کو دلیل بنانا کیونکہ اُس سے انہیں بچنے کا موقع نہ ملے گا“ چنانچہ ابن عباسؓ خوارج کے پاس گئے اور احادیث سے استدلال کر کے انہیں قائل بنا دیا اور بند کر دیا۔

اور اس نوع کی مثالوں میں سے چند عیون (خاص الفاظ) یہ ہیں۔

کتنی شکلوں سے آتا ہے

لفظ

الْهُدَى: یہ لفظ سترہ وجوہ پر آتا ہے۔ (۱) بمعنی ثبات۔ اهدنا الصراط المستقیم۔ (۲) بمعنی بیان: اولئک علی ہدی من ربہم (۳) بمعنی دین۔ ان الہدی ہدی اللہ (۴) ایمان۔ ویزید اللہ الذین اہتدوا ہدی (۵) دعاء۔ وَلِکُلِّ قَوْمٍ هَادٍ + وَجَعَلْنَا هُمْ اِئِمَّةً يَهْتَدُونَ بِاَمْرِنا (۶) رسولوں اور کتابوں کے معنوں میں: فَاِمَّا يَاتِيَنَّكُمْ مِّنْیَ هُدًی (۷) معرفت: وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ (۸) نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے معنی میں: اِنَّ الذِّیْنَ یُکْتُمُونَ مَا اَنْزَلْنَا مِنْ الْبَیِّنَاتِ وَالْهُدٰی (۹) وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدٰی (۱۰) توراۃ: وَلَقَدْ اَتٰنَا مُوسٰی الْهُدٰی (۱۱) استرجاع۔ واولئک ہم المہتدون (۱۲) حجت۔ لا یہدی القوم الظالمین۔ قولہ تعالیٰ ”اَلَمْ تَرَ اِلٰی الَّذِیْ حَاجَّ اِبْرٰهٖمَ فِیْ رَبِّہٖ“ کے بعد۔ یعنی خدا اُن کو کوئی حجت نہیں سمجھاتا۔ (۱۳) توحید۔ ان تتبع الہدی معک (۱۴) سنت۔ فبہدائہم اقتدہ: اِنَّا عَلٰی اَثَارِهِمْ مَّهْتَدُونَ (۱۵) اصلاح: اِنَّ اللّٰہَ لَا یَهْدِیْ کَیْدَ الْخٰثِلِیْنَ (۱۶) الہام۔ اعطٰی کلّ شئ خلقہ ثُمَّ هَدٰی: یعنی اُس کو زندگی بسر کرنے کا طریقہ بذریعہ الہام بتایا۔ (۱۷) توبہ۔ اِنَّا هَدٰنَا اِلَیْکَ (۱۸) ارشاد۔ ان یہدنی سَوَاءَ السَّبیل (مثالوں کی تعداد میں ایک وجہ زائد ہے اور آغاز میں صرف سترہ وجوہ لکھی گئی ہیں یہ اصل کتاب کی پابندی ہے۔ مترجم)

السُّوء: یہ حسب ذیل وجوہ پر آتا ہے۔ (۱) سختی: یَسُوْمُوْنَکُمْ سُوءَ الْعَذَابِ (۲) کو نچیں کاٹنا: وَلَا تَمْسُوْہَا بِسُوءٍ (۳) زنا: مَا جَزَاءُ مَنْ اَرَادَ بِاَهْلَکِ سُوءًا: اَوْ مَا کَانَ اَبُوْکَ اِمْرًا (۴) برص: بَیضَاءُ مِنْ غَیْرِ سُوءٍ (۵) عذاب: اِنَّ الْخِذْیَ الْیَوْمَ وَالسُّوءَ (۶) شرک: مَا کُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ (۷) شتم: لَا یُحِبُّ اللّٰہُ الْجَہْرَ بِالسُّوءِ اور السُّنْتَهُم بِالسُّوءِ (۸) گناہ: یَعْمَلُوْنَ السُّوءَ بِجَہَالَةٍ (۹) بمعنی بیس: وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ (۱۰) رنج و

آفت: ویکشف السوء اور مامسنی السوء: (۱۱) قتل اور شکست: لم یمسسہم سوء.

الصلوة: یہ بھی کئی وجوہ پر آتا ہے۔ (۱) نماز: بخجگانہ یقیمون الصلوة (۲) نماز عصر: تحسبونہما من بعد الصلوة۔ (۳) نماز جمعہ: اذا نودی للصلوة۔ (۴) نماز جنازہ: ولا تصل علی احدینہم۔ (۵) دعا: وصل علیہم۔ (۶) دین: صلوتک تأمرک۔ (۷) قراءت: ولا تجہر بصلوتک۔ (۸) رحمت اور استغفار: ان اللہ وملائکتہ یصلون علی النبی۔ (۹) نماز کی جگہیں: وصلوات ومساجد۔ لا تقربوا الصلوة۔

الرحمة: (۱) اسلام: یختص برحمته من یشاء۔ (۲) ایمان: واتانی رحمة من عنده۔ (۳) جنت: ففی رحمة اللہ ہم فیہا خالدون۔ (۴) بارش: نشرًا بین یدی رحمته۔ (۵) نعمت: لولا فضل اللہ علیکم ورحمته۔ (۷) نبوت: أم عندہم خزائن رحمة ربک + اہم یقسمون رحمة ربک۔ (۷) قرآن: قل بفضل اللہ وبرحمته۔ (۸) رزق: خزائن رحمة ربی۔ (۹) نذر اور فتح: ان لرادبکم سوءا او اراد بکم رحمة۔ (۱۰) عافیت: او ارادنی برحمة۔ (۱۱) مودت: رافة ورحمة۔ (۱۲) کشاکش: تخفیف من ربکم ورحمة۔ (۱۳) مغفرت: کتب علی نفسه الرحمة۔ (۱۴) عصمت: لا عاصم الیوم من امر اللہ الا من رحم۔

القضاء: (۱) فراغ: فاذا قضیت مناسککم۔ (۲) حکم: اذا قضی امرا۔ (۳) اجل: فمنہم من قضی نجاة۔ (۴) فصل: لقضی الامر بینی وبینکم۔ (۵) گذر جانا: لیقضی اللہ امرا کان مفعولاً۔ (۶) ہلاک: لقضی الیہم اجلہم۔ (۷) وجوب: قضی الامر۔ (۸) ابرام: فی نفس یعقوب قضاہا۔ (۹) آگاہ کرنا: وقضینا الی بنی اسرائیل۔ (۱۰) وصیت: وقضی ربک ألا تعبدوا الا ایاہ۔ (۱۱) موت: فقضی علیہ۔ (۱۲) نزول: فلما قضینا علیہ الموت۔ (۱۳) خلق (آفرینش): فقضاہن سبع سموات۔ (۱۴) فعل: کلاً لما یقض ما امرہ: یعنی حقاً یفعل (ضروری کرے گا)۔ (۱۵) عہد: اذ قضینا الی موسی الامر۔

فتنة: (۱) شرک: والفتنة اشد من القتل: حتی لا تكون فتنة۔ (۲) گمراہ بنانا: ابتغاء الفتنة۔ (۳) قتل: ان یفتنکم الذین کفروا۔ (۴) صد (رکاوٹ و روگردانی) واحذرہم ان یفتنوک۔ (۵) گمراہی: ومن یرد اللہ فتنة۔ (۶) معذرت: ثم لم تکن فتنتہم۔ (۷) قضاء: ان ہی الا فتنتک۔ (۸) اثم: الا فی الفتنة سقطوا۔ (۹) مرض: یفتنون فی کل عام۔ (۱۰) عبرت: لا تجعلنا فتنة۔ (۱۱) عقوبت: ان تصیبہم فتنة۔ (۱۲) اختیار: ولقد فتنا الذین من قبلہم۔ (۱۳) عذاب: جعل فتنة الناس کعذاب اللہ۔ (۱۴) جلانا: یوم ہم علی النار یفتنون۔ (۱۵) جنون: بایکم المفتون۔

الروح: (۱) حکم: وروح منه۔ (۲) وحی: ینزل الملائکة بالروح۔ (۳) قرآن: او حینا الیک روحاً من امرنا۔ (۴) رحمت: وایدہم بروح منه۔ (۵) (حیات) فروح وریحان: (۶) جبریل: فارسلنا الیہا روحنا + نزل بہ الروح الامین۔ (۷) ایک بہت بڑا فرشتہ: یوم یقوم الروح۔ (۸) فرشتوں کی ایک فوج: تسول الملائکة

وَالرُّوحُ فِيهَا. (۹) اور بدن کی روح (جان) وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ.

الذِّكْرُ: (۱) زبان کا ذکر: فَادْكُرِ اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ. (۲) قلب کا ذکر: ذكروا لله فاستغفروا لذنوبهم. (۳) حفظ: وَذَكُرُوا مَا فِيهِ. (۴) طاعت و جزاء: فَادْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ. (۵) نماز پنجگانہ: فَادْكُرُوا اللَّهَ. (۶) پند و نصیحت کرنا: فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ. وَذَكَّرَ فَإِنَّ الذِّكْرَى. (۷) بیان: أَوْعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ. (۸) بات کرنا: وَادْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ. اے حدیث بحالی (اُس سے میرا حال کہنا بر سبیل تذکرہ) (۹) قرآن: وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي. مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ. (۱۰) توراۃ: فَاسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ. (۱۱) خبر سنا: تَلُّوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا. (۱۲) شرف: وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَك. (۱۳) عیب: اِهْذِا الَّذِي يَذْكُرُ إِلَهُتَكُمْ. (۱۴) لوح محفوظ: مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ. (۱۵) ثناء: وَذَكَرَ اللَّهُ كَثِيرًا. (۱۶) وحی: فَالتَّالِيَاتِ ذِكْرًا. (۱۷) رسول: ذَكَرُوا رَسُولًا. (۱۸) نماز: وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ. (۱۹) نماز جمعہ: فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ. (۲۰) نماز عصر: عَنْ ذِكْرِ رَبِّي.

الدُّعَاءُ: (۱) عبادت: وَلَا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ. (۲) استعانت: وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ. (۳) سوال: ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ. (۴) قول: دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَنَكَ اللَّهُمَّ. (۵) نداء: يَوْمَ يَدْعُوكُمْ. (۶) تسمیہ: لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا.

الْأَحْصَانُ: (۱) پاکدامنی: وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ. (۲) شادی کرنا: فَإِذَا أُحْصِنَ. (۳) عورت و مرد کا آزاد ہونا: نِصْفَ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ.

فصل

ابن الفارس کتاب الافراد میں لکھتا ہے ”قرآن شریف میں تمام مقامات پر لفظ اَسْفَرَج اور کُرْجھنے کے معنی میں آیا ہے مگر ایک مقام ”فَلَمَّا اَسْفُونَا“ میں اس کے معنی ہیں ”پھر جب ہم کو اُنہوں نے غصہ دلایا“ جہاں کہیں بروج کا ذکر آہوا ہے اُس سے ستاروں کے برج مراد ہیں مگر ”وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشِيدَةٍ“ میں بروج کے معنی مستحکم اور عظیم الشان محلوں کے ہیں۔ بر اور بحر کا عموماً دریا اور خشکی کے معنوں میں استعمال ہوا ہے مگر ”ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ“ میں اُن سے صحرا اور آبادیاں مقصود ہیں ہر موقع پر لفظ ”نَجَس“ سے نقص (کی) مراد ہے لیکن ”بِشْمَنِ بَخْسِ“ میں اس سے حرام قیمت مراد ہے۔ بَعْل کا لفظ عام طور پر شوہر کے معنوں میں آیا ہے مگر ”اتَدْعُونَ بَعْلًا“ میں کہ یہ ایک بت کا نام ہے۔ بُكُمْ کے لفظ سے ہر جگہ وہ گونگا پن مقصود ہے جو ایمان کی بات کہنے میں عارض ہو۔ مگر سورۃ اسراء میں ”عَمِيَا وَبُكْمًا وَضُمًّا“ اور سورۃ النحل میں ”اَحْذَهُمَا اَبْنُكُمْ“ یہ دو مقام ایسے ہیں جہاں بُکم سے مراد مطلقاً گویائی کی قدرت نہ رکھنا مراد ہے۔ جثیثا کا لفظ جہاں کہیں آیا ہے اُس کے معنی جنمیعاً (سب کے سب) لئے گئے ہیں لیکن ”وَتَهْرِي كُلُّ اُمَّةٍ جَانِيَةً“ کی مثال میں اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ قومیں اپنے گھٹنوں کے بل زمین پر بیٹھی ہیں۔ حَسْبَان کا لفظ ہر ایک موقع پر تعداد کے معنوں میں

آیا ہے مگر سورۃ الکہف میں "حُسْبَانًا مِنَ السَّمَاءِ" کہ ایک مقام پر وہ عذاب آسمانی کے معنی میں آیا ہے۔ جَسْرَہ عموماً ندامت (پشیمانی) کے معنی میں آیا ہے مگر "لِيُعْجَلَ اللَّهُ ذَلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ" کہ اس جگہ اس کے معنی ہیں رنج کھانا اور کڑھنا۔ دَخَض کے معنی ہر جگہ باطل کے آئے ہیں مگر "فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ" میں اس کے معنی ہیں "قرعہ میں نکلے ہوئے" یعنی ان کے نام سے چٹھی اٹھی۔ رَجَز کے معنی ہر مقام پر عذاب کے ہیں مگر "وَالرُّجْزَ فَاهُجُرًا" میں اس کے معنی بت کے ہیں۔ رَيْب کے معنی عموماً شک کے آئے ہیں مگر "رَيْبُ الْمُنُونِ" میں حوادثِ زمانہ مراد ہیں۔ رَجَم کے معنی ہر جگہ قتل کے ہیں مگر "لَا رُجْمُكَ" میں یہ معنی ہیں کہ "میں ضرور تجھ کو گالی دوں گا" اور "رَجْمًا بِالْغَيْبِ" کی مثال میں اس کے معنی ہیں "ظن" یعنی غیب کا گمان اور جس جس مقام پر زور کا لفظ آیا ہے اس سے جھوٹ بولنا شرک کے ساتھ مراد ہے۔ باستثنائے "مَنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا" کے۔ اس لئے کہ یہاں صرف جھوٹ بات مراد ہے اور شرک کی اس میں آمیزش نہیں۔ زَكَاةً کا لفظ ہر موقع پر بمعنی مال (صدقہ) کے آیا ہے مگر "حَنَانًا مِنَ لَدُنَّا وَزَكَاةً" میں اس کے معنی ہیں پاکیزگی (طہرہ) زُبْع ہر موقع پر بمعنی مائل ہونے اور جھکنے کے آیا ہے مگر "وَإِذَا زَاغَتْ الْأَبْصَارُ" کی مثال میں اس کے معنی ہیں "آنکھوں کو پھیلا کر دیکھنا۔ سُخْرٍ اس کے مشتقات ہر جگہ ہنسی اڑانے کے معنی میں آئے ہیں مگر ایک مقام سورۃ الزخرف میں "سُخْرِيًّا" کا لفظ "تسخیر اور استخدام" سے ماخوذ ہے۔ یعنی اس کے معنی قابو میں رکھنے اور خدمت لینے کے ہیں۔ سکینۃ کا لفظ قرآن میں ہر جگہ اطمینان پانے کے معنی میں آیا ہے مگر "طَالُوتُ" کے حالات میں جس "سکینۃ" کا ذکر ہوا ہے وہ ایک چیز تھیں بلی کے سر کی طرح اور اس کے دو بازو بھی تھے۔ سَعِيرٌ عموماً آگ اور اس کی سوزش کے معنی میں آیا ہے مگر "فسی ضلّالٍ وَسُعِيرٌ" کی مثال میں کہ یہاں سختی اور تکلیف کے معنی میں شیطان سے ہر جگہ ابلیس اور اس کی فوج (چیلے) مراد ہیں مگر "وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ" میں یہ مراد نہیں بلکہ کفار کے بھائی بند اور دوست مراد ہیں۔ مقتول لوگوں کے ذکر کے ساتھ آنے کے علاوہ اور جن مقامات پر شہید کا لفظ قرآن میں آیا ہے اس سے لوگوں کے معاملات میں گواہی دینے والا شخص مراد ہے مگر "وَإِذْ غَوَّاهُمْ شُهَدَاءُكُمْ" کی مثال میں یہ مراد ہے کہ اپنے شریک لوگوں کو بلاؤ۔ أَصْحَابُ النَّارِ سے ہر جگہ دوزخی لوگ مراد ہیں مگر "وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً" میں دوزخ کے محافظ فرشتے مراد ہیں۔ صَلَوةً کا لفظ عموماً عبادت اور رحمت کے معنی دیتا ہے مگر "وَصَلَّوْا وَمَسَاجِدُ" کہ اس سے مقامات عبادت مقصود ہیں۔ لفظ صُمْ (بہراپن) ہر جگہ ایمان کی بات اور خاص کر قرآن کے سننے سے بہرے ہونے کی بابت آیا ہے مگر سورۃ اسراء میں اس سے واقعی اور مطلقاً بہراپن مراد ہے۔ عَذَابُ کا لفظ ہر موقع پر سزا دینے اور عذاب کرنے کے لئے آیا ہے مگر "وَلَيْشُهِدَ عَذَابُهُمَا" میں اس کے معنی مار پٹنے کے ہیں۔ قَبُولُ ہر جگہ طاعت و فرمانبرداری کے معنی میں آیا ہے لیکن "كُلُّ لَّهُ قَانُونٌ" میں اس سے مراد ہے کہ "وہ لوگ اقرار کرنے والے ہیں"۔ كُنْز کا لفظ ہر موقع پر مال کے معنی میں آیا ہے لیکن جو لفظ کنز سورۃ الکہف میں آیا ہے اس کے معنی ہیں ایک علم کا صحیفہ (کتاب) قرآن میں جس جس موقع پر مصباح کا لفظ آیا ہے اس کے معنی ستارہ کے ہیں مگر سورۃ النور میں چراغ کے معنی میں وارد ہوا ہے۔ نِكَاح کے لفظ سے عموماً تعلقاتِ زن و شوہر اور شادی مراد ہیں مگر "حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ" میں سن تمیز کو پہنچنا مقصود ہے۔ نِسَاء کا لفظ ہر جگہ خبر کے معنی دیتا ہے مگر "فَعُمِيتْ عَلَيْهِمْ"

الْأَنْبَاءُ" میں اس سے دلیلیں نہ سوجھنا مراد ہے۔ وَرُوْدُ ہر موقع پر داخل ہونے کے معنی میں آیا ہے مگر "وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ" میں یہ مراد ہے کہ اُس چشمہ پر هجوم کیا لیکن اُس میں داخل نہیں ہوا۔ قرآن میں جہاں جہاں "لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا" وارد ہوا ہے اُس سے یہ مقصود ہے کہ خداوند کریم عمل میں کسی شخص کو اس کی قوت سے زیادہ مکلف نہیں بناتا مگر طلاق کے بارے میں اس جملہ کے لانے سے عورت کا روٹی کپڑا مراد لیا گیا ہے۔ یٰٰنَسْ کا لفظ ہر جگہ نا اُمیدی کے معنی دیتا ہے مگر سورۃ رعد میں جو لفظ "یٰٰنَسْ" آیا ہے وہ علم سے ہے یعنی اس کے معنی ہیں کیا معلوم نہیں کیا؟ اور قرآن میں صبر کا حکم ہر جگہ قابلِ تعریف باتوں پر دیا گیا ہے مگر دو جگہوں میں اس کے خلاف ہیں۔ اَوَّلُ "لَوْلَا اَنْ صَبَرْنَا عَلَيْهَا" میں اور دوم "وَاصْبِرُوا عَلَى الْهَيْكَلِ" میں۔ ابن الفارس نے یہیں تک ذکر کیا ہے اور اس کے علاوہ کسی اور شخص نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے "قرآن میں صوم کا ذکر جہاں کہیں بھی آیا ہے اُس سے عبادت کا روزہ مراد ہے مگر "نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا" میں خدا سے چپ رہنے کا عہد کرنا مراد ہے۔ ظلمات اور نور کا جہاں کہیں بھی ذکر ہوا ہے اس سے کفر و ایمان ہی مراد ہے مگر سورۃ انعام کے آغاز میں رات کی تاریکی اور دن کی روشنی مراد لی گئی ہے جہاں کہیں انفاق (خرچ کرنے) کا حکم آیا ہے اُس سے صدقہ دینا مراد ہے مگر "فَاتُوا الَّذِينَ ذَهَبَتْ اَزْوَاجُهُمْ مِثْلَ مَا اَنْفَقُوا" میں مہر دینا مقصود ہے۔ الدانی کہتا ہے "قرآن میں جہاں کہیں حُضُوْر کا لفظ آیا ہے وہ بالعموم حرفِ ضاد کے ساتھ مشابہہ کے معنی میں آیا ہے مگر ایک جگہ حرفِ طاء کے ساتھ بمعنی "منع" (روکنے اور باز رکھنے) کے وارد ہوا ہے یعنی قولہ تعالیٰ "كَهَشِيمِ الْمُخْتَطِرِ" میں "ابن خابویہ کہتا ہے "قرآن میں بعد بمعنی قبل حرفِ ایک جگہ آیا ہے "وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ" مغلطائے کتاب المیسر میں بیان کرتا ہے "اور ہم نے ایک دوسرا مقام بھی پایا ہے۔ وہ قولہ تعالیٰ "وَالْاَرْضُ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا" ہے۔ ابو موسیٰ کتاب المغیث میں بیان کرتا ہے "یہاں پر بعد کے معنی قبل کے ہیں اس لئے کہ خداوند تعالیٰ نے زمین کو دو دنوں میں پیدا فرمایا پھر وہ آسمان کی خلقت پر متوجہ ہوا۔ چنانچہ اس اعتبار سے زمین کی آفرینش خلقت آسمان سے قبل ہوئی ہے۔"

میں کہتا ہوں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ صحابہؓ اور تابعین نے بھی اس نوع میں کچھ باتیں فرمائی ہیں چنانچہ امام احمد نے اپنے مسند میں اور ابن ابی حاتم وغیرہ نے موراج کے طریق پر بواسطہ ابی الہشیم۔ ابی سعید الخدریؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "قرآن کا ہر ایک حرف جس میں قنوت کا ذکر ہو اُس سے طاعت (عبادت) مراد ہے۔" اس حدیث کے اسناد نہایت اچھے ہیں اور ابن حبان اس کی تصحیح کرتا ہے۔ ابن ابی حاتم عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے راوی ہے۔ "ابن عباسؓ نے کہا "قرآن میں جہاں کہیں اَلِیْم کا لفظ آیا ہے اس کے معنی دُکھ دینے والا ہیں" علی بن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ "ہر چیز جو قرآن میں لفظ قتل کے ساتھ آئی ہے وہ لعنت (کے معنی میں) ہے" ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ "کتاب اللہ میں جہاں کہیں لفظ "رَجَزَ" آیا ہے اُس سے عذاب ہی مراد ہے" فریابی کہتا ہے "حد ثاقیس۔ عن عمار الذہبی۔ عن سعید بن جبیر اور سعید بن جبیر نے ابن عباسؓ سے روایت کی کہ انہوں نے کہا "قرآن میں ہر ایک تسبیح سے نماز اور ہر ایک سلطان سے حجت مراد ہے" یعنی جہاں یہ الفاظ آئیں اُن کے یہی معنی لئے جائیں گے۔ ابن ابی حاتم عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کرتا ہے کہ "قرآن میں جہاں کہیں

دین کا لفظ آیا ہے اُس کے معنی حساب کے ہیں۔ ابن الانباری نے کتاب الوقف والابتداء میں السدی کے طریق پر بواسطہ ابی مالک ابن عباس سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”قرآن میں ہر ایک رُیْب شک کے معنی میں آیا ہے مگر ایک جگہ والطور میں ”رُیْب الْمَنُون“ حادثات کے معنی میں وارد ہوا ہے“ ابن ابی حاتم وغیرہ ابی بن کعب سے روایت کرتے ہیں انہوں نے کہا ”قرآن میں جہاں کہیں لفظ رِیَاح آیا ہے اُس سے رحمت اور جس جگہ لفظ رِیَح وارد ہوا ہے اُس سے عذاب مراد ہے“ اور ضحاک سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن میں خداوند کریم نے جس موقع پر بھی ”کاسین“ کا ذکر فرمایا ہے اُس سے شراب ہی مراد لی ہے۔ پھر اسی راوی سے روایت کی ہے ”ہر ایک شے جس کو قرآن میں فَاطُوْ کے لفظ سے ذکر کیا گیا ہے وہ بمعنی ”خالق“ کے آئی ہے“ اور سعید بن جبیر سے روایت کی ہے ”قرآن میں جو چیز اَفْک کے لفظ سے بیان ہوئی ہے اُس کے معنی ہیں غلط بیانی۔ جھوٹ“ اور ابی العالیہ سے روایت کرتا ہے ”ہر ایک آیت قرآن کی جو بہتر کاموں کا حکم دیتی ہے وہ کام اسلام ہے اور جس میں برے کاموں کی ممانعت آئی ہے اُس سے بت پرستی سے منع کرنا مراد ہے“ پھر ابی العالیہ ہی سے یہ بھی روایت کرتا ہے کہ ”قرآن میں جس آیت کے اندر شرمگاہ کی حفاظت کا ذکر آیا ہے اُس سے زنا کے قریب نہ جانا مراد ہے مگر قولہ تعالیٰ ”قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوْنَ مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ“ میں شرمگاہ کو چھپانا مراد ہے تاکہ اُسے کوئی دیکھ نہ سکے مجاہد سے روایت کی ہے جہاں کہیں بھی قرآن میں ”اِنَّ الْاِنْسَانَ كَفُوْرٌ“ آیا ہے اس سے کفار ہی مراد ہیں اور عمر بن عبدالعزیز سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”قرآن میں جس جس جگہ ”خُلُوْد“ (ہمیشہ دوزخ میں رہنے) کا ذکر آیا ہے وہ ایسی باتیں ہیں جن کی تلاقی توبہ سے نہیں ہو سکتی (یعنی ان کے مرتکب ہونے والے کی توبہ قبول نہیں ہو سکتی) اور عبدالرحمن بن زید بن اسلم سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”قرآن میں جہاں کہیں ”يَقْدِرُ“ کا لفظ آیا ہے اُس کے معنی ”يَقِلُّ“ (کم ہوتا ہے) ہیں“ پھر اسی راوی سے روایت کی ہے کہ ”تمام قرآن میں ”تَزَكَّى“ سے اسلام ہی مراد ہے“ ابی مالک سے روایت کی ہے کہ ”تمام قرآن میں ”وَرَاءُ“ بمعنی آگے اور سامنے ہی کے آیا ہے لیکن دو مقام اس سے مستثنیٰ ہیں۔ اول قولہ تعالیٰ ”فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذٰلِكَ“ یعنی سوائے ذلک (اس کے سوا) اور دوم ”وَاٰحِلُّ لَكُمْ مَا وَّرَآءَ ذٰلِكُمْ“ یعنی سوائے ذلک (اس چیز کے سوا) اور ابی بکر بن عیاش سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”قرآن میں جس مقام پر ”كَسَفًا“ آیا ہے وہ عذاب کے معنی میں ہے اور جس جگہ ”كَسَفًا“ آیا ہے اس کے معنی ہیں ابر کے ٹکڑے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”جو چیز خدا نے بنائی وہ ”السُّدُ“ ہے اور جو چیز انسان کے ہاتھوں بنی اسے ”السُّدُ“ کہتے ہیں اور ابن جریر نے ابی روق سے روایت کی ہے اُس نے کہا ”قرآن میں جس جگہ ”جَعَلَ“ کا لفظ کسی شے کی نسبت آیا ہے تو اس سے خلق (پیدا کیا) مراد ہے اور ابن جریر ہی مجاہد سے یہ روایت کرتا ہے ”کتاب اللہ میں مباشرت کے معنی جماع کے لئے گئے ہیں“ اور اسی نے ابی زید سے روایت کی ہے اُس نے کہا ”قرآن میں بہت کم جگہوں کے علاوہ باقی ہر مقام پر فاسق بمعنی کاذب کے آیا ہے“ ابن المنذر السدی سے روایت کرتا ہے ”قرآن میں جہاں کہیں ”خَنِيْفًا“

۱۔ حاشیہ: اصل عبارت یوں ہے ”مَا كَانَ فِي الْقُرْآنِ خَنِيْفًا مُّسْلِمًا وَكَانَ فِي الْقُرْآنِ حَنَفًا مُّسْلِمًا حَاجًّا“ لہذا ممکن ہے کہ اس سے محبت لانے والے یعنی دلیل کے ساتھ ایمان قبول کرنے والے مراد ہوں۔ مترجم

”مُسْلِمًا“ اور جس جگہ ”خُفَاءَ مُسْلِمِينَ“ آیا ہے وہاں حج کرنے والے لوگ مراد ہیں اور سعید بن جبیر سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”قرآن میں ”عفو“ تین طرح پر آیا ہے۔ ایک قسم عفو کی خطا سے درگزر کرنا ہے۔ دوسری قسم خرچ میں میا نہ روی اور کفایت شعاری کرنا ہے ”وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ ۖ قُلِ الْعَفْوَ“ (اے پیغمبر!) وہ لوگ تم سے دریافت کرتے ہیں کہ (راہِ خدا میں) کیا خرچ کریں؟ تم اُن سے کہہ دو کہ جو کچھ (اُن کی ضرورتوں میں کفایت شعاری کرنے کے بعد) بچ رہے (اُس کو خرچ کریں)“ اور تیسری قسم عفو کی آدمیوں کے آپس میں احسان (نیکی کرنے) میں ہوتی ہے ”إِلَّا أَنْ يُعْفُونَ“ اَوْ يُعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ“ ترجمہ ”مگر یہ کہ وہ عورتیں اپنا حق معاف کر دیں یا وہ شخص معاف کر دے جس کے ہاتھ میں نکاح کا معاملہ ہے اور صحیح بخاری میں آیا ہے ”سفیان بن عیینہ نے کہا ”خدا تعالیٰ نے قرآن میں جہاں کہیں بھی ”مَطَرٌ“ (بارش) کا نام لیا ہے اُس سے عذاب مراد ہے ورنہ اہل عرب بارش کو غیث کہتے ہیں“۔ میں کہتا ہوں ”إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذًى مِنْ مَّطَرٍ“ اس قید سے مستثنیٰ ہے کیونکہ یہاں پر قطعاً مَطَر سے بارش ہی مقصود ہے اور ابو عبیدہ کا قول ہے ”جس مقام پر اس لفظ کا استعمال عذاب کے معنوں میں ہوا ہے وہاں ”اَمْطَرْتُ“ آیا ہے اور جس جگہ رحمت کے معنی مراد ہیں وہاں ”مَطَرْتُ“ استعمال ہوا ہے۔“

فرع ابو الشیخ ضحاک سے روایت کرتا ہے ضحاک نے کہا ”مجھ سے ابن عباسؓ نے بیان کیا ہے ”تم میری یہ بات خوب یاد رکھو قرآن میں جہاں کہیں بھی ”مَا لَهُمْ فِي الْأَرْضِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ“ آیا ہے وہ مشرکین ہی کے لئے ہے ورنہ مسلمانوں اور اہل ایمان کے مددگار اور شفاعت خواہ بہت کثرت سے ہیں“۔ سعید بن منصور۔ مجاہد سے روایت کرتا ہے کہ مجاہد نے کہا ”قرآن میں جس جگہ ”طعام“ (کھانے) کا ذکر آیا ہے اُس سے نصف صاع (کھانے کی چیز) کا وزن مراد ہے۔ ابن ابی حاتم راوی ہے ”وہب بن منبہ نے بیان کیا ”قرآن میں ”قَلِيلٌ“ اور ”إِلَّا قَلِيلٌ“ دس کی مقدار سے کم چیزوں کے لئے آیا ہے“ اور مسروق نے بیان کیا ہے ”قرآن میں جہاں کہیں بھی ”عَلَى صَلَواتِهِمْ يُحَافِظُونَ“ اور ”حَافِظُوا عَلَى الصَّلَواتِ“ آیا ہے اس سے وقت پر نمازیں ادا کرتے رہنا مراد ہے“ اور سفیان بن عیینہ نے بیان کیا ”قرآن میں جس مقام پر ”وَمَا يُذْرِيكَ“ آیا ہے وہ خداوند کریم نے کوئی خبر نہیں دی کہ وہ کیا چیز ہے اور جس جگہ ”وَمَا أَذْرَكَ“ ارشاد کیا ہے وہاں بتا بھی دیا ہے کہ وہ کیا شے ہے“ پھر اسی سفیان نے کہا ”قرآن میں جن جن مقاموں پر ”مَنْكُرٌ“ کا لفظ آیا ہے اُس کے معنی ”عمل“ ہیں مجاہد کہتا ہے قرآن میں ”قَتْلٌ“ اور ”لَعْنٌ“ کے ساتھ کافروں کو مراد لیا گیا ہے اور امام راغب اصفہانی اپنی کتاب مفردات القرآن میں بیان کرتا ہے ”خداوند کریم نے جس چیز کا ذکر اپنے قول ”وَمَا أَذْرِيكَ“ سے کیا ہے اُس کی خود تفسیر بھی کر دی ہے اور جس شے کو قولہ تعالیٰ ”وَمَا يُذْرِيكَ“ کے ساتھ بیان فرمایا ہے اُس کی توضیح نہیں فرمائی۔ دیکھو پروردگار عالم نے ذکر فرمایا ”وَمَا أَذْرَكَ مَا سَجَّيْنِ“ اور ”وَمَا أَذْرَكَ مَا عَلَيَّوْنَ“ اور پھر اس کی تفسیر ”كِتَابٌ مَرْقُومٌ“ کے ساتھ فرمائی اور الفاظ عَلَيَّوْنَ اور سَجَّيْنِ ہی کا اعادہ نہیں کیا اس امر میں ایک لطیف نکتہ ہے۔ امام راغب نے اسی قدر لکھ کر بس کر دیا اور وہ نکتہ بیان نہیں کیا جو باتیں اس نوع میں بیان ہونے سے رہ گئی ہیں اُن کا ذکر اگلی نوع میں ان شاء اللہ تعالیٰ آجائے گا۔

چالیسویں نوع

اُن ادوات کے معانی جن کی ایک مفسر کو ضرورت ہوتی ہے

ادوات: سے میری مراد حروف اور اُن کے ہمشکل اسماء افعال اور اسماء ظروف ہیں۔ اُن کا جاننا اس لحاظ سے بے حد ضروری امر ہے کہ اُن کے واقع ہونے کی جگہوں میں اختلاف ہونے سے کلام اور استنباط کا اختلاف نمایاں ہوتا ہے جیسے مواقع پر یہ آئیں گے اُسی کے اعتبار سے اُن کے معانی بدل جائیں گے جیسا کہ قولہ تعالیٰ ”وَإِنَّا وَإِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْفَىٰ ضَلَالٍ مُّبِينٍ“ میں حرف علی حق کے پہلو میں استعمال کیا گیا ہے اور حرف فی گمراہی کی جانب میں اور اس کی علت یہ ہے صاحب حق (خیالات کی) بلندی پر ہوتا ہے جہاں سے وہ چاروں طرف نظر دوڑا سکتا اور مفید کارآمد باتوں اور چیزوں کو دیکھ کر معلوم کر سکتا ہے مگر گمراہ اور باطل میں پڑا ہوا آدمی ایسی پستی (خیالات) اور تاریکی (جہالت) کے دریا میں ڈوبا رہتا ہے کہ اُسے اپنی نکاس کا کوئی راستہ ہی نہیں سوجھ پڑتا اور قولہ تعالیٰ ”فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرُوا أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُمْ وَلْيَسْلُطْ“ میں حرف ”فا“ کے ساتھ۔ فَابْعَثُوا۔ فَلْيَنْظُرُوا اور فَلْيَأْتِكُمْ۔ تین جملوں کا عطف اس سے قبل کے جملوں پر ہوا ہے اور آخری جملہ ”وَلْيَسْلُطْ“ کا عطف حرف ”واو“ کے ساتھ کیا گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آخری جملہ میں ترتیب کا سلسلہ منقطع ہو گیا یوں کہ ”تَسْلُطْ“ کو کھانا لانے کی کارروائی سے اُس طرح کا کوئی تعلق نہیں جیسا خاص تعلق کھانا لانے کے ساتھ اُس کے اچھے برے کی دیکھ بھال کو اور کھانے کے اچھے برے کی دیکھ بھال کا تعلق اُسے لینے کے واسطے جانے کے ساتھ تھا۔ یا ایسے ہی جو تعلق اصحاب کہف کے سدت قیام غار پر غور کرنے کا باہمی جھگڑا ترک کرنے کے ساتھ خریداری طعام کے لئے باہر جانے کو تھا وہ بھی مخصوص علاقہ ہے یعنی یہ کہ انہوں نے اپنے زمانہ قیام غار کی نسبت یہ بات مان کر کہ اس کا علم محض اللہ تعالیٰ کو ہے وہ گفتگو بند کر دی اور پھر اپنے ایک ساتھی کو کھانا لانے کے واسطے بھیجا“ اور قولہ تعالیٰ ”إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ.....“ میں حرف لام سے گجاؤ کر کے آخر کے چار مصارف صدقہ کے بارے میں حرف ”فی“ کو (ربط کے لئے) استعمال کرنے سے اس بات کا جتنا مقصود تھا کہ وہ لوگ صدقہ دیئے جانے کے لئے بہ نسبت اُن لوگوں کے زیادہ مستحق ہیں جن کا ذکر قبل میں حرف لام کے ساتھ ہوا ہے۔ کیونکہ فی طرفیہ کے لئے استعمال ہوتا ہے لہذا اُس کو استعمال میں لا کر اس بات کی تنبیہ کر دی گئی کہ فی تحت میں ذکر کئے جانے والے لوگ اس امر کے بہت بڑے حقدار ہیں کہ اُن کو صدقات کے رکھنے کی جگہ گمان کیا جائے اور وہ لوگ صدقہ کے ظروف ہیں یعنی جس طرح برتنوں میں کوئی چیز رکھی جاتی ہے تو وہ اُن میں قرار پذیر بن جاتی ہے اسی طرح یہ لوگ صدقہ کے قرار پکڑنے کی جگہیں ہیں الفارسی کہتا ہے کہ خداوند کریم نے ”وَفِي الرِّقَابِ“ کہہ کر اور ”وَلِلرِّقَابِ“ کہنے سے پہلو تہی فرما کر یہ فائدہ عیاں کر دیا ہے کہ غلام کسی چیز کا مالک نہیں بن سکتا (لہذا اگر اُس کو کچھ دیا جائے تو وہ عطیہ اُس کے آقا کی ملک ہو جائے گا اور

غلام اُس سے کوئی نفع نہ اٹھا سکے گا مگر بخلاف اُس کے جب کہ غلام کے آقا کو صدقہ کی آمدنی میں سے کوئی رقم دے کر غلام کو اُس سے آزادی دلوا دی جائے تو اس شکل میں غلام اس عطیہ سے پورا فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ (اور ابن عباسؓ سے مروی ہے انہوں نے کہا ”خدا کا شکر ہے کہ اُس نے ”عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ“ ارشاد کیا اور ”فِي صَلَاتِهِمْ“ نہیں کہا“ اور آگے چل کر اسی طرح کی بہت سی باتوں کا ترتیب حروفِ تہجی بیان کیا جائے گا۔ اس نوع میں بہت سے لوگوں نے مستقل کتابیں بھی تصنیف کی ہیں جن میں سے مقدمین میں سے اُھر وی کی کتاب الازہیۃ اور متاخرین میں سے ابن اُم قاسم کی تصنیف حنی الدانی کے اندر اس نوع کا تفصیلی بیان آیا ہے۔

ہمزہ۔ یہ دو طرح پر آتا ہے۔ وجہ اول استفہام ہے اور اُس کی حقیقت (اصلیت) دوسرے شخص سے کسی بات کو سمجھا دینے کی خواہش کرنا ہے ہمزہ استفہام کا اصلی حرف ہے اور اسی باعث سے وہ کئی امور کے ساتھ مخصوص ہوا ہے (۱) اُس کا حذف جائز ہے۔ یہ بیان چھپنویں نوع میں کیا جائے گا۔ (۲) یہ تصور اور تصدیق دونوں کی طلب کے لئے وارد ہوتا ہے بخلاف ”ہَلْ“ کے کہ وہ محض طلبِ تصدیق کے لئے مخصوص ہے“ اور باقی تمام حروفِ استفہام حرفِ طلب تصور کے ساتھ خاص ہیں۔ (۳) ہمزہ کا دخول اثبات (اقراری) اور نفی (انکاری) دونوں طرح کے کلمات پر ہوتا ہے۔ مثبت الفاظ پر آنے کی مثالیں ”اَنَّكَ لِلنَّاسِ عَجَبًا“ اور ”الَّذِكْرَيْنِ حَرَمٌ“ ہیں اور منفی کلمات پر وارد ہونے کی مثال ہے ”اَلَمْ نَشْرَحْ“ اور اس وقت میں وہ (ہمزہ استفہام) دو معنوں کا فائدہ دیتا ہے۔ اول یاد دہانی اور تنبیہ کا جیسا کہ مذکورہ بالا مثال میں ہے یا جس طرح کہ قولہ تعالیٰ ”اَلَمْ تَرَ اِلٰى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ“ میں آیا ہے دوم کسی بڑے کام سے تعجب ظاہر کرنے کو مفید ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”اَلَمْ تَرَ اِلٰى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ اَلُوْفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ“ میں اور دونوں حالتوں میں یہ ہمزہ ایک طرح کی تجذیر (ڈرانے) سے مشابہ ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”اَلَمْ نُهْلِكِ الْاَوَّلَيْنِ“ (۴) ہمزہ حرفِ عطف پر اس امر سے آگاہ کرنے کے لئے مقدم کیا جاتا ہے کہ صدر کلام میں آنے کے واسطے اصلی حرف یہی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”اَوْ كَلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا. اَفَا مِنْ اَهْلِ الْقُرٰى اَوْ اَنْتُمْ اِذَا مَا وَقَعَ“ اور ہمزہ کے تمام دیگر اخوات (ہم معنی کلمات میں یعنی حرفِ استفہام) حرفِ عطف سے بعد واقع ہوتے ہیں جیسا کہ اجزائے جملہ معطوفہ کا عام قاعدہ ہے مثال کے طور پر قولہ تعالیٰ ”فَكَيْفَ تَتَّقُونَ. فَاِنْ تَذٰهَبُوْنَ. فَاَنْتِ تُوَفَّكُوْنَ. فَهَلْ يُهْلِكُ. فَاِنَّ الْفَرِيقَيْنِ اَوْ. فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِيْنَ“ کی حالتوں پر غور کرو۔ (۵) ہمزہ کے ساتھ اُس وقت تک استفہام نہیں کیا جاتا جب تک کہ سوال کرنے والے کے دل میں دریافت کی جانے والی چیز کے اثبات کا خیال نہ گزرے ابھل اس کے خلاف ہے یعنی اُس کے ساتھ ایسی حالت میں استفہام کیا جاتا ہے جب کہ سائل کے دل میں نفی یا اثبات دونوں میں سے ایک امر کی بھی ترجیح نہ پائی جاتی ہو ورنہ اس بات کو ابو حیان نے بعض علماء سے روایت کیا ہے۔ (۶) ہمزہ شرط پر داخل ہوتا ہے اور اس کے علاوہ دوسرے حروفِ استفہام شرط پر نہیں آتے مثلاً اَفَاِنْ مِتَّ فَهُمْ الْخَالِدُونَ اور اَفَاِنْ مَاتَ اَوْ قُتِلَ اِنْقَلَبْتُمْ میں اور اس حالت میں وہ ہمزہ استفہام حقیقی کے معنی سے خارج ہو کر ایسے معنوں کے واسطے آتا ہے جن کا بیان ستانویں نوع میں کیا جائے گا۔

فائدہ: جس وقت ہمزہ استفہام ”رَاَيْتَ“ پر داخل ہوتا ہے تو اُس حالت میں روایت کا آنکھوں یا دل سے دیکھنے کے معنی میں آنا ممنوع ہو جاتا ہے اور اُس کے معنی ”اَخْبَرْنِي“ (مجھ کو خبر دو) کے ہو جاتے ہیں اور گاہے اُس ہمزہ کو ”ہَا“ کے

ساتھ بدل لیتے ہیں چنانچہ اسی شکل پر قبل کی قراءت ”هَـا اَنْتُمْ هَـوْلَاءِ“ قصر کے ساتھ روایت کی گئی ہے اور کبھی ہمزہ استفہام قسم میں واقع ہوتا ہے اور اس طرح کی مثال میں یہ قراءت ہے ”وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةً“ (توین کے ساتھ) ”اَللّٰه“ (مد کے ساتھ) یعنی قولہ تعالیٰ ”وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللّٰهِ اِنَّا اِذَا لَمِنَ الْاٰثِمِيْنَ“ میں شہادۃ: کو توین دے کر آگے اس ذات پر ہمزہ استفہام داخل کیا اور اسم کو قسم قرار دیا گیا ہے۔ مترجم۔

اور ہمزہ کی دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ قریب والے شخص کے لئے نداء کا حرف ہوتا ہے۔ قاریوں نے قولہ تعالیٰ ”اَمَّنْ هُوَ قَانَتْ اَنَاءَ اللَّيْلِ“ حرف میم کی تخفیف کے ساتھ اسی قبیل سے قرار دیا ہے اور اس کے معنی یہ لئے ہیں کہ ”اے ان صفوں کے شخص“۔ ابن ہشام کہتا ہے ”اس لحاظ سے کہ کتاب اللہ میں کوئی نداء بغیر ”یا“ (حرف نداء) کے آئی ہی نہیں یہ قول عقل میں آنے سے دور اور اس حیثیت سے کہ یہاں پر ہمزہ کہ حرف نداء مان لینے میں استفہام کے مجازی ہونے اور جملہ میں کثرت حذف کا دعویٰ کرنے سے نجات مل جاتی ہے۔ یہ قول سمجھ میں آنے کے قریب ہے۔ اس لئے کہ خداوند کریم کی طرف سے کبھی حقیقی معنوں میں استفہام نہیں ہو سکتا جو لوگ اس مثال میں ہمزہ استفہامیہ مانتے ہیں وہ عبارت کی تقدیر یہ قرار دیتے ہیں ”اَمَّنْ هُوَ قَانَتْ“ خیر ام هذا الکافر ای المخاطب“ بقولہ تعالیٰ ”قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا“ (آیا وہ شخص جو ہماری عبادت کیا کرتا ہے۔ وہ اچھا ہے یا یہ کافر یعنی قولہ تعالیٰ ”قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا“ کا مخاطب) اور اس صورت میں دو چیزیں حذف کی گئیں ایک معادل ہمزہ اور (یعنی ”ام“) دوم خبر هذا الکافر۔

أَحَدٌ: ابو حاتم کتاب الزینۃ میں بیان کرتا ہے ”أَحَدٌ“ واحد کی نسبت بہت زیادہ مکمل اسم ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر کہا جائے ”فَلَانٌ لَا يَقُومُ لَهُ وَاحِدٌ“ تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی تعظیم کو دو یا اس سے زائد آدمی بھی کھڑے نہ ہوں بلکہ معنی ایسا ہو سکتا جائز معلوم ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے کہ اگر کہا جائے کہ ”لَا يَقُومُ لَهُ أَحَدٌ“ تو اس سے ایک یا زائد اشخاص سب کے قیام کی نفی ہو جاتی ہے۔ اس کے علاوہ أَحَدٌ میں وہ خصوصیت ہے جو وَاحِدٌ میں ہرگز نہیں مثلاً کہا جائے ”لَيْسَ فِي الدَّارِ وَاحِدٌ“ اس سے آدمی چوپایہ جانوروں چڑیوں یا وحشی جانوروں وغیرہ میں سے کسی ایک کا گھر میں ہونا جائز ہے۔ غرضیکہ وَاحِدٌ کا لفظ حیوان ناطق اور مطلق وغیرہ سب کے لئے عام اور أَحَدٌ محض انسانوں کے لئے خاص ہے چنانچہ ”لَيْسَ فِي الدَّارِ أَحَدٌ“ کہنے سے یہی مفہوم ہوگا کہ گھر میں کوئی آدمی نہیں ہے اور أَحَدٌ کا لفظ کلام عرب میں اول اور واحد دونوں معنوں میں آتا ہے اور اثبات اور نفی دونوں کلاموں میں استعمال کیا جاتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ: یعنی وَاحِدٌ اور اَوَّلٌ اور قولہ تعالیٰ ”فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ“ اور واحد اور اَوَّل کے خلاف دوسرے معنی مطلوب ہوں تو صرف منفی کلام میں مستعمل ہوگا مثلاً کہا جائے گا ”مَا جَاءَ بِي مِنْ أَحَدٍ“ اور اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ ”أَيُّ حَسْبٍ أَنْ لَنْ يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ“ أَنْ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ۔ فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ۔ وَلَا تَصِلْ عَلَيَّ أَحَدٌ اور لفظ واحد اثبات و نفی دونوں میں بلا کسی قید کے استعمال کیا جاتا ہے احد میں مذکر و مؤنث کا کوئی فرق نہیں قال اللہ تعالیٰ ”لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ“ بخلاف

۱۔ فلاں شخص کے لئے ایک آدمی کھڑا نہیں ہوتا (تعظینا)

۲۔ اس کی تعظیم کے لئے ایک بھی کھڑا نہیں ہوتا۔

۳۔ گھر میں ایک آدمی نہیں۔

وَاحِدٌ کے کہ اُس میں ”وَاحِدٌ مِنَ النِّسَاءِ“ نہیں کہا جاسکتا بلکہ وَاحِدَةٌ کہنا ضروری ہے اور اَحَدٌ کا استعمال افراد اور جمع دونوں صورتوں میں درست ہے (میں کہتا ہوں۔ اسی لئے قولہ تعالیٰ ”فَمَا مِنْكُمْ مِنْ اَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ“ میں اُس کی صفت صیغہ جمع کے ساتھ آئی ہے) اور اَحَدٌ کی جمع اُس کے لفظ کے ساتھ یعنی اَحَدُونَ اور اَحَادٌ آتی ہے مگر وَاحِدٌ کی جمع اُس کے لفظ سے نہیں آتی یعنی وَاحِدُونَ کہنا ہرگز جائز نہیں بلکہ اِنْسَان اور ثَلَاثَةٌ کہا جائے گا۔ نیز لفظ اَحَدٌ حساب میں نہیں آتا۔ جمع۔ ضرب اور تقسیم یا کسی حسابی قاعدہ میں اُس کو نہیں لایا جاتا حالانکہ وَاحِدَانِ سب قاعدہ ہائے حساب میں بلا تکلف آسکتا ہے اور آتا ہے۔ ابو حاتم کے بیان کا خلاصہ تمام ہو چکا اور اس کے بیان سے اَحَدٌ اور وَاحِدٌ کے مابین سات امتیازی فرق نمایاں ہوئے۔ اس کے علاوہ البارزی کی کتاب تفسیر اسرار التنزیل میں سورۃ الاخلاص کی تفسیر کے تحت میں آیا ہے پس اگر کہا جائے کہ کلام عرب میں اَحَدٌ کافعی کے بعد اور وَاحِدٌ اثبات کے بعد استعمال کیا جانا مشہور اور یہاں ”قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ“ اثبات کے بعد استعمال ہوا؟ تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ ابو عبید نے ان دونوں کا ایک ہی معنی میں آنا مختار قرار دیا ہے اور اُس صورت میں اُن میں کسی ایک کو کوئی ایسی خصوصیت دینا جو دوسرے کو حاصل نہ ہو درست نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ استعمال کی رو سے اَحَدٌ کافعی میں آنا ہی بیشتر پایا جاتا ہو ہو سکتا ہے کہ اس مقام ”قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ“ پر بیشتر اور غالب استعمال ہے بلحاظ دیگر فواصل (آیتوں) کے عدول (تجاوز) کر لیا گیا ہو“ امام راغب اپنی کتاب مفردات القرآن میں لکھتے ہیں: ”اَحَدٌ کا استعمال دو طریقوں پر آتا ہے۔ ایک محض نفی میں اور دوسرے اثبات میں بھی۔ پہلا استعمال (یعنی نفی میں استعمال کرنا) جنس نا طعین کے استغراق کے لئے ہوتا ہے اور قلیل و کثیر سب کو شامل ہوتا ہے۔ اسی لئے درست ہے کہ ”مَا مِنْ اَحَدٍ فَاضِلِينَ“ کہا جائے جس طرح اللہ پاک نے ”فَمَا مِنْكُمْ مِنْ اَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ“ ارشاد فرمایا ہے دوسرا استعمال تین صورتوں پر آتا ہے۔ اول ذہابیوں کے ساتھ عدد میں۔ جیسے اَحَدٌ عَشَرَ اور اَحَدٌ وَعِشْرُونَ دوم۔ مضاف الیہ ہو کر اول کے معنی میں جیسے قولہ تعالیٰ ”اَمَّا اَحَدٌ كَمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خُمْرًا“ اور سوم مطلق وصف ہو کر استعمال ہوتا ہے اور یہ وصف اللہ کیلئے مخصوص ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ“ اور اس کی اصل وَاحِدٌ تھی مگر وَاحِدٌ کا استعمال غیر اللہ کی صفت میں ہوتا ہے۔“

اذ: یہ بھی کئی شکلوں سے وارد ہوتا ہے۔ ایک زمانہ ماضی کا اسم ہو کر اور غالباً یہی ہوتا ہے۔ پھر جمہور کا قول ہے کہ اذ: ترتیب کلام میں اس کے سوا اور کچھ نہیں واقع ہوتا کہ ظرف ہو مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَقَدْ نَصَرَهُ اللّٰهُ اِذَا اَخْرَجَهُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا“ یا مضاف بسوئے ظرف ہو مثلاً قولہ تعالیٰ ”بَعْدَ اِذَا هَدَيْتَنَا يَوْمَئِذٍ تَحْدِثُ وَاَنْتُمْ حِينِيْدٌ تَنْظُرُوْنَ“ اور جمہور کے علاوہ دیگر لوگ کہتے ہیں کہ ”نہیں وہ (اذ) مفعول یہ بھی ہوتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”وَ اِذْ كُروْا اِذْ كُنْتُمْ قَلِيْلًا“ اور اسی طرح قصص کے اوائل میں جہاں جہاں لفظ اذ: آیا ہے وہ مفعول یہ واقع ہوا ہے مگر فعل ”اِذْ كُروْا“ کی تقدیر پر اور اس مفعول یہ سے بدل بھی واقع ہوتا ہے مثلاً ”وَ اِذْ كُروْا فِى الْكِتَابِ مَرْيَمَ اِذْ نَبَذَتْ“ اس مقام پر لفظ اذ لفظ مَرْيَمَ سے اسی طرح بدل اشتمال واقع ہوا ہے جس طرح کا بدل اشتمال ”يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ“ اور قِتَالِ فِيْهِ“ میں ہے اور اِذْ كُروْا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ اِذْ جَعَلَ فِيْكُمْ اَنْبِيَاءً“ یعنی اُس نعمت کو یاد کرو جو یہی مذکور جعل (انبیاء کو انسانوں میں سے کرنا) ہے اور یہ بدل الكل من الكل واقع ہوا ہے اور سابق کی دونوں مثالوں میں جمہور اُس کو مثال اول یعنی وَ اِذْ كُروْا نِعْمَةَ اللّٰهِ اِذْ كُنْتُمْ

قلیلاً: میں مفعول محذوف (نعمۃ اللہ) کا ظرف بناتے اور مثال دوم یعنی "وَإِذْ كُرِيَ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمُ" میں مفعول محذوف (قصہ) کے مضاف (مریم) کا ظرف قرار دیتے ہیں اس بات کی تائید قولہ تعالیٰ "وَإِذْ كُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً" میں مفعول کی سریکی طور پر مذکور ہونے سے نکلتی ہے۔ زخشری بیان کرتا ہے کہ "إِذْ" مبتدا ہوتا ہے اور اس کی مثال میں بعض قاریوں کی قراءت "إِذْ مَنْ اللَّهَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ" روایت کر کے کہا ہے کہ عبارت میں "إِذْ بَعَثَ" مقدر ہے اس واسطے وہ اس مقام پر اسی طرح محل رفع میں ہے جس طرح تمہارے قول اخطب ما یکون الا میراڈ کان قائماً" میں لفظ اڈ محل رفع میں واقع ہوتا ہے یعنی اس سے مراد یہ ہے کہ "لَمَنْ مِنَ اللَّهِ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَقَدْ بَعَثَهُ" ابن ہشام کہتا ہے "ہم کو اس بات کا جو زخشری نے کہی ہے کوئی اور کہنے والا معلوم نہیں ہو سکا اور کثیر نے ذکر کیا ہے کہ اڈ فعل کو زمانہ گذشتہ سے زمانہ آئندہ کی طرف نکال لاتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا" مگر جمہور اس بات کو نہیں مانتے اور اس آیت کو قولہ تعالیٰ "وَنُفِخَ فِي الصُّورِ" کے قبیل سے گردانتے ہیں یعنی مستقبل واجب الوقوع کو ماضی واقع کی جگہ پر قائم کرنے کی قسم سے اور قول ماسبق کو ثابت کرنے والوں نے جن میں ابن مالک بھی شامل ہے یہ حجت پیش کی ہے کہ قولہ تعالیٰ "فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ إِذَا الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ" میں يَعْلَمُونَ لفظاً اور معنی ہر طرح پر مستقبل کا صیغہ ہے کیونکہ حرف تنفیس (توسیع) س اُس پر داخل ہوا ہے۔ پھر اُس نے اڈ پر اپنا عمل بھی کیا ہے اور اس وجہ سے لازم آتا ہے کہ وہ بجائے اڈ کے مانا جائے اور بعض علماء نے ذکر کیا ہے کہ اڈ حال کے معنی میں بھی آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِضُونَ فِيهِ" یعنی حِينَ تَفِضُونَ فِيهِ۔

فائدہ: ابن ابی حاتم نے السدی کے طریق پر ابی مالک سے نقل کیا ہے اُس نے کہا "قرآن میں جہاں کہیں ان کسرہ الف کے ساتھ آیا ہے اُس کے معنی لَمْ یَكُنْ (نہیں تھا) اور جس مقام پر اڈ آیا ہے اُس کے معنی فَقَدْ كَانَ (بے شک تھا) کے ہوں گے۔

(۲) دوسری وجہ اڈ کے استعمال کی یہ ہے کہ وہ تعلیلیہ (سببیہ) ہو جیسے قولہ تعالیٰ "وَلَنْ يَنْفَعَكُمْ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ" یعنی آج کے دن (قیامت کے دن) تم لوگوں کا عذاب میں شریک بنایا جانا تمہیں اس واسطے کوئی نفع نہ دے گا کہ تم نے دنیا میں ظلم (گناہ) کئے تھے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا حرف اڈ بمنزل لعلام سمیت کے ہے یا ظرف بمعنی وقت ہے اور تعلیل کلام کے زور سے سمجھ میں آئی ہے نہ کہ لفظ سے؟ یہ دو قول ہیں ان میں سے پہلا قول یعنی اڈ کا لام علت کا قائم مقام ہونا سیبویہ کی جانب منسوب ہے اور دوسرے قول کی بنیاد پر آیت میں دو اشکال واقع ہوتے ہیں (۱) دونوں زمانوں کے مختلف ہونے کے باعث اڈ الیوم سے بدل نہیں پڑ سکتا۔ (۲) ظرف مانا جائے تو یَنْفَعُ کا ظرف اس لئے نہیں بن سکتا کہ ایک فعل دو وظروف میں عمل نہیں کر سکتا۔ مُشْتَرِكُونَ کا ظرف یوں نہ بنے گا کہ ان اور اُس کے اخوات کی خبر کا معمول اُس پر مقدم نہیں ہوتا اس لئے بھی کہ صلہ کا معمول موصول پر مقدم نہیں کیا جاتا اور اس وجہ سے بھی ظرف نہ قرار پائے گا کہ ان لوگوں کی عذاب میں شرکت آخرت کے زمانہ میں ہوگی نہ یہ کہ خاص اسی زمانہ میں جس کے اندر انہوں نے ظلم کیا تھا جن امور نے یہاں اڈ کے تعلیلیہ ماننے پر آمادہ بنایا ہے وہ ذیل کی مثالیں ہیں۔ قال تعالیٰ "وَإِذْ

لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَيَسْقُوتُونَ هَذَا أَفْكَ قَدِيمٌ“ اور ”وَإِذْ عَتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوُوا إِلَى الْكَهْفِ“ مگر جمہور نے اس قسم کے صحیح ماننے سے انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ یہاں عبارت کی تقدیر۔ بَعْدَ إِذْ ظَلَمْتُمْ ہے اور ابن جنی کہتا ہے ”میں نے ابی علی سے بارہا قولہ تعالیٰ ”وَلَنْ يَنْفَعَكُمْ الْيَوْمَ.....“ کے بارے میں آئی وہ یہ تھی کہ دنیا اور آخرت کے اس بات کا دفعیہ معلوم کرنا چاہا۔ تو آخر میں اُن کی گفتگو سے جو بات جو میری سمجھ میں آئی وہ یہ تھی کہ دنیا اور آخرت دونوں زمانے باہم متصل ہیں اور خدا کے نزدیک اُن کا حکم ایک ہی سا ہے اس لحاظ سے الیوم (بھی) ماضی (گزشتہ زمانہ) ہوگا۔“

(۳) تیسری وجہ استعمالِ اِذ کی تاکید ہے یوں کہ وہ زائد ہونے پر محمول ہو۔ یہ قول ابو عبیدہ کا ہے اور اس بارے میں ابن قتیبہ اس کی پیروی کرتا ہے۔ ان دونوں نے کئی آیتوں کو اس پر حمل کیا ہے کہ مجملہ ان کے ایک قولہ تعالیٰ ”وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ.....“ ہے۔

(۴) چوتھی وجہ تحقیق کے معنی میں آنے کی ہے جس طرح ”قَدْ“ تحقیق کے لئے آتا ہے اس وجہ پر بھی آیت مذکورہ فوق کو محمول کیا گیا ہے۔ نیز سہیلی نے قولہ تعالیٰ ”بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ“ اسی قبیل سے قرار دیا ہے۔ مگر ابن ہشام کہتا ہے کہ یہ دونوں قول کچھ بھی نہیں ہیں، ”یعنی قابل تسلیم نہیں۔“

مسئلہ: اِذ کے لئے کسی جملہ کی طرف مضاف ہونا لازم ہے۔ جملہ اسمیہ ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَإِذْ كُنْتُمْ لِقَلِيلٍ.....“ یا ایسا جملہ فعلیہ ہو جس کا فعل لفظاً اور معنی دونوں طرح پر ماضی ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ“ اور ”وَإِذَا بَتَلَىٰ أَبْرَاهِيمَ رَبَّهُ“ یا اُس جملہ فعلیہ کا فعل صرف معنی فعل ماضی نہ ہو کہ لفظاً جیسے قولہ تعالیٰ ”وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ“ اور یہ تینوں شکلیں ایک ساتھ قولہ تعالیٰ ”إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ.....“ میں اکٹھا ہو گئی ہیں اور گاہے اِذ کا مضاف الیہ جملہ بوجہ اس کے کہ اُس کا علم حاصل ہوتا ہے۔ حذف کر دیا جاتا ہے اور اس کی جگہ پر بمعاضہ جملہ تنوین لاتے ہیں اور ذال کو دو ساکن حروف کے اک جا ہونے کے باعث کسرہ دیتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ ”وَيَوْمَئِذٍ يُفْرِخُ الْمُؤْمِنُونَ“ اور ”وَأَنْتُمْ حِينِيذٍ تَنْظُرُونَ“ میں آیا ہے اور اخفش نے اس مقام پر یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ان مثالوں میں اِذ معرب ہو گیا ہے اس واسطے کہ اُس کو جملہ کے مضاف الیہ بنانے کی ضرورت باقی نہ رہی تو یوم اور حین کے الفاظ اُس کی جانب مضاف ہو گئے اور اُس نے مضاف الیہ بن کر کسرہ کا اعراب قبول کر لیا اخفش کا یہ قول اس طرح پر رد کر دیا گیا ہے کہ اِذ کا ماضی ہونا اُس کے دو حروف پر وضع کرنے کی وجہ سے ہے اور اُس کو لفظاً جملہ کی حاجت نہیں رہی تو معنا بہر حال باقی ہے جس طرح کہ موصول کا صلہ لفظاً حذف کر دیا جایا کرتا ہے مگر اس سے معنی مستغنی نہیں ہوتا۔

اِذَا: دو وجہوں پر مستعمل ہوتا ہے۔ (۱) مفاجات (ناگہانی بات) کے لئے۔ اس حالت میں جملہ ہائے اسمیہ کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور جواب کا محتاج نہیں رہتا۔ اِذَا فجائیہ ابتدا میں نہیں واقع ہوتا اور اس کے معنی حال کے ہوتے ہیں نہ کہ استقبال کے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَالْقَهْفَ فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى“ اور ”فَلَمَّا أَنْجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ“ اور ”وَإِذَا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً مِنْ بَعْدِ ضَرَاءٍ مَسَّتْهُمْ“ اور ”وَإِذَا لَهُمْ مَكْرٌ فِي آيَاتِنَا“ ابن الحاجب کہتا ہے۔ مفاجاة کے معنی یہ ہیں کہ

کوئی شے تمہارے ساتھ کسی فعلی وصف میں موجود اور حاضر ہو۔ مثلاً تم کہو ”خَرَجْتُ فَإِذَا الْأَسَدُ بِالْبَابِ“ اب اس قول کے معنی یہ ہیں کہ جس وقت میں تم فعل خروج کے وصف سے موصوف ہوئے تھے اسی زمانہ میں شیر تمہارے ساتھ آ موجود ہوا۔ یا تمہارے نکلنے کے مقام میں وہ تمہارا ساتھی بن گیا مگر یہ حضور (موجود ہونا) مکانی زیادہ دل کو لگتی بات ہے کیونکہ نکلنے کے وقت میں اُس کا تمہارے ساتھ موجود ہونا اس قدر قوی نہیں جتنا کہ جگہ میں اس حضور کو خصوصیت حاصل ہے اور ہر ایک ظرف یا موصوف جو موصوف اور مظروف کے ساتھ قریب تر ہو سکتا ہے اسی میں مفاہات زیادہ قوتی ہوتی ہے۔

اس اِذَا کے بارے میں اختلاف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ یہ حرف ہے انفخشی اسی بات کو کہتا ہے اور اسی کو ابن مالک نے ترجیح دی ہے۔ دوسرا قول ہے کہ یہ ظرف مکان ہے اس کو مبرد مانتا ہے اور اس کی ترجیح ابن عصفور نے کی ہے تیسرا قول ظرف زمان ہونے کا ہے۔ زجاج اس کا قائل اور زحشری اسے ترجیح دینے والا ہے۔ زحشری کہتا ہے کہ اس کا عامل وہ فعل مقدر ہے جو لفظ مفاہات سے مشتق ہوتا ہے وہ کہتا ہے ”عبارت کی تقدیریوں ہے ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ فَاجَاءَكُمْ الْخُرُوجُ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ“ ابن ہشام کہتا ہے ”یہ بات زحشری کے سوا کسی اور نحوی سے معلوم نہیں ہوئی ورنہ علمائے نحو عام طور پر اس بات کو مانتے ہیں کہ اِذَا کو خبر مذکور یا مقدر نصب دیا کرتی ہے“۔ ابن ہشام کہتا ہے ”اور تزیل (قرآن) میں ہر جگہ خبر اُس کے ساتھ بصریح واقع ہوئی ہے۔“

(۲) دوسری وجہ اِذَا کے استعمال کی یہ ہے کہ وہ فجائیہ نہیں ہوتا۔ اس شکل میں پیشتر وہ فعل مستقبل کا ظرف متضمن معنی شرط کے ہوتا ہے اور فعلیہ جملوں میں داخل ہونے کے لئے مخصوص جواب کا محتاج بخلاف اِذَا فجائیہ کے ابتدائے کلام میں واقع ہوتا ہے یوں کہ فعل اُس کے بعد آئے۔ بظاہر ”جیسے“ اِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ“ اور یا فعل مقدر ہو مثلاً ”اِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ“ اور اِذَا کا جواب یا فعل ہوگا مثلاً ”فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ“ اور یا جملہ اسمیہ حرف ”فا“ کے ساتھ مقرون جیسے ”فَإِذَا نُقِرَ النُّاقُورُ فَذَلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ“ اور ”فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ“ اور یا جواب جملہ فعلیہ طلبیہ ہوگا اور وہ بھی اسی طرح مقرون بالفاظ ہوگا جس طرح ”فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ“ اور یا اُس کا جواب ایسا جملہ اسمیہ ہوگا جس کو اِذَا فجائیہ کے ساتھ قرین (شامل) بنایا گیا ہو مثلاً ”اِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ“ اور ”فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذْ هُمْ يُسْتَبَشِرُونَ“ اور کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ اِذَا کا جواب بوجہ اس کے کہ اُس کا ماقبل خود اس پر دلالت کرتا ہو یا مقامی دلالت اُس کے لانے کی ضرورت نہ رہنے دیتی ہو۔ مقدر ہوا کرتی ہے اور اُس کا بیان حذف کی انواع میں کیا جائے گا اور گاہے یہ اِذَا ظرفیت سے خارج ہو جاتا ہے۔ انفخشی قولہ تعالیٰ ”حَتَّىٰ إِذَا جَاؤُهَا“ کے بارے میں کہتا ہے کہ اس میں حتیٰ نے اِذَا کو جردیا ہے بن حتیٰ قولہ تعالیٰ ”إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ.....“ کے بارے میں کہتا ہے ”جن لوگوں نے ”خَافِضَةً رَافِعَةً“ کو نصب کے ساتھ پڑھا ہے وہ پہلے اِذَا کو مبتدا اور دوسرے اِذَا کو خبر مانتے ہیں اور ان دونوں منصوب کلموں کو حال کہتے ہیں اسی طرح تیسرا اور اُس کے معمولات کا جملہ بھی ہے اُس کے معنی یہ ہیں کہ ”واقعہ کے واقع ہونے کا وقت ایک گروہ کو پست اور دوسرے گروہ کو بلند بنانے والا ہے اور وہی وقت زمین کے ہلا دیئے جانے کا ہے“۔ مگر

۱۔ میں لکھا ہی تھا کہ یکا یک شیر دروازہ پر ملا۔

۲۔ پھر جب کہ اُس نے تم کو بلایا۔ ناگہانی طور پر تم اُس وقت نکلنے میں مبتلا ہوئے۔

جمہور نے اذا کا ظرفیت سے خارج ہونا صحیح نہیں مانا ہے اور وہ پہلی آیت کے بارے میں کہتے ہیں کہ حتی ابتداء کا حرف اور پورے جملہ پر داخل ہے مگر وہ وہ کوئی عمل نہیں کرتا دوسرے جملہ کے بارے میں یہ کہا ہے کہ دوسرا اذا پہلے اذا سے بدل پڑا ہے اور پہلا اذا ظرف ہے جس کا جواب بوجہ فہم معنی کے محذوف ہے اور اس امر کی خوبی کلام میں طوالت آ جانی ہے اور تقدیر جواب کی دوسرے اذا کے بعد یوں ہے کہ ”انقسمتم اقسامًا“ (تم متعدد قسموں میں بٹ گئے) ”وَكُنْتُمْ اَزْوَاجًا ثَلَاثَةً“ اور کبھی وہ استقبال کے معنی سے خارج ہو کر فعل حال کے معنی میں وارد ہوتا ہے جیسے ”وَاللَّيْلُ اِذَا يَغْشَى“ اس لئے کہ غشیان (تاریکی) رات کے ساتھ ملی ہوئی ہے اور ”وَالنَّهَارُ اِذَا تَجَلَّى“ اور ”وَالنَّجْمُ اِذَا هَوَى“ اور گاہے فعل ماضی کے معنوں میں بھی وارد ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَاِذَا رَاوُا تِجَارَةً اَوْ لَهْوًا“ اس واسطے کہ آیت لوگوں کے لہو اور تجارت کو دیکھنے اور اس میں مشغول ہو جانے کے بعد نازل ہوئی ہے اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”وَلَا عَلَى الَّذِينَ اِذَا مَا اتَّوَكَّلْتَ لَاجِدًا مَا اَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ“ ”حَتَّى اِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ“ اور ”حَتَّى اِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ“ اور کسی حالت میں وہ شرطیہ ہونے سے خارج بھی ہو جاتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَاِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ“ ”وَالَّذِينَ اِذَا اَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ“ کہ ان دونوں آیتوں میں اذا اپنے بعد والے مبتدا ”ہم“ کی طرف خبر کا ظرف ہے ورنہ اگر یہ شرطیہ ہوتا تو جملہ اسمیہ اس کا جواب ہونے کی وجہ سے حرف ”فا“ کے ساتھ مقرون کیا جاتا۔ بعض لوگوں کا قول ہے کہ امر مذکورہ بالا کی تقدیر پر اذا کا ظرفیہ ہونا قابل تردید بات ہے یوں کہ حرف فا کا حذف کرنا بلا کسی ضرورت کے جائز نہیں ہوتا دوسرا قول یہ ہے کہ ضمیر ”ہم“ توکید کے لئے ہے نہ یہ کہ وہ مبتدا ہو اور اس کے مابعد کا جواب اذا ہونا فضول سی بات ہے پھر تیسرا یہ قول کہ ”اذا“ کا جواب محذوف ہے جس پر بعد کے جملہ سے دلالت ہوتی ہے۔ یہ بھی سراسر تکلف اور غیر ضروری سی بات ہے۔

تنبیہیں (اول) محققین کی رائے ہے کہ اذا کو اس کی شرط نصب دیا کرتی ہے اکثر لوگ کہتے ہیں کہ اذا کے جواب میں کوئی فعل یا مشابہ فعل نہیں آیا کرتا۔ (دوم) گاہے ماضی۔ حاضر اور مستقبل۔ تینوں زمانوں کا استمرار اور دوام جتانے کے واسطے اذا کا اسی طرح استعمال کیا جاتا ہے جس طرح اسی امر کے واسطے فعل مضارع کو استعمال کر لیتے ہیں اور ایسی ہی مثالوں میں سے ہے قولہ تعالیٰ ”وَاِذَا لَقُوا الَّذِينَ اٰمَنُوا قَالُوا اٰمَنَّا وَاِذَا خَلَوْا اِلٰی شِيَاطِينِهِمْ قَالُوا اِنَّا مَعَكُمْ اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤْنَ“ یعنی ان کی ہمیشہ یہی حالت رہتی ہے اسی طرح ہے قولہ تعالیٰ ”وَاِذَا قَامُوا اِلٰی الصَّلٰوةِ قَامُوا كَسَالٰی“ (یعنی جس وقت وہ نماز کے لئے آمادہ ہوتے ہیں تو سستی کر کے اٹھتے ہیں) (سوم) ابن ہشام نے کتاب مغنی میں ”اِذَا مَا“ کا ذکر کیا ہے مگر ”اِذَا مَا“ کا کوئی بیان نہیں کیا۔ لیکن شیخ بہاؤ الدین السبکی نے کتاب عروس الافراح میں اِذَا مَا کا بیان حروف شرط کے ضمن میں کیا ہے۔ اِذَا مَا قرآن کے اندر کہیں بھی نہیں آیا۔ اس کے بارہ میں سیبویہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ ایک حرف ہے اور میر دو غیرہ آئمۃ فن نحو کہتے ہیں کہ نہیں وہ ظرفیہ پر باقی ہے۔ اب رہا اِذَا مَا تو یہ قرآن میں قولہ تعالیٰ ”وَاِذَا مَا غَضِبُوا“

۱۔ تقدیر عبارت ”اِذَا نَشَقَّتِ السَّمَاءُ“ ہے۔

۲۔ جواب اذا۔

۳۔ جس کا فعل فعل امر ہو۔

اور تم تین قسموں پر ہو جاؤ گے۔

۱۔ ”اِذَا مَا اتَّوَكَّلْتَ لِتَحْمِلَهُمْ“ میں واقع ہوا ہے میں نے اس بات میں کوئی اعتراض نہیں دیکھا کہ ان کو ظریفہ پر باقی رہنے دیا جائے یا حرفیہ کی طرف پھیر دیا جائے محتمل ہے کہ اِذَا مَا دونوں قول جاری کئے جاسکیں۔ یعنی احتمال ہوتا ہے کہ اُس کے ظریفہ پر باقی رہنے کا وثوق کیا جائے۔ یوں کہ وہ اِذَا مَا کے خلاف مرکب ہونے سے بہت دور پڑا ہے۔ (چہارم) اِذَا مَا شرطیہ کے خلاف۔ یقینی۔ منظون اور کثیر الوقوع باتوں پر خصوصیت سے داخل ہوا کرتا ہے اور ان بالخصوص مشکوک، موہوم اور نادر باتوں پر آتا ہے اسی وجہ سے خداوند کریم نے فرمایا ہے ”اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوْهُكُمْ“ اور پھر ارشاد کیا ہے ”وَ اِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا“ ان مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ خداوند کریم نے وضوء کے بارہ میں جو بار بار کرنا ہوتا اور بکثرت وقوع میں آیا ہے لفظ اِذَا کو لایا اور غسل جنابت کے واسطے جس کا وقوع نادر ہے حرف ان وارد کیا کیونکہ جنابت۔ حدث کی نسبت کم ہوا کرتی ہے یا ارشاد کرتا ہے ”فَاِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوْا لَنَا هَذِهِ وَ اِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَّتَّخِرُوْا“ اور فرمایا ”وَ اِذَا اَذْقَنَا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوْا بِهَا وَ اِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَمَتْ اَيْدِيْهِمْ اِذَا هُمْ يَقْنَطُوْنَ“ دیکھو ان مثالوں میں پروردگار عالم نیکی جانب میں اِذَا کو لایا ہے کیونکہ بندوں پر خدا کی نعمتیں بکثرت اور یقینی ہیں اور بدی کی جانب میں ان کو وارد کیا اس لئے کہ بدی کم واقع ہونے والی اور مشکوک چیز ہے۔ ہاں اس قاعدہ پر دو آیتیں اشکال بھی ڈالتی ہیں پہلی مثال قولہ تعالیٰ ”وَلَيَنْبَغِيَنَّ لَكَ اَنْ يَّعْلَمَ مَا تَفْعَلُ“ اور ”اَفَاِنْ مَاتَ“ ہے کہ ان میں باوجود موت کے یقیناً واقع ہونے والی شے کے ان وارد کیا ہے اور دوسری مثال قولہ تعالیٰ ”وَ اِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُمْ مُنِيبِيْنَ اِلَيْهِ ثُمَّ اِذَا اَذَقَهُمْ مِنْهُ رَحْمَةً فَرِحُوْا بِهَا“ کہ یہاں دونوں طرفوں میں اِذَا کو وارد کیا ہے۔ پہلی مثال کے اشکال کو زحشری نے یہ کہہ کر رفع کیا ہے کہ ”موت کا وقت چونکہ معلوم نہیں ہو سکتا اس لئے اُس کو غیر یقینی شے کے قائم مقام بنایا“ اور دوسری مثال کے اشکال کو سکا کی نے یوں رفع کیا ہے کہ ”اس مقام میں ملامت کرنے اور خوف دلانے کے ارادہ سے خداوند کریم نے اِذَا کو استعمال فرمایا تا کہ بندے ڈریں اور اس بات کو معلوم کر لیں کہ اُن کو ضرور کچھ عذاب (سزا) بھگتنا ہوگا پھر یہ تفصیل (کی عذاب) لفظ مَسَّ سے ماخوذ ہوتی ہے اور لفظ ضُرُّ کے نکرہ بنانے سے بھی۔ اب رہی یہ بات کہ قولہ تعالیٰ ”وَ اِذَا اَنْعَمْنَا عَلٰى الْاِنْسَانِ اَغْرَضَ وَ نَاىْ بِجَانِبِهِ“ وَ اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَزُودْ دَعَاۤءَ غَرِيْضٍ ۝“ تو اس کی نسبت یہ جواب دیا گیا ہے کہ مَسَّ میں جو ضمیر ہے وہ مغرور و گردانی کرنے والے کی جانب پھرتی ہے نہ کہ مطلق انسان کی طرف اور اِذَا کا لفظ یہاں اس امر سے آگاہ بنانے کے واسطے لایا گیا ہے کہ ایسا متکبر و گردانی کرنے والا شخص یقیناً شر (خرابی) میں مبتلا کیا جائے گا اور الجوبینی کہتا ہے۔ میرے خیال میں یہ بات آتی ہے کہ ”اِذَا“ بوجہ ظرف اور شرط ہر دو متقین اور مشکوک دونوں پر آ سکتا ہے یعنی شرط ہونے کے لحاظ سے اُس کو مشکوک پر اور ظرف ہونے کی وجہ سے مثل تمام ظروف کے متقین پر اُس کا دخول موزوں ہے۔ (پنجم) عموم کا فائدہ دینے میں بھی اِذَا ان کے برعکس اور خلاف ہے۔ ابن عصفور کہتا ہے ”اگر تم یہ کہو کہ ”اِذَا قَامَ زَيْدٌ قَامَ عَمْرُو“ تو اس سے یہ فائدہ حاصل ہوگا کہ جس جس وقت زید کھڑا ہوا اُسی وقت عمرو بھی کھڑا ہوا اور یہی بات صحیح ہے اِذَا میں اگر مشروط بہا عدم (معدوم) ہو تو جزاء فی الحال واقع ہو جائے گی مگر ان میں جزاء کا وقوع فی الحال اُس وقت تک نہ ہوگا جب تک کہ مشروط بہا کے وجود سے مایوسی کا ثبوت نہ ہو جائے اور اِذَا میں اس کی جزاء ہمیشہ اُس کی شرط کے عقیب میں آتی ہے اور اُس سے متصل ہی رہتی ہے یوں کہ نہ تو اُس پر جزاء کی تقدیم ہوتی ہے اور نہ تاخیر مگر ان اس کے خلاف ہے اور اِذَا اپنے مدخول کو

(جس پر وہ داخل ہوتا ہے) جزم نہیں دیتا جس کی وجہ یہ ہے کہ وہ محض شرط ہی کے لئے نہیں آتا۔
خاتمہ: کہا گیا ہے کہ کبھی اِذَا ازائدہ بھی آتا ہے اس کی مثال میں ”اِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ“ کو پیش کیا گیا ہے جس سے ”انْشَقَّتِ السَّمَاءُ“ مراد ہے مثل ”اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ“ کے یعنی کہ اِذَا اس میں زائدہ ہے۔

اِذَنْ: سیبویہ کہتا ہے ”اس کے معنی جواب یا جزاء کے ہیں“ شلوہین کہتا ہے کہ ہر موقع پر اس کے یہی معنی ہوں گے۔
اور فارسی کا قول ہے کہ نہیں اکثر موقعوں پر یہ معنی نکلیں گے، اکثر یہ ہوتا ہے کہ اِذَنْ. اِنْ يَأْتُوْا کے جواب میں واقع ہوا ہے خواہ وہ دونوں ظاہر ہوں یا مقدر فراء کا قول ہے ”اور جس جگہ اِذَنْ کے بعد لام آئے گا تو ضرور ہے کہ اُس سے قبل لَوْ مقدر ہو۔ اگرچہ بظاہر اس کا کوئی پتانہ ہو مثلاً قولہ تعالیٰ ”اِذَا لَذَهَبَ كُلُّ الْاِلٰهِ بِمَا خَلَقَ“ اور اِذَنْ حرف عامل بھی ہے جو صدر میں آنے کی شرط پر فعل مضارع کو نصب دیتا ہے یا ان شرائط پر بھی کہ فعل مضارع کے معنی استقبال کے ہوں اور وہ قسم ”یا۔ لا“ نافیہ کے ساتھ متصل یا منفصل واقع ہو۔

علمائے فن نحو کا بیان ہے کہ جس حالت میں اِذَنْ کا وقوع ”واو اور فا“ کے بعد ہوتا ہے تو اس حالت میں دونوں وجہیں اس کے اندر جائز ہوتی ہیں (یعنی رفع اور نصب ہر دو) مثلاً ”وَ اِذَا لَا يَلْبَثُوْنَ خَلْفَكَ“ اور ”فَاِذَا لَا يُوْتُوْنَ النَّاسَ“ اور ان دونوں صورتوں میں شاذ طور پر اُس کی قراءت نصب کے ساتھ کی گئی ہے۔ ابن ہشام کا قول ہے ”تحقیق یہ ہے کہ جس وقت اِذَنْ سے کوئی شرط یا جزاء مقدم آئے اور وہ عطف کیا جائے تو اس حالت میں اگر عطف جواب پر مقدر کیا جائے گا تو اُسے جزم دے کر اِذَا کا عمل باطل کر دیا جائے گا کیونکہ اُس وقت وہ زائد اور بے کار ہوگا۔ یا عطف کی تقدیر دونوں جملوں (شرط و جزاء) پر ہوگی اور اس صورت میں رفع و نصب دونوں اعراب جائز ہوں گے ایسے ہی جبکہ اُس سے پہلے کوئی ایسا مبتداء آئے جس کی خبر فعل مرفوع ہو تو اگر اِذَنْ کا عطف جملہ فعلیہ پر ہو تو اُسے رفع اور جملہ اسمیہ پر ہو تو اُس میں دونوں وجہیں جائز ہوں گی“ ابن ہشام کے سوا کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ ”اِذَنْ کی دو قسمیں ہیں (۱) یہ کہ وہ شرط اور سببیت کے انشاء پر دلالت کرے مگر اس حیثیت سے کہ اُس کے غیر کے ساتھ ربط ہونا سمجھ میں نہ آتا ہو جیسے کوئی ”اِذْ رَوَّكْ“ اور تم اُسے جواب دو ”اِذَنْ اَكْسِرْ مَكْ“ اور اُس وقت میں اِذَنْ عاملہ ہے۔ وہ فعلیہ جملوں پر داخل ہو کر صدر کلام میں لائے جانے کی حالت میں مضارع مستقبل متصل کو نصب دے گا[☆] اور (۲) یہ کہ کسی ایسے جواب کی تاکید کر رہا ہو جس کا ارتباط فی الحال واقع ہوا ہے۔ ان صورتوں میں اِذَنْ عاملہ نہ ہوگا جس کی علت یہ ہے کہ ”موکدات قابل اعتماد نہیں سمجھی جاتی اور ان جگہوں میں عامل ہی پر اعتماد کیا جاتا ہے۔ اس قسم کی مثال ہے ”ان تَاتِنِيْ اِذَنْ اَيْتَكَ“ اور ”وَاللّٰهُ اِذَنْ لَا فَعَلَنْ“ دیکھو ان مثالوں میں سے اگر اِذَنْ کا سقوط ہو جائے تو بھی دو جملوں کے مابین جو ربط ہے وہ ضرور سمجھ میں آتا رہے گا۔ اس طرح کا غیر عاملہ اِذَنْ جملہ اسمیہ پر داخل ہوا کرتا ہے۔ جیسے تم کہو ”اِذَنْ اَنَا اَكْرَمُكَ“ اور جائز ہے کہ اُس کو جملہ کے وسط یا آخر میں

۱۔ میں تم سے ملنے آؤں گے۔

۲۔ اُس وقت میں تمہاری عزت کروں گا۔

۳۔ تاکید کرنے والی چیزیں

۴۔ اِذَنْ کے قریب واقع ہونے والے مستقبل کو۔

لا میں۔ اس کی مثال قولہ تعالیٰ ”وَلَئِنْ أَتَبَعْتَ أَهْوَاءَ هُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذَا“ کہ اس مقام پر اذن جواب کی تاکید کر رہا ہے اور ما تقدم کے ساتھ ربط رکھتا ہے۔

تنبہیں: اول۔ میں نے اپنے شیخ علامہ کا فیجی کو قولہ تعالیٰ ”وَلَئِنْ أَطَعْتُمْ بَشَرًا مِثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذَا لَخَامِرُونَ“ کے بارہ میں یہ کہتے بنا ہے کہ اس مقام میں جو لفظ اذآ آیا ہے یہ ایک لفظ ہے معہو وہ لفظ (اذن) نہیں بلکہ اذآ شرطیہ ہے اور جو جملہ اُس کی جانب مضاف ہوتا تھا وہ حذف کر کے اُس کے عوض میں تنوین لائی گئی ہے جیسا کہ یومئذ میں ہے۔ میں شیخ کے اس بیان کو نہایت عمدہ خیال کرتا اور سمجھتا تھا کہ یہ بار کی اُن ہی نے سب سے پہلے نکالی ہے مگر بعد میں مجھ کو زکشی کی کتاب البرہان دیکھنے کا اتفاق ہوا تو میں نے دیکھا کہ علامہ موصوف نے اذن کے دونوں مذکورہ بالا معنوں کا بیان کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ”اور بعض پچھلے زمانہ کے علماء نے اذن کے ایک تیسرے معنی اور بھی کئے ہیں اور وہ معنی یہ ہیں کہ اذآ کا لفظ اذآ کلمہ ظرف زمان ماضی اور اُس کے بعد آنے والے ایک تحقیقی یا تقدیری جملہ سے مرکب ہے مگر وہ جملہ تخفیف کے خیال سے حذف کر دیا گیا ہے اور اُس کے عوض میں ”حِثِّذِ“ کی طرح تنوین لائی گئی۔ غرضیکہ یہ ”اذآ فعل مضارع کو نصب دینے والا عامل ہرگز نہیں کیونکہ اذن ناصبہ فعل مضارع کے ساتھ مخصوص ہے اور یہی سبب ہے کہ وہ مضارع میں عمل کرتا ہے کیونکہ عمل کرنا مخصوص عامل ہی کا کام ہے لیکن یہ اذآ مضارع پر آنے کے لئے مخصوص نہیں بلکہ فعل ماضی پر بھی آ جاتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”إِذَا لَا آتَيْنَاهُمْ إِذَا لَا مُسْكُتُمْ“ اور ”إِذَا لَا ذُقْنَاكَ“ اور اسم پر بھی آیا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَإِذَا لَمِنَ الْمُقْرِئِينَ“ زکشی کہتا ہے ”ان معنوں کو علمائے نحو نے بیان نہیں کیا ہے مگر یہ اُن کے اُس بیان کا قیاس ہے جو کہ انہوں نے اذ کے بارے میں کیا ہے“ ابی حیان کی کتاب تذکرہ میں وارد ہے ”اُس سے علم الدین الہمنی نے بیان کیا کہ قاضی تقی الدین بن زرین کی رائے تھی کہ ”اذآ“ ایک حذف شدہ جملہ کے عوض میں آتا ہے اور یہ کسی نحوی عالم کا قول نہیں۔“ جوینی کا قول ہے ”میرے خیال میں جو شخص ”انا اتیک“ کہے اُس کے جواب میں ”اذن اکرمک“ رفع کے ساتھ کہنا جائز ہے۔ یعنی اس معنی میں کہ ”اذآ اتینبی اکرمک“ مگر یہاں سے اتینبی جملہ فعلیہ حذف کر کے اُس کے عوض میں صرف تنوین لے آئے اور الف بوجہ دوساکن حروف کے ایک جا جمع ہونے کے گر گیا۔“ جوینی کہا ہے ”اور اس بارے میں علمائے نحو پر یہ اعتراض صحیح نہیں ہو سکتا کہ انہوں نے اس مثال میں فعل کے اذن ناصیۃ کے ساتھ منصوب ہونے پر اتفاق رائے کر لیا ہے کیونکہ اُن کی مراد اصلی یہ ہے کہ ایسا وہیں ہو سکتا ہے جہاں اذن فعل مضارع کو نصب دینے والا حرف ہو اور اگر اذآ کو ظرف زمان اور تنوین کو اُس کے بعد والے جملہ کے عوض میں لائی گئی تصور کریں تو اس مذکورہ بالا امر سے اذن کے بعد فعل کو رفع دیئے جانے کی نفی نہیں ہوتی۔ کیونکہ آخر بہت سے نحویوں نے من کے بعد کو شرطیہ مان کر جزم اور موصولہ ماننے کی حالت میں رفع بھی دیا ہے۔“ مذکورہ بالا اصحاب کے بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ انہوں نے بھی اُسی مرکز کے گرد چکر کاٹا ہے جس کے گرد شیخ کا فیجی گھومتا رہا ہے اور یہ کہ سب کا مقصد قریب قریب ایک ہی ہے۔ لیکن ان صاحبوں میں سے ایک بھی ایسے نہیں جو علم نحو کے مشہور اور مسلم الثبوت عالم ہوں یا ایسے ہوں کہ نحوی قواعد کے بارے میں ان کا قول مستند قرار دیا جائے۔ ہاں بعض نحوی اس طرف ضرور گئے ہیں کہ اذن ناصبہ کی اصل اسم ہے اور ”اذن اکرمک“ کی تقدیر عبارت ”إِذَا

الاتقان فی علوم القرآن جہد اول جِئْتَنِي أَكْرَمَكَ“ تھی مگر جملہ (جِئْتَنِي) کو حذف کر کے اُس کے معاوضہ میں تنوین لا رکھی اور اُن کو مضمر کیا گیا اور بعض دوسرے علمائے نحو اس طرف گئے ہیں کہ اِذْنا ایک مرکب لفظ ہے جو اِذْنا اور اُن سے مل کر بنا ہے اور یہ دونوں قول ابن هشام نے کتاب المغنی میں بیان کئے ہیں۔

تنبیہ دوم۔ جمہور کہتے ہیں کہ اِذْنا پر نون سے تبدیل شدہ الف کے ساتھ وقف کیا جاتا ہے اور اسی بات پر قاریوں کا بھی اجماع ہے ایک گروہ نے جس میں سے مازنی اور مبرد بھی ہیں غیر قرآن میں اِذْنا پر صرف حرف نون کے ساتھ وقف کرنا جائز رکھا ہے یعنی لَسْنَا اور اُن کی طرح۔ چنانچہ اسی اختلاف وقف کی بنیاد پر اُس کی کتابت میں بھی یہ اختلاف ہے کہ پہلی حالت کے وقف لحاظ سے اُس کو الف کے ساتھ ”اِذَا“ لکھتے ہیں جیسا کہ مصنفوں میں لکھا گیا ہے دوسری وقفی حالت کے اعتبار سے حرف نون کے ساتھ ”اِذْنا“ لکھا جاتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ قرآن میں اُس پر وقف کرنے اور اُس کی کتابت کی نسبت الف ہی کے ساتھ ہونے پر اجماع آیا ہے اُس کا الف کے ساتھ لکھا جانا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اسم مَنُون ہے اور ایسا حرف نہیں جس کے آخر میں نون آتا ہو۔ خاص کر اس لحاظ سے کہ قرآن میں اِذَا ناصب فعل مضارع واقع ہی نہیں ہوا ہے لہذا درست اور مناسب یہی ہے کہ یہ معنی اس کے لئے ثابت کئے جائیں جیسا کہ شیخ کا فیجی اس جانب مائل ہوا ہے یا جیسا کہ اُس کے پیشرو علماء کا قول بیان کیا گیا ہے۔

اِفّ: ایک کلمہ ہے جو گھبرا اٹھنے یا کسی چیز کو ناپسند کرنے کے وقت استعمال میں آتا ہے۔ ابوالبقالی قولہ تعالیٰ ”فَلَا تَقُلْ لَهُمْ اِفّ“ کے بارے میں تین قول نقل کئے ہیں۔ (اول) یہ کہ وہ فعل امر کا اسم ہے یعنی کہ اُس سے مراد ہے کُفّا وَتَرُکّا (رک جاؤ اور چھوڑ دو) (دوم) یہ کہ فعل ماضی کا اسم ہے یعنی کِبِرْهَتْ۔ و تفجرت (میں نے بُرا مانا اور گھبرا گیا) اور (سوم) یہ کہ وہ فعل مضارع کا اسم ہے یعنی اُس کے معنی ہیں اَلتَّفَجَّرَ وَمِنْکُمْ (میں تم دونوں سے گھبراتا ہوں یا تم دونوں میرا ناک میں دم کر دیتے ہو) بہر حال خداوند کریم کا قول ”اِفّ لَکُمْ“ جو سورۃ الانبیاء میں وارد ہوا ہے اس کو ابوالبقاء نے سورۃ نبی اسرائیل میں پہلے گزر چکے ہوئے قول تعالیٰ پر اُجالہ کیا ہے اور اس اُجالہ کا مقتضی ان دونوں لفظوں کا معنی میں یکساں ہونا ہے۔ العزیزی اپنی کتاب غریب القرآن میں بیان کرتا ہے کہ اِفّ کے معنی ہُنّا یعنی ”بِسْنَا لَکُمْ“ ہیں اور صاحب الصحاح نے اِفّ کی تفسیر ”قَدْراً“ کے ساتھ کی ہے یعنی ”گندہ“ اور الارقشاف میں آیا ہے کہ ”اِفّ“ کے معنی ہیں ”اَتَفَجَّرَ“ (میں گھبراتا ہوں) اور کتاب بسیط میں اُس کے معنی ”تَفَجَّرَ“ آئے ہیں کہا گیا ہے کہ ”ضجر“ اور بقول بعض ”تَضَجَّرْتُ“ میں اسی کے معنی ہیں۔ پھر اس کے بعد مولف کتاب بسیط نے اس کے متعلق اُن تالیس لغتیں درج کی

۱۔ تنوین رکھنے والا اسم۔

۲۔ پھیرنا۔ محول کرنا۔

۳۔ تمہارا برابر ہو۔

۴۔ مصنف کتاب صحاح۔ جوہری۔

۵۔ سوڈی۔ گندہ۔

۶۔ اکتا جانا۔

ہیں۔ میں کہتا ہوں ساتوں مشہور قراءتوں میں اس لفظ کی قراءت اس اس طرح پر کی گئی ہے اُف کسرہ کے ساتھ بلا تنوین۔ اُف کسرہ اور تنوین دونوں کے ساتھ اور اُف فتح کے ساتھ بلا تنوین اور شاذ قراءت میں اُف ضمہ کے ساتھ مع تنوین اور بلا تنوین دونوں طرح پر پڑھنے کے علاوہ اُف تخفیف کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے۔ ابن ابی حاتم نے قولہ تعالیٰ "فَلَا تَقُلْ لَهُمَا اُف" کے معنی میں مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "اُس کے معنی ہیں "لَا تَقْدِرُهُمَا" یعنی اُن کو گندہ نہ بنا اور ابی مالک سے اس کے معنی بری بات کہنا مروی ہوئے ہیں۔

اَل: اس کا استعمال تین وجوہ پر آتا ہے۔ (۱) یہ کہ الذی یا اُس کی فروع کے معنی میں اسم موصول ہے یہ اسم فاعل اور اسم مفعول کے صیغوں پر داخل ہوا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "اِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ....." اور "التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ....." کہا جاتا ہے کہ ایسے موقع پر یہ حرف تعریف ہوتا ہے اور ایک قول میں آیا ہے کہ نہیں بلکہ موصول حرفی ہے۔ (۲) یہ کہ الف لام حرف تعریف ہو۔ اُس کی دو قسمیں ہوتی ہیں عہد کا اور جنس کا اور پھر یہ دونوں قسمیں بھی تین تین فروع اقسام میں منقسم ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ الف لام تعریف جو عہد کے لئے آتا ہے یا تو اُس کے ساتھ کوئی معبود و ذکر شدہ پایا جائے گا۔ جیسے قولہ تعالیٰ "كَمَا ارْسَلْنَا اِلٰی فِرْعَوْنَ رَسُوْلًا فَعَصٰی فِرْعَوْنَ الرَّسُوْلَ" اور "فِيْهَا مِصْبَاحُ الْمِصْبَاحِ فِیْ رُجَاجٍ ط الزُّجَاجَةُ كَانَهَا كَوْكَبٌ" کی مثالوں میں ہے اور اس قسم کا قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ضمیر مع اپنے ساتھ والے لفظ کے اُسی معبود کی جگہ پر قائم کی جائے گی یا معبود ذہنی اُس کے ساتھ ہوگا جیسے قولہ تعالیٰ "اِذْهَبْ اِلٰی الْغَارِ" اور "اِذْ یَبْعُوْنَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ" کی مثالوں میں ہے اور یا معبود محسوس ہوگا مثلاً قولہ تعالیٰ "اَلْیَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِیْنَكُمْ" اور "اَلْیَوْمَ اُحِلَّ لَكُمْ الطَّیِّبَاتُ" میں ابن عصفور کا قول ہے "اور اسی طرح ہر ایک اُس لام تعریف کی بھی یہی حالت ہوتی ہے جو کہ اسم اشارہ۔ اے نداسیہ یا اذافجاسیہ کے بعد یا اسم زمان حاضر میں واقع ہو مثلاً الان اور الف لام جنسیت یا استغراق افراد کے لئے آریگا اور یہ وہ الف لام ہے جس کی جگہ لفظ کل حقیقتاً خلیفہ (قائم مقام) کیا جاتا ہے اور یہ الف لام قولہ تعالیٰ "وَخُلِقَ الْاِنْسَانُ ضَعِیْفًا" اور "عَالِمُ الْغَیْبِ وَالشَّهَادَةِ" کی مثالوں میں آیا ہے اور اس طرح کے الف لام کی دلیلوں میں سے ایک امر یہ ہے کہ جس پر وہ داخل ہوا ہے۔ اُس میں سے کسی چیز کا استثناء صحیح ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اِنَّ الْاِنْسَانَ لِنَفْسٍ خُسْرٍ اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا" میں ہے دوسرا امر یہ ہے کہ اُس کا وصف صیغہ جمع کے ساتھ وارد کیا جاسکے جیسے قولہ تعالیٰ "اَوِ الْطِفْلِ الَّذِیْنَ لَمْ یَظْهَرُوْا" کی مثال میں یا افراد کے خصائص کا استغراق کرنے کے واسطے آئے گا اور ایسے الف و لام کی جانشینی لفظ "کُل" کے لئے مجازاً روا ہوتی ہے جیسے قولہ تعالیٰ "ذٰلِكَ الْكِتَابُ" میں ہے یعنی وہ کتاب جو ہدایت میں کامل اور تمام نازل شدہ کتابوں کی صفتوں اور خصوصیتوں کی جامع ہے یا وہ الف لام محض ماہیت حقیقت اور جنس کی تعریف کے لئے

۱۔ ہوا الردی من الکلام۔

۲۔ الف لام تعریفی۔

۳۔ معرفہ بنائے والا۔

۴۔ موجودی الخارج۔

۵۔ تمام افراد کو مستغرق کر لینے۔

آئے گا اس طرح کے الف لام کی جگہ پر لفظ ”کسل“ کو حقیقتاً یا مجازاً کسی طرح پر بھی قائم نہیں کیا جاسکتا جیسے قولہ تعالیٰ ”وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ“ اور ”أُولَئِكَ الَّذِينَ اتَّيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ“ کی مثالوں میں ہے کہا گیا ہے کہ اس طرح کے الف لام کے ساتھ معرفہ کئے جانے والے اسم اور اسم جنس نکرہ کے مابین وہی فرق ہے جو فرق مقید اور مطلق کے مابین ہوتا ہے کیونکہ معرفہ باللام جس حقیقت پر دلالت کرتا ہے تو اُس کو حاضر فی الذہن ہونے کی قید میں مقید کر دیتا ہے اور اسم جنس نکرہ مطلق حقیقت پر دلالت کرتا ہے نہ باعتبار کسی قید کے اور الف لام کی تیسری قسم زائدہ ہے۔ اس کی دو نوع ہیں (۱) لازم جو اس قول کے اعتبار سے کہ ”موصولات کی تعریف صلہ کے ذریعہ سے ہوتی ہے“۔ موصولات میں پایا جاتا ہے۔ یا جو کہ اعلام المقارنہ میں پایا جاتا ہے کہ وہ اپنے نقل کے باعث الف لام کو لازم لیتے ہیں جیسے اللات اور العزى اور یا غلبہ استعمال کی وجہ سے اُن ناموں کے ساتھ الف لام کا آنا لازم ہو جاتا ہے مثلاً کعبہ کے لئے ”البيت“ طیبہ کے لئے ”المدينه“ اور ثریا کے لئے ”النجم“ کے ناموں کی خصوصیت ہے اور یہ الف لام دراصل عہد کا الف لام ہے۔ ابن ابی حاتم۔ مجاہد سے قولہ تعالیٰ ”وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ“ کے معنوں میں روایت کرتا ہے کہ مجاہد نے کہا ”النجم“ سے ثریا مراد ہے اور (۲) الف لام زائدہ غیر لازم ہوتا ہے اور اس طرح کا الف لام صیغہ حال پر واقع ہوتا ہے جیسا کہ بعض لوگوں کی قراءت قولہ تعالیٰ ”لِيُخْرِجَنَّهُ الْأَرْضُ مِنَ الْآذَلِ“ میں فتح ”یا“ کے ساتھ لِيُخْرِجَنَّهُ روایت کی گئی ہے یعنی ذیل کر کے نکالا جاتا ہے کیونکہ حال کا نکرہ لانا واجب ہے مگر یہ قراءت فصیح نہیں اور بہتر یہ ہے کہ اس کی روایت مضاف کو حذف کر دینے کی بنیاد پر کی جائے یعنی عبارت کی تقدیر ”خروج الآذَلِ“ قرار دی جائے جس میں سے مضاف ”خروج“ کو حذف کر کے مضاف الیہ ”الآذَلِ“ کو رہنے دیا گیا ہے اور زحشری نے بھی اسی کو یونہی مقدر مانا ہے۔

مسئلہ: اسم اللہ تعالیٰ میں جو الف لام ہے اُس کی بابت مختلف اقوال آئے ہیں سیبویہ کہتا ہے یہ الف لام حذف شدہ ہمزہ کے عوض میں اس بنا پر آیا ہے کہ اللہ کی اصل الہ تھی اُس پر الف لام داخل کیا تو ہمزہ کی حرکت نقل کر کے باقبل یعنی لام کو دی اور لام کو لام میں ادغام کر دیا۔ الفارسی کا قول ہے کہ اس بابت پر جو (سیبویہ نے کہی) اللہ کے ہمزہ کا قطعی اور لازمی ہونے بھی دلالت کرتا ہے دوسرے علماء کا بیان ہے کہ یہ الف لام تعظیم اور تعظیم کی غرض سے تعریف کو زائد کرنے والا ہے اور کہ الہ کی اصل اولاہ تھی ایک جماعت کہتی کہ یہ الف لام زائدہ اور لازم ہے تعریف کے لئے نہیں۔ بعض یہ کہتے ہیں الہ کی اصل صرف کنایت کی ”ہا“ (ہ) تھی اُس پر لام ملک زیادہ کیا گیا ہے تو وہ لَسَ ہو گیا پھر تعظیم کے لحاظ سے اُس پر الف لام کا اضافہ کیا اور توکید کے خیال سے اُس کی تحمیل (پُر کر کے پڑھنا) کی۔ (یوں اللہ ہو گیا) اور خلیل اور بہت سے دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ کلمہ کی بنیاد ہی اللہ ہے اور وہ اسم علم ہے جس کا اشتقاق اور جس کی اصل کچھ بھی نہیں۔

خاتمہ: کوفیوں نے بالعموم اور بعض بصرہ کے لوگوں نے بھی مع متاخرین کے گروہ کثیر کے الف لام کا ضمیر مضاف الیہ کے قائم مقام ہونا جائز رکھا ہے اور اس قاعدہ پر ”فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ“ کو بطور مثال پیش کیا ہے اور اس امر کی ممانعت کرنے والے یہاں ”لَہ“ ضمیر منفصل کو مقدر بتاتے ہیں (یعنی ہٰی لَہ الْمَأْوٰی) عبارت کی اصل قرار دیتے ہیں۔ (مترجم) اور زحشری نے اسم ظاہر مضاف کی نیابت میں بھی الف لام کا آنا جائز بتاتا ہے وہ اس کی مثال ”وَعَلَّمَ آدَمَ“

الْأَسْمَاءُ كُلَّهَا“ پیش کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اصل میں ”أَسْمَاءُ الْمُسَمَّيَاتِ“ تھی۔

الَا: فتح الف کے ساتھ اور بغیر تشدید کے یہ قرآن شریف میں کئی وجوہ پر واقع ہوا ہے جن میں سے ایک وجہ تنبیہ ہے اس صورت میں وہ اپنے مابعد کی تحقیق پر دلالت کرتا ہے۔ زخشری کا بیان ہے اسی وجہ سے اُس کے بعد بہت کم ایسے جملے آئے ہیں جو اس طور پر آغاز نہ ہوئے ہوں جس طرح پر قسم کا القاء کیا جاتا ہے یہ جملہ اسمیہ اور جملہ فعلیہ دونوں پر داخل ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”الْأَيُّومَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ“ ”أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ“ کتاب معنی میں وارد ہوا ہے کہ ”غیر عربی نژاد لوگ اس کو استفاح (آغاز کلام) کا حرف کہتے اور اس طرح اس کے مرتبہ کو تو واضح کر دیتے ہیں لیکن اس کے معنی پر غور کرنے سے پہلو بچا جاتے ہیں یہ اس لحاظ سے کہا گیا ہے کہ الَا دراصل ہمزہ اور ”لا“ حرف نفی دونوں سے مرکب اور تحقیق کا فائدہ دیتا ہے۔ کیونکہ ہمزہ استفہام کا دستور ہے کہ جب وہ نفی پر داخل ہوگا۔ تحقیق کا فائدہ دے گا جیسے کہ قولہ تعالیٰ ”الَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ“ میں پایا جاتا ہے (یعنی بے شک اللہ اس بات پر قادر ہے) اور وجوہ دوم و سوم تخصیص اور عرض ہیں ان دونوں لفظوں کے معنی کسی چیز کو طلب کرنے کے ہیں مگر ان میں باہمی فرق اس قدر ہے کہ تخفیف کسی قدر براہیختہ کر کے طلب کرنے کا نام ہے اور عرض میں نرمی اور فروتنی کے ساتھ طلب ظاہر ہوتی ہے۔ ان دونوں وجوہ میں حرف الَا جملہ فعلیہ پر آنے کے لئے مخصوص ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا..... قَوْمَ فِرْعَوْنَ“ ”أَلَا يَتَّقُونَ..... أَلَا تَأْكُلُونَ..... أَلَا تَحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ“ کی مثالوں میں ہے۔

الَا: فتح اور تشدید کے ساتھ تخصیص (براہیختہ کرنا) کا حرف ہے۔ جہاں تک مجھے معلوم ہوا ہے یہ حرف قرآن میں تخصیص کے معنی میں کہیں نہیں آیا۔ مگر ہاں میں اس بات کو جائز تصور کرتا ہوں کہ قولہ تعالیٰ ”أَلَا يَتَسَحَّدُوا لِلَّهِ“ کو اس اصول کے تحت میں داخل کیا جائے رہا قولہ تعالیٰ ”أَلَا تَعْبَلُوا عَلَى“ میں حرف الَا تخصیص کے معنوں میں نہیں آیا ہے بلکہ دو کلموں میں یعنی اُن ناصب فعل مضارع اور لانا فیہ سے مرکب ہے۔ یا اُن مفسرہ اور لا سے جو نہی کے لئے آتا ہے اُس کی ترکیب وقوع میں آئی ہے۔

الَا: کسرہ اور تشدید کے ساتھ۔ یہ کئی وجوہوں پر مستعمل ہوتا ہے۔ اول استثناء کے لئے متصل ہو جیسے قولہ تعالیٰ ”فَشَرَبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا“ اور ”مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلًا“ یا منفصل ہو جس طرح قولہ تعالیٰ ”قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ. إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا“ اور ”وَمَا يَأْخُذُ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَىٰ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى“ میں ہے۔ دوم غیر کے معنوں میں آتا ہے اس حالت میں خود اُس کے ساتھ اور نیز اُس کے بعد آنے والے جملہ کے ساتھ ایک جمع منکر کی توصیف ہوتی ہے یا ایسے لفظ کی جو جمع منکر کے مشابہ ہو اور یہ الَا بمعنی غیر اپنے بعد واقع ہونے والے اسم کو وہی اعراب دیتا ہے جو لفظ غیر اپنے مابعد کو دیا کرتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا“ کیونکہ اس آیت میں الَا کا استثناء کے لئے آنا جائز نہیں ہو سکتا یوں کہ آلہۃ جمع منکر حالت اثبات میں ہے اور اس کا عموم پایا نہیں جاتا پھر اُس سے استثناء کرنا کیونکر صحیح ہوگا اور استثناء کیا جائے تو آیت کے معنی یہ ہو جائیں گے کہ ”لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ لَيْسَ فِيهِمُ اللَّهُ لَفَسَدَتَا“ اور یہ معنی اپنے مفہوم کے لحاظ سے باطل ہیں۔ سوم یہ کہ الَا عاطفہ ترسیل میں بجائے واو عطف کے آئے۔ اس

۱۔ اگر زمین و آسمان دونوں میں بہت سے ایسے معبود ہوتے کہ جن میں اللہ نہیں ہے تو یہ دونوں ضرور خراب جاتے۔

بات کو انقضیٰ فرما اور ابو عبیدہ نے بیان کیا ہے اور اس کی مثالوں میں قولہ تعالیٰ "لَسَلَّا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ" اور "لَا يَخَافُ لَدَى الْمُرْسَلُونَ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ" کو پیش کیا ہے یعنی وَلَا الَّذِينَ ظَلَمُوا (اور نہ وہ لوگ جنہوں نے ظلم کیا) اور "وَلَا مَنْ ظَلَمَ" (اور نہ وہ جس نے ظلم کیا) اور جمہور نے اس کی تاویل استثنائے منقطع کے ساتھ کی ہے۔ چہاں یہ بَل کے معنوں میں آتا ہے۔ اس بات کو بعض علماء نے بیان کیا ہے اور اس کی مثال یہ دی ہے۔ قال تعالیٰ "مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَىٰ إِلَّا تَذْكِرَةً" اور "بَلْ تَذْكِرَةٌ" پنجم بدل کے معنوں میں آتا ہے۔ اس بات کو ابن الصائغ نے بیان کیا ہے اور اس کی مثال میں "إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ" کو پیش کیا ہے۔ یعنی مثال مذکور میں إِلَّا اللَّهُ کے معنی بدل اللہ اور عَوَضَ اللَّهُ ہیں اور اس بات کے ماننے سے وہ اشکال بھی دفع ہو جاتا ہے جو کہ از روئے مفہوم کے اس مثال میں استثنائے منقطع یا إِلَّا کے ساتھ وصف کرنے کی حالتوں میں واقع ہوتا ہے ابن مالک نے غلطی میں مبتلا ہو کر قولہ تعالیٰ "إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ" کو بھی اسی قسم یعنی لا حرف استثناء کی قسم پنجم میں شمار کر لیا ہے حالانکہ اس مثال میں جو إِلَّا آیا ہے وہ اِنْ حرف شرط اور لا حرف نفی سے مرکب لفظ ہے۔

فائدہ: الرمانی اپنی تفسیر میں بیان کرتا ہے "إِلَّا" کے وہ معنی جو اسے لازم ہیں۔ یہ ہیں کہ وہ جس شے کے ساتھ خاص بنایا جاتا ہے دوسری چیزوں کو چھوڑ کر اُسی کا ہو رہتا ہے مثلاً اگر تم کہو "جَاءَ نِي الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا" تو اس کلام میں تم نے زید کو نہ آنے کے ساتھ مخصوص کر دیا اور کہا جائے کہ "مَا جَاءَ نِي إِلَّا زَيْدًا" تو اس مثال میں زید ہی آنے کے لئے خاص ہو گیا اور یہ کہو کہ "مَا جَاءَ نِي زَيْدًا إِلَّا رَاكِبًا" تو اس صورت میں زید کو حالت رکوب کے ساتھ ایسی خصوصیت دے دی گئی کہ اب وہ دوسری حالتوں مثلاً پیدل چلنے یا دوڑنے وغیرہ سے محض بے تعلق ہو گیا۔

الآن: یہ زمانہ حاضر کا اسم ہے گا ہے اُس کے علاوہ دیگر زمانوں میں بھی از روئے مجاز استعمال کر لیا جاتا ہے اور بہت سے لوگوں کا قول ہے کہ یہ دونوں زمانوں کی حد ہے یعنی اس کا ایک کنارہ زمانہ ماضی ہے اور دوسرا کنارہ زمانہ مستقبل سے متصل ہے اور کبھی اس کے ساتھ ان دونوں زمانوں میں سے قریب تر زمانہ کے جانب تجاوز کیا جاتا ہے۔ ابن مالک کہتا ہے کہ الآن اُس وقت کا اسم ہے جو تمامہ موجود ہوتا ہے جیسے نطق (تلفظ) کی حالت میں فعل انشاء کا وقت کہ اُس کو زبان سے ادا کرنے کے ساتھ ہی جب کہ وہ لفظ پورا ہوا ہو یا ہنوز اُس کا کچھ ہی حصہ تلفظ میں آیا ہو اُس کا زمانہ موجود ہو جاتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ" اور "فَمَنْ يَسْتَمِعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شَهَابًا رَصَدًا" ابن مالک نے کہا "اور اس کی طرفیت غالب ہے لازم نہیں اور اس بارے میں اختلاف کیا گیا ہے کہ الف لام اس میں کس طرح کا ہے؟ بعض لوگوں کا قول ہے کہ وہ تعریف حضوری کا ہے اور چند شخصوں نے زائدہ لازمہ قرار دیا ہے۔

الی: حرف جر ہے اور بہت سے معنوں میں مستعمل ہوتا ہے۔ اسکے سب سے زیادہ مشہور معنی انتہائے غایت کے ہیں خواہ زمانہ کے لحاظ سے ہو جیسے قولہ تعالیٰ "اتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ" یا مکان کے اعتبار سے ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى" اور یا زمان و مکان کے سوا دوسری چیزوں کی انتہائے غایت ظاہر کرنی ہو تو بھی اُسکے لئے یہی الی لایا جائے گا مثلاً "وَالْأَمْرُ إِلَيْكَ" یعنی

۱۔ بلکہ یہ ایک تذکرہ (یاد دہانی) ہے

۲۔ تین جانب ختم ہونے والا ہے۔

مُنْتَهَ الْيَكِّ“ اکثر لوگوں نے الی کے صرف یہی ایک معنی بیان کرنے پر اکتفا کی ہے مگر ابن مالک وغیرہ علمائے نحو نے کوفہ والوں کی پیروی کرتے ہوئے اور بھی متعدد معنی اس کے قرار دیئے ہیں کہ منجملہ ان کے ایک معنی معیت ہے اور یہ معنی ایسے موقع پر پائے جاتے ہیں جب کہ ایک شے کو محکوم یا محکوم علیہ بنانے کی غرض سے دوسری شے کے ساتھ شامل کر دیا جائے یا تعلق ظاہر کرنے کے ارادہ سے ایسا کیا جائے جس طرح قولہ تعالیٰ ”مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ“ ”وَأَيَّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ“ اور ”وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ“ میں ہے۔ الرضی کہتا ہے ”اور تحقیق یہ ہے کہ ان مقاموں میں بھی الی انتہاء ہی کے واسطے آیا ہے یعنی وہ انتہاء جو المرافق اور اموالکم کی جانب مضاف ہے اور رضی کے علاوہ کسی اور شخص کا قول ہے ”اس بارے میں جو کچھ وارد ہوا ہے اس کی تاویل یہ کی گئی ہے کہ عامل کی تضمین کر دی جاتی ہے یا اس کو اسی کی اصل ہی پر باقی رکھا جاتا ہے چنانچہ اس لحاظ سے پہلی آیت میں یہ معنی بنیں گے کہ ”مَنْ يَضِيفُ نَصْرَتَهُ إِلَى نَصْرَةِ اللَّهِ أَوْ مَنْ يَنْصُرُنِي حَالِ كَوْنِي ذَاهِبًا إِلَى اللَّهِ“ اور منجملہ انہی معانی کے دوسرے معنی ظرفیت کے ہیں یعنی ”إِلَى“ بھی فی کی طرح ظرف کے معنوں میں آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ“ یعنی قیامت کے دن میں اور ”هَلْ لَكَ إِلَى أَنْ تَزَكَّى“ یعنی فی اُن اور تیسرے معنی لام کے مترادف ہونے کے ہیں۔ اس کی مثال ”وَالْأَمْرُ إِلَيْكَ“ بتائی گئی ہے۔ بمعنی الامر لك اور پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ یہ مثال انتہائے غایت کی ہے۔ چوتھے معنی تبیین (بیان کرنے) کے ہیں۔ ابن مالک کہتا ہے اور ”إِلَى“ جو تبیین کے واسطے آتا ہے۔ وہ حب بغض یا اسم تفصیل کا فائدہ دینے کے بعد اپنے مجرور کی فاعلیت کو بیان کرتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”رَبِّ السَّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ“ میں ہے پانچویں توکید کے معنی دیتا ہے اور اسی کو زائدہ بھی کہنا چاہئے جیسے قولہ تعالیٰ ”أَفَلَيْدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ“ فتح واؤ کے ساتھ بعض لوگوں کی میں ”تَهْوَاهُمْ“ اور الی زائدہ تاکید کے لئے آیا ہے۔ یہ بات فرانے بیان کی ہے اور فرا کے ماسوا کسی اور نحو کا قول ہے کہ یہاں پر الی تہوی کی تضمین کے اعتبار پر تمیل (میل کرتے ہیں) کے معنی دیتا ہے۔

تنبیہ: ابن عصفور نے ابیات الفیاح کی شرح میں ابن الانباری کا یہ قول بیان کیا ہے کہ الی اسم کے طور پر بھی مستعمل ہوتا ہے اور جس طرح ”غدت من علیہ“ کہا جاتا ہے اسی طور پر ”انصرفت من الیک“ بھی کہا جاتا ہے پھر اس کی نظیر میں قرآن سے قولہ تعالیٰ ”وَهَزَى إِلَيْكَ بِجَذْعِ النَّخْلَةِ“ کو پیش کیا ہے اور اس بیان سے وہ اشکال بھی دفع ہو جاتا ہے جس کو ابی حیان نے اس آیت میں ڈالا ہے یوں کہ ”مشہور قاعدہ کی رو سے فعل اس ضمیر کی جانب متعدی نہیں ہو سکتا جو بذاتہ اُس کے ساتھ متصل ہو یا کسی حرف کے ذریعہ سے اتصال رکھتی ہو مگر یہاں پر فعل نے ضمیر متصل کو رفع دیا ہے حالانکہ لطف کی بات اُن دونوں کا باب ظن کے سوا دوسرے باب میں مدلول کے لئے آنا ہے۔

اللَّهُمَّ: اس کے معنی مشہور قول کے اعتبار سے یا اللَّهُ ہی مگر ”یا“ حرف ندا کو حذف کر کے بعوض اُس کے اسم اللہ کے آخر میں میم مشدّد کا اضافہ کر دیا گیا کہا گیا ہے کہ اس کی اصل ”يَا إِلَهُ أَمَّنًا بِخَيْرٍ“ تھی پھر یہ ”حَيْهَلًا“ کی طرح مرکب

۱۔ ہر ایک لفظ کو دوسرے لفظ کے معنی میں مجازاً استعمال کرنا۔

۲۔ کون شخص اپنی مدد کو خدا کی مدد کی جانب مضاف کرتا ہے۔ یا کوئی شخص اس حالت میں میری مدد کرے گا جب کہ میں خدا کی طرف جا رہا ہوں۔

۳۔ ان کی خواہش کرتے ہیں۔

امتزاجی بنالیا گیا۔ ابور جاء العطار دی کہتا ہے ”اللّٰهُمَّ“ میں جو میم ہے یہ اسمائے باری تعالیٰ کے ستر ناموں کو اپنے اندر جمع کرتی ہے ابن طفر کا قول ہے کہ ”اسی کو اسم اعظم کہا گیا ہے۔ اُس نے اس کے استدلال میں یہ بات پیش کی ہے کہ اسم اللہ ذات واجب پر اور حرف میم نانوے صفات واجب پر دلالت کرتا ہے اور اسی وجہ سے ابوالحسن البصری نے کہا ہے ”اللّٰهُمَّ تجمع“ اور نصر بن شمل کا قول ہے کہ ”جس شخص نے اللّٰهُمَّ کہا اُس نے گویا اللہ کو اُس کے تمام اسمائے حسنی کے ساتھ پکار لیا۔“

اُمّ: حرف عطف ہے اور اس کی دو نوع ہیں۔ اول متصل یہ دو قسموں پر آتا ہے (۱) وہ جس کے پہلے ہمزہ تسویۃ (سواء کا ہمزہ) آتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ اَلَّذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ“ ”سَوَاءٌ عَلَيْنَا اَجْزَعْنَا اَمْ صَبَرْنَا“ ”سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ اَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ اَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ“ (۲) وہ کہ اس سے قبل ایک ایسا ہمزہ آئے جس کو اُمّ کے ساتھ ملانے سے تعین مطلوب ہو جیسے قولہ تعالیٰ ”الَّذِكْرَيْنِ حَرَمَ اَمْ الْاُنْثَيْنِ“ اور ان دونوں قسموں میں اُمّ کو متصل ہی کے نام سے یاد کیا جاتا ہے کیونکہ اس کا ما قبل اور اُس کا مابعد دونوں ایک دوسرے سے الگ ہونے میں بجائے خود مستثنیٰ نہیں ہوتے اور اس اُمّ کو معادلہ بھی کہتے ہیں اس واسطے کہ یہ قسم اول میں تسویۃ (برابری) کا فائدہ دینے میں ہمزہ معادل ہے اور قسم دوم میں استفہام کا فائدہ دینے میں ہمزہ استفہام کا جوڑی دار ہے۔ پھر ان دونوں قسموں میں چار وجوہ سے باہم فرق عیاں ہوتا ہے۔ (۱) جو اُمّ ہمزہ تسویۃ کے بعد واقع ہوتا ہے وہ مستحق جواب نہیں ہوتا اس لئے کہ ہمزہ تسویۃ کے ساتھ معنی میں استفہام کا اعتبار نہیں ہوتا اور اسی حالت میں کلام بوجہ خبر ہونے کے تصدیق اور تکذیب کے قابل ہوا کرتا ہے مگر ہمزہ استفہام کے ساتھ آنے میں اُس کی یہ کیفیت نہیں ہوتی کیونکہ اس حالت میں استفہام اپنی حقیقت پر ہوا کرتا ہے۔ (۲) وہ اُمّ جو ہمزہ تسویۃ کے بعد واقع ہوا کرتا ہے اُس کا وقوع دو جملوں کے مابین ہونے کے سوا کسی اور طریقہ پر نہیں ہوتا پھر وہ دونوں جملے اُس کے ساتھ آ کر صرف دو مفرد کلموں کی تاویل میں ہو جاتے ہیں اور دونوں جملے یا فعلیہ ہوتے ہیں اور یا اسمیہ اور یا دونوں مختلف ہوتے ہیں یعنی ایک فعلیہ دوسرا اسمیہ اور اس کے برعکس۔ مثلاً سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ اَدْعَوْهُمْ اَمْ اَنْتُمْ صَامِتُونَ اور دوسرا اُمّ (جو ہمزہ استفہام کے بعد آتا ہے) دو مفرد کلموں کے مابین واقع ہوتا ہے اور یہ صورت اس میں پیشتر پائی جاتی ہے مثلاً ”اَنْتُمْ اَشَدُّ خَلْقًا اَمْ السَّمَاءُ“ اور دو جملوں کے مابین بھی آتا ہے مگر یہ جملے تاویل مفرد میں نہیں ہوتے۔ اُمّ کی دوسری نوع منقطع ہے اس کی تین قسمیں ہیں۔ ایک وہ اُمّ جس کے سابق میں خبر وارد ہوئی۔ مثلاً ”تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ اَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ“ دوسرے وہ اُمّ جس کے سابق میں ہمزہ تو آئے مگر استفہام کا ہمزہ نہ آئے جیسے قولہ تعالیٰ ”اَللّٰهُمَّ اَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِمَا اَمْ لَهُمْ اَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا“ کہ اس میں ہمزہ استفہام انکار کا ہے جو بمنزلہ نفی کے تصور کیا جاتا ہے اور اُمّ متصلہ نفی یا ہمزہ انکار کے بعد واقع نہیں ہوا کرتا تیسرے وہ اُمّ جس کے سابق میں ہمزہ کے علاوہ کوئی اور کلمہ استفہام آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”هَلْ يَسْتَوِي الْاَعْمٰى وَالْبَصِيْرُ اَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ“ اور اُمّ منقطعہ کے وہ معنی جو اُس سے کبھی جدا نہیں ہوتے۔ اضراب ہیں اور پھر کبھی وہ صرف اسی معنی کے واسطے آتا ہے اور گاہے اس معنی کے ساتھ استفہام انکاری کے معنی کو بھی شامل کر لیتا ہے۔ پہلے معنی یعنی محض اضراب کی مثال قولہ تعالیٰ ”اَمْ هَلْ تَسْتَوِي

پہلی بات سے پھر جانا۔ مکر جانا۔

الظُّلُمَاتِ وَالنُّورِ“ ہے کیونکہ استفہام پر استفہام داخل نہیں ہو سکتا ہے دوسرے معنی یعنی اضراب کے ساتھ انکاری استفہام بھی شامل ہونے کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ ”أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمْ الْبُنُونَ“ کہ اس کی عبارت کی تقدیر ”بَلْ أَلَّهُ الْبَنَاتُ“ ہوتی ہے کیونکہ اگر اس کو اضراب محض ہی کے لئے تقدیر کیا جائے تو لزوم محال کی دشواری آ پڑتی ہے۔

تنبیہ اول۔ کبھی اُم ایسے انداز سے بھی واقع ہوتا ہے کہ اُس میں اتصال اور انقطاع دونوں باتوں کا احتمال ہو سکے جس طرح قولہ تعالیٰ ”قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ“ میں ہے۔ زخشری کہتا ہے یہاں پر اُم میں جائز ہے کہ برسمیل تقریر وہ ”أَيُّ الْأَمْرَيْنِ كَانَتْ“ کے معنی سے معادل ہو کیونکہ اس سے ایک امر کے ہونے کا علم تو حاصل ہی ہوتا ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ام منقطعہ ہو۔

تنبیہ دوم۔ ابو زید نے ذکر کیا ہے کہ اُم زائدہ بھی ہوا کرتا ہے اور اُس نے اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ ”أَفَلَا تَبْصُرُونَ أَمْ أَنَا خَيْرٌ“ کو پیش کیا ہے اور کہا ہے کہ عبارت کی تقدیریوں ہے ”أَفَلَا تَبْصُرُونَ أَنَا خَيْرٌ“ کیا تم نہیں دیکھتے کہ میں بہتر ہوں۔

اُمّا: فتحہ اور تشدید کے ساتھ۔ حرف شرط ہے اور تفصیل اور توكید کا حرف بھی۔ اس کے حرف شرط ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اُس کے بعد حرف ”فا“ کا آنا لازم ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ“ میں دیکھا جاتا ہے اور قولہ تعالیٰ ”فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ“ میں اس کے بعد حرف ”فا“ کے نہ آنے کی وجہ قول کا مقدر ہونا ہے یعنی اصل میں ”فَيَقَالُ لَهُمْ أَكْفَرْتُمْ“ ہونا چاہئے۔ مگر مقولہ نے قول سے مستغنی بنا دیا اس واسطے قول حذف کر دیا گیا اور ”ف“ بھی اُسی کے ساتھ حذف ہو گئی اور یہی حالت قولہ تعالیٰ ”وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا أَفَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي“ کی بھی ہے اُس کا حرف تفصیل ہونا یوں قرار پایا ہے کہ اکثر بلکہ بیشتر حالتوں میں وہ ایسے ہی مواقع پر وارد ہوتا ہے جہاں اُس کے ذریعہ سے تفصیل مطلوب ہوتی ہے جیسا کہ پہلی مثال میں گزر چکا اور نیز مثلاً قولہ تعالیٰ ”أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاحِينَ“ ”وَأَمَّا الْغُلَامُ“ ”وَالْجِدَارُ“ یا ایسی ہی دوسری آیتوں میں اور کبھی اس کی تکرار اس واسطے ترک کر دی جاتی ہے کہ دونوں قسموں میں سے ایک ہی قسم دوسری قسم سے مستغنی بنا دیا کرتی ہے اس کا بیان آگے چل کر خلاف کی انواع میں آئے گا۔ اب رہا اُمّا کا توكید کے لئے آنا۔ اس کی بابت زخشری نے کہا ہے ”کلام میں اُمّا کا فائدہ یہ ہے کہ یا تو وہ کلام کو توكید کی فضیلت عطا کرتا ہے جیسے تم کہو ”زَيْدٌ ذَاهِبٌ“ اور پھر اس بات کی توكید کرنا چاہو یا کہنا چاہو کہ زید لا محالہ جانے والا ہے اور وہ چلنے کی فکر میں ہے یہ کہ اُس نے چلنے کا عزم کر لیا ہے تو ایسی حالت میں تم کہو گے ”أَمَّا زَيْدٌ فَذَاهِبٌ“ اور اسی واسطے سیبویہ نے اس کی تفسیر میں کہا ہے ”هُمَا يَكُنْ مِنْ شَيْءٍ فَزَيْدٌ ذَاهِبٌ“ اور اُمّا اور حرف ”حرف“ کے مابین یا تو مبتدا کو فاضل ڈالا جاتا ہے جیسا کہ پہلے بیان ہونے والی آیتوں میں گزر چکا ہے اور یا خبر کے ذریعہ سے اُن کے مابین جدائی ڈالی جائے گی جس طرح ”أَمَّا فِي الدَّارِ فَزَيْدٌ“ یا جملہ شرطیہ کے ساتھ فصل ہوگا۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ“ میں پایا جاتا ہے اور یا اس اسم کے ذریعہ سے جو کہ جواب ہونے کے لحاظ سے

۱۔ دو باتوں میں کوئی ایک امر ہونے والا ہے۔

۲۔ کچھ بھی ہوا کرے زید جانے کا ضرور۔

منصوب ہو یہ فصل کریں گے مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَإِمَّا يَنْتَهِمُ فَلَا تَقْهَرْ“ یا اُس معمول کے اسم سے جو کسی محذوف کا معمول اور مابعد ”فا“ کی تفسیر کرتا ہو جس طرح قولہ تعالیٰ ”وَإِمَّا تَأْتُوا بِمِثْقَالِ ذَرَّةٍ خَيْرًا لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ“ میں جو لفظ ”إمّا“ ہے وہ اس امّا کی قسم سے نہیں بلکہ وہ دو کلموں سے مرکب لفظ ہے اُم منقطعه اور ما استفہامیہ سے۔

إمّا: کسرہ اور تشدید کے ساتھ کئی معنوں کے لئے وارد ہوتا ہے (۱) ابہام مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَآخِرُونَ مُرْجُونَ لَإِمْرٍ إِلَهُ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ“ تنخیر۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا“ ”إِمَّا أَنْ تُلْقَى وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ أُولَ مَنْ أَلْقَى“ ”فَإِمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً“ اور (۳) تفصیل کے معنی میں آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً“ میں ہے۔

تنبیہیں: اول۔ مذکورہ فوق مثالوں میں پہلی قسم (یعنی ابہام) کے معنوں میں جو ”إمّا“ آتا ہے وہ بلا کسی اختلاف کے غیر عاطفہ ہے مگر دوسری قسموں کی مثالوں میں جو ”إمّا“ آیا ہے اُس کی بابت اختلاف ہے اکثر لوگ اس کو عاطفہ قرار دیتے ہیں اور ایک گروہ نے اس بات کو ناپسند کیا ہے جن میں ابن مالک بھی ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ بیشتر اوقات ”إمّا“ اور عاطفہ کے ساتھ لزوم کے طور پر آیا کرتا ہے یعنی واو عاطفہ اُس کا ضروری جزو بنا رہتا ہے ابن عصفور نے ”إمّا“ کے عاطفہ نہ ہونے پر اجماع کا ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ اس کے عطف کے باب میں بیان کرنے کی وجہ اس کا حروف عطف کے ساتھ ہی ساتھ رہتا ہے بعض لوگ اس طرف گئے ہیں کہ ”إمّا“ نے ایک اسم کو دوسرے اسم پر عطف کر دیا ہے اور واو عاطفہ ایک ”إمّا“ پر عطف کرتا ہے یہ عجیب و غریب خیال ہے۔ تنبیہ دوم۔ آگے چل کر بیان ہوگا کہ یہ معانی او میں بھی پائے جاتے ہیں اور اُس کے اور ”إمّا“ کے مابین فرق یہ ہے کہ ”إمّا“ کے ساتھ جس امر کے لئے وہ آیا ہے اُسی کے لحاظ سے بنائے کلام شروع ہوتی ہے اور اسی وجہ سے اُس کی تکرار واجب ہوئی اور حرف او کے ساتھ کلام کا آغاز یقیناً اور وثوق کے لحاظ سے ہو کر پھر بعد میں اس کلام پر ابہام یا کوئی دوسری بات طاری ہوتی ہے اسی واسطے اُس کی تکرار نہیں کی جاتی۔ تنبیہ سوم۔ قولہ تعالیٰ ”فَإِمَّا تَرَيْنَ مِنَ الْبَشَرِ أَحْزَا“ میں جو ”إمّا“ آیا ہے وہ اس ”إمّا“ کی قسم سے نہیں جس کا ہم بیان کر رہے تھے بلکہ وہ دو حکموں سے مرکب لفظ ہے۔ ان شرطیہ اور مازائدہ ہے۔

ان: کسرہ اور تخفیف دونوں کے ساتھ کئی وجوہ پر مستعمل ہوتا ہے۔ اول یہ کہ شرطیہ ہو مثلاً قولہ تعالیٰ ”إِنْ يَنْتَهِوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ“ اور جب کہ یہ ”إِنْ“ پر داخل ہوتا ہے تو اُس حالت میں جزم دینے کا عمل ”لَمْ“ کیا کرتا ہے اور یہ بیکار ہو جاتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا“ یا جب کہ حرف لا پر داخل ہو تو اس حالت میں عامل جازم یہی ”إِنْ“ ہوگا اور لا جزم نہ دے گا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”إِلَّا تَغْفِرَ لِي“ اور ”إِلَّا تَنْصُرُوهُ“ اور ان مثالوں کا باہمی فرق یہ ہے ”لَمْ“ عامل ہے اس واسطے وہ لازمی طور پر اپنی بعد کسی معمول کو چاہتا ہے ”لَمْ“ اور اس کے معمول کے مابین کسی چیز کے ذریعہ سے جدائی نہیں ڈالی جاتی ”إِنْ“ اور اُس کے معمول کے مابین معمول ”لَمْ“ کے ذریعہ سے جدائی ڈالی جاسکتی ہے اور لا نافیہ ہونے کی

الاتقان فی علوم القرآن 361 جلد اول

”کُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ“ اور ”لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ“ کو پیش کیا ہے اور نیز قولہ تعالیٰ ”وَأَنْتُمْ الْأَغْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ“ گویا ایسے ہی اور آیتوں کو بھی جن میں فعل کا واقع ہونا ثابت ہو رہا ہے اور جمہور نے آیت مشیت یعنی ”لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ“ کی نسبت یہ جواب دیا ہے کہ اس آیت میں بندوں کو اُس وقت کلام کرنے کی کیفیت تعلیم دی گئی ہے جب کہ وہ کسی آئندہ بات کی خبر دے رہے ہوں (یعنی خدا نے اُن کو بتایا ہے کہ زمانہ مستقبل سے تعلق رکھنے والی کوئی بات کہنا ہو تو یوں ان شاء اللہ کہنے کے ساتھ اُس کو کہو اور یہ کہ اس کلمہ کی اصل شرط ہونا ہے مگر یہ تبرک (برکت حاصل کرنے کی غرض) کے لئے ذکر کیا جانے لگا یا کہ آیت کے معنی ہیں ”لَتَدْخُلَنَّ جَمِيعًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ“ یعنی البتہ تم سب کے سب اگر خدا کو منظور ہے تو مسجد حرام میں ضرور داخل ہو گے اور تم میں سے کوئی شخص اُس میں داخل ہونے کے قبل نہیں مرے گا باقی تمام آیتوں کی نسبت یہ جواب دیا ہے کہ اُن سبھوں میں بھی اُن کلمہ شرط ہے اور جوش اور شوق دلانے کے لئے وارد کیا گیا ہے جس طرح تم اپنے بیٹے سے کہو ”إِنْ كُنْتَ ابْنِي فَاطْعِنِي“ اگر تو میرا بیٹا ہے تو میری بات مان) اور چھٹی وجہ اُس کا قَدْ کے معنی میں آنا ہے اس بات کا ذکر قطرب نحوی نے کیا ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ ”فَذِكْرُ إِنْ فَعَلْتَ الذِّكْرَى“ کو پیش کیا ہے جس سے ”قَدْ نَفَعْتُ“ مراد ہے اور اس مثال میں شرط کے معنی کسی طور بھی صحیح نہیں ہو سکتے اس واسطے کہ وہ بہر حال مامور بالتذکیر (یاد رکھنے کے لئے حکم دیا گیا) ہے اور قطرب کے سوا کسی اور شخص کا قول ہے کہ ”یہاں پر اُن شرطیہ ہے اور اس کے معنی اُن لوگوں کی (جو کافر ہیں) مذمت اور اس بات کا اظہار ہے کہ اُن میں تذکیر کا نفع ہونا ایک بعید امر ہے اور کہا گیا ہے کہ یہاں پر تقدیر عبارت ”وَإِنْ لَمْ تَنْفَعْ“ ہے جس طرح کہ قولہ تعالیٰ ”سَرَابِيلٌ تَقِيكُمُ الْحَرَّ“ کی حالت ہے۔

فائدہ: بعض لوگوں کا بیان ہے کہ قرآن میں چھ جگہوں میں ان لفظ شرط کے ساتھ واقع ہوا ہے مگر وہاں شرط مراد نہیں اور وہ مقامات یہ ہیں (۱) ”وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَابَكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْتُمْ تَحَصُّنًا“ (۲) ”وَادْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ“ (۳) ”وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهْنَ مَقْبُوضَةً“ (۴) ”إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ“ (۵) ”إِنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ“ (۶) ”وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرِدْهِنَ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا“۔

ان فتحہ اور تخفیف کے ساتھ کئی وجوہ پر استعمال ہوتا ہے۔ ایک جو کہ حرف مصدری ہوتا اور فعل مضارع کو نصب دیتا ہے۔ یہ دو جگہ ابتدا میں واقع ہونے کے باعث محل رفع میں آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ“ اور ”وَأَنْ تَغْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى“ اور ایسے لفظ کے بعد واقع ہو جو یقین کے سوا دوسرے معنوں پر دلالت کرتا ہے تو بھی اُس کو محل رفع میں رہنا نصب ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ“ اور ”وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا“ میں ہے اور محل نصب میں ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ“ اور ”مَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى“ اور ”فَارْذُبْ أَنْ آعِيبَهَا“ میں ہے اور خفض کے محل میں بھی واقع ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَأَوْذَيْنَا مِنْ قَبْلُ أَنْ تَأْتِيَا“ اور ”مَنْ قَبْلُ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ“ اور یہ اُن موصول حروفی ہے (یعنی وہ حرف جو اپنے ساتھ ملے

۱۔ کیونکہ یہاں پر (ارادہ) اکراہ کا محل ہے اور شرط کا مفہوم اس سے نہیں نکلتا۔

۲۔ مصدر کے معنی میں آنے والا حرف۔

ہوئے جملہ کو تاویل مفرد میں لا کر مصدری معنی دیتا ہے) اس کا وصل فعل متصرف کے ساتھ کیا جاتا ہے مضارع ہو جیسا کہ اوپر کی مثالوں میں گزر گیا۔ یا ماضی ہو جس طرح قولہ تعالیٰ "لَوْ لَا اَنْ مِّنَ اللّٰهِ عَلَيْنَا" اور "لَوْ لَا اَنْ تَبْتَئَاكَ" میں آیا ہے اور اُن کے بعد مضارع کو رفع بھی دے دیا جاتا ہے اس حیثیت سے کہ اُن کو اُس کی اُخت (ہم معنی) حرف مّا پر محمول کر کے عمل نہیں دیا جاتا اس کی مثال ابن خلیصن کی قرأت قولہ تعالیٰ "لِمَنْ اَرَادَ اَنْ يُّتِمَّ الرِّضَاعَةَ" ہے۔ دوسری وجہ اُس کے استعمال کی ان ثقیلہ سے تخفیف کر کے اُن رہنے دینا ہے۔ اس حالت میں وہ فعل یقین یا اُس کے کسی قائم مقام اور ہم معنی لفظ کے بعد واقع ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "اَفَلَا يَرَوْنَ اَنْ لَا يَرْجِعَ اِلَيْهِمْ قَوْلًا" "عَلِمَ اَنْ سَيَكُوْنُ" اور "وَحَسِبُوْا اَنْ لَا تَكُوْنُ" قرأت رفع کی حالت میں۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ اُن تفسیر کے لئے ہو "اے" کے معنی میں جس طرح قولہ تعالیٰ "فَاَوْحَيْنَا اِلَيْهِ اَنْ اَصْنَعْ الْفُلْكَ بِاَعْيُنِنَا" "وَنُوْذُوْا اَنْ تَلْكُمُ الْجَنَّةَ" اور اس کی شرط یہ ہے کہ ایک جملہ اور اس کے سابق میں آئے اسی واسطے جس شخص نے قولہ تعالیٰ "وَاحِرُ دَعْوَاهُمْ اَنْ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ" کو اس طرح کے اُن مفسرہ کے تحت میں داخل تصور کیا ہے اس نے سخت غلطی کی ہے کیونکہ یہاں اُن سے پہلے پورا جملہ نہیں ہے اور اُن مفسرہ کی یہ شرط بھی ہے کہ اس کے بعد بھی ایک جملہ آنا چاہئے اور نیز جملہ سابقہ میں قول کے معنی ہونے چاہئیں اور اس کی مثال قولہ تعالیٰ "وَاطْلُقِ الْمَلَأُ مِنْهُمْ اَنْ اَمْشُوا" ہے اس واسطے کہ یہاں انطلاق سے پیروں کے ساتھ چلنا مراد نہیں بلکہ اس کلام کے ساتھ اُن کی زبان کا چلنا مقصود ہے جیسا کہ "اَمْشُوا" سے بھی معمولی طور پر قدم قدم چلنا مقصود نہیں بلکہ استمرار مشی مطلوب ہے۔ زخشری نے قولہ تعالیٰ "اَنْ اَتَّخِذِيْ مِنَ الْجِبَالِ يُّوْتًا" میں جو اُن آیا ہے اُس کو مفسرہ بیان کیا ہے اور اس کی وجہ اُس سے پہلے قولہ تعالیٰ "وََاَوْحٰى رَبُّكَ اِلَى النَّحْلِ" کا وارد ہونا قرار دیا ہے۔ مگر میں کہتا ہوں کہ وحی اس مقام پر باتفاق سب کے نزدیک الہام کے معنی میں وارد ہوئی ہے اور الہام میں قول کے معنی ہرگز نہیں پائے جاتے۔ لہذا بلا کسی مزید حجت کے اس جگہ پر اُن مصدر یہ ہوگا اور اُس کے معنی "بِاتَّخَاذِ الْجِبَالِ" (پہاڑوں کو مکان کے لئے اختیار کرنے کے ساتھ) ہوں گے اور اُن مفسرہ کی یہ بھی شرط ہے کہ اس سے پہلے آنے والے جملہ میں قول کے حروف نہ ہوں لیکن زخشری نے قولہ تعالیٰ "مَا قُلْتُ لَهُمْ اِلَّا مَا اَمَرْتَنِيْ بِهٖ اَنْ اَعْبُدُ اللّٰهَ" کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ اس میں اُن کا قول کی تفسیر کرنے والا اس لئے جائز ہے کہ قول کی تاویل امر (حکم) کے ساتھ کی جاسکتی ہے یعنی آیت کا مفہوم ہے "مَا اَمَرْتُهُمْ اِلَّا مَا اَمَرْتَنِيْ بِهٖ اَنْ اَعْبُدُ اللّٰهَ" ابن ہشام کہتا ہے یہ تاویل بہت پیاری ہے اور اس کے لحاظ سے قاعدہ کلیہ میں اتنی قید اور بڑھائی جانی چاہئے کہ "اُس میں قول کے حروف (صیغ) نہ ہوں ہاں یہ اور بات ہے کہ قول کی تاویل کسی دوسرے لفظ سے کر دی گئی ہو کیونکہ اس صورت میں کوئی مضائقہ نہیں"۔ مگر مجھ کو یہ کچھ عجیب بات معلوم ہوتی ہے کہ وہ لوگ شرط تو یہ لگاتے ہیں کہ اُن مفسرہ سے پہلے آنے والے جملہ میں مصدر قول کا کوئی صیغہ نہ ہو اور جب اس کا صریح صیغہ آجائے تو اُس کی تاویل ایسے لفظ سے کرتے ہیں جو قول کا باہم معنی ہے! اور یہ بات بالکل ویسی ہی ہے جیسی کہ سابق میں الف لام کے بیان میں الان کے الف لام کو زائدہ بتاتا ہے حالانکہ وہ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ الان خود اپنے معنی کو متضمن ہے اور کہ اُس پر حرف جرد داخل نہیں ہوتا۔ چوتھی وجہ استعمال اُن کی یہ ہے کہ وہ زائدہ ہو۔ اس حالت میں وہ اکثر لَمَّا توقيہ کے بعد واقع

! میں نے اُن کو جز اس کے اور کوئی حکم نہیں دیا جو کہ تو نے مجھے حکم دیا تھا یعنی یہ کہ خدا کی عبادت کرو۔

! جو وقت متعین کرنے کے لئے آتا ہے۔

ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "وَلَمَّا أَنْ جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا" میں اُن زائدہ ہے۔ انقش کہتا ہے کہ ان زائدہ ہونے کی حالت میں فعل مضارع کو نصب دیا کرتا ہے اور اُس نے اُس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "وَمَالْنَا أَنْ لَا نَقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ" کو پیش کیا ہے اور قولہ تعالیٰ "وَمَالْنَا إِلَّا نَنَوتُ كُلَّ عَلِيٍّ اللَّهُ" کو بھی اور کہا ہے کہ ان مثالوں میں ان کے زائدہ ہونے کی دلیل قولہ تعالیٰ "وَمَالْنَا إِلَّا نَنَوتُ كُلَّ عَلِيٍّ اللَّهُ" ہے (کیونکہ اُن زائدہ نہ ہوتا تو ضرور تھا کہ اس جگہ بھی وارد کیا جاتا)۔ پانچویں وجہ یہ ہے کہ اُن مکسورہ کی طرح اُن مفتوحہ بھی شرطیہ ہوتا ہے اس بات کو اہل کوفہ نے کہا ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "أَنْ تَصِلَ أَحَدُهُمَا" "أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ" اور "صَفْحًا إِنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِينَ" کو پیش کیا ہے۔ ابن ہشام کہتا ہے۔ میرے نزدیک بھی اُن دونوں (اُن) کا ایک ہی محل پر تو اس بات کو ترجیح دیتا ہے کیونکہ (کسی قاعدہ) کی اصل توافق ہی ہوا کرتی ہے اور اُس کی قرأت ان ذکر شدہ آیتوں میں دونوں صورتوں پر کی گئی ہے (یعنی اُن اور اُن) پھر اس کے علاوہ قولہ تعالیٰ "أَنْ تَصِلَ أَحَدُهُمَا" کے بعد اُس کے قول "فَتَذَكَّرْ أُخْرَى" میں حرف "ف" کا داخل ہونا بھی "اُن" کے شرطیہ ہونے کا مرجح ہے۔ چھٹی وجہ استعمال ان کی اُس کا نافیہ ہونا ہے۔ اس بات کو بعض علمائے نحو نے قولہ تعالیٰ "أَنْ يُؤْتِيَ أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتِيتُمْ" میں مانا ہے۔ یعنی کہ "مَا أُوتِيَ" مراد ہے۔ مگر صحیح یہ ہے کہ اس مقام پر ان مصدر یہ ہے اور اُس کے معنی "وَلَا تُمْنُوا إِنْ يُؤْتِيَ"..... ای بایضاء أَحَدٌ ہیں (یعنی کسی کے اس کہنے پر یقین نہ لاؤ کہ دوسرے کو بھی تمہاری جیسی ہدایت کی نعمت دی گئی ہے) ساتویں وجہ استعمال اُن کی یہ ہے کہ وہ تعلیل (سبب ظاہر کرنے) کے لئے آتا ہے جیسا کہ بعض لوگوں نے قولہ تعالیٰ "بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ" اور "يُخْرِجُونَ الرُّسُولَ وَأَيَّاكُمْ أَنْ تُمْنُوا" کے بارے میں کہا ہے۔ مگر درست یہ ہے کہ ان مقامات پر اُن مصدر یہ ہے اور اُس کے قبل امام علت مقدر ہے اور آٹھویں وجہ اُن کا "لِنَلَّا" کے معنی میں آنا ہے یہ بعض علماء کا قول ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "يَسِّرُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا" کو پیش کیا گیا ہے مگر درست یہ ہے کہ یہاں بھی اُن مصدر یہ ہے اور عبارت میں "کراہتہ" کا لفظ مقدر ہے یعنی اصل عبارت "کَرَاهَةً أَنْ تَضِلُّوا" تھی۔

ان: کسرہ اور تشدید کے ساتھ کئی وجوہ پر آتا ہے۔ منجملہ اُن کے ایک تاکید اور تحقیق کے معنی ہیں جو بیشتر آتے ہیں مثلاً قولہ تعالیٰ "إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ" اور "إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ" عبدالقادر جرجانی کہتا ہے "اِنَّ" کے ساتھ تاکید کرنا لام تاکید کی نسبت بہت زیادہ قوی ہے اور استقراء (جستجو اور غور) کے بعد ظاہر ہوا کہ اِنَّ کے موقعوں میں اکثر موقعے ایسے ملتے ہیں جہاں یہ کسی ایسے ظاہر یا مقدر سوال کا جواب ہوتا ہے جس میں سائل کو ظن (شبہ) ہوا کرتا ہے۔ وجہ دوم تعلیل ہے اس کو ابن جنی اور اہل بیان (علم) ثابت کیا ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ" اور "وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ" اور "وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ" کو پیش کیا ہے اور یہ تاکید کی ایک قسم ہے اور تیسری وجہ یہ ہے کہ اِنَّ۔ نَعَمْ کلمہ ایجاب کے معنی دیتا ہے۔ اس بات کو اکثر علماء نے قرار دیا ہے اور اس کی مثال میں بہت سے لوگوں نے کہ منجملہ اُن کے ایک مبرد بھی ہے قولہ تعالیٰ "إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ حَرَانٍ" کو پیش کیا ہے۔

۱۔ نہیں دیا گیا۔

۲۔ تمہارے گمراہ ہونے کی ناپسندیدگی۔

اَنّ: فتنہ اور تشدید کے ساتھ دو وجہوں پر آتا ہے۔ اول حرف تاکید ہوتا ہے اور صحیح تر امر یہ ہے کہ وہ اَنّ مکسورہ کی شاخ اور موصول حرفی ہے جو اپنے اسم و خبر دونوں کے ساتھ مل کر بتاویل مفرد مصدر ہوا کرتا ہے۔ پھر اگر اُس کی خبر اسم مشتق ہوگی تو مصدر مؤول بہ اُسی خبر کے لفظ سے آئے گا مثلاً قولہ تعالیٰ "لَتَعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰهَ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ" یعنی قدرتہ اور اگر خبر اسم جامد ہو تو ایسے موقع پر "مکون" کو مقدر کیا جائے گا اَنّ کے تاکید کے لئے آنے میں یہ اشکال بھی ڈالا جاتا ہے کہ اگر تم اُس کی خبر سے بنائے ہوئے مصدر کی تصریح کر دو تو اُس وقت میں وہ تاکید کا فائدہ ہرگز نہ دے گا اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ تاکید مصدر منحل کے لئے ہے (یعنی اُس مصدر کے لئے جس کا اغلال ہو گیا ہو یوں کہ اُس کی نسبت منقطع کر دی جائے) اور اسی بات کے ساتھ اُس میں اور اَنّ مکسورہ میں یہ فرق کیا جاتا ہے کہ اَنّ مکسورہ میں تاکید اسناد کی ہوتی ہے اور اس میں (اَنّ مفتوحہ میں) احد الطرفین کی تاکید مطلوب ہوا کرتی ہے دوسری وجہ استعمال ان کی یہ ہے کہ وہ لعلی کے معنی میں استعمال ہونے والی لغت (لفظ) ہے اور اس اعتبار پر اُس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "وَمَا يُشْعِرُكُمْ اَنّٰهَا اِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُوْنَ" کو پیش کیا گیا ہے۔ مگر یہ فتح کے ساتھ قرأت کرنے کی صورت میں ہے کیونکہ اس صورت میں اُس کے معنی لعلہا کے مانے گئے ہیں اور مکسورہ کی قرأت میں یہ معنی نہیں لئے جاسکتے۔

اَنّی: استفہام اور شرط کے مابین ایک مشترک اسم ہے۔ استفہام میں یہ بمعنی کیف کے وارد ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "اَنّیٰ یُحیی الّٰہَ بَعْدَ مَوْتِہَا" (کیف یحیی) "فَاَنّیٰ یُؤْفِکُوْنَ" (کیف یؤفکون) اور بمعنی اَیْن کے جس طرح قولہ تعالیٰ "اَنّیٰ لَکِ ہٰذَا" یعنی مَن اَیْن قُلْتُمْ (تم نے یہ بات کہاں سے کہی) اور "اَنّیٰ ہٰذَا" یعنی مَن اَیْن جَاءَنا (یہ ہمارے پاس کہاں سے آئی؟) کتاب عروس الافراح میں آیا ہے "اَیْن اود مَن اَیْن کے مابین فرق اس قدر ہے کہ اَیْن کے ساتھ اُس جگہ کو دریافت کیا جاتا ہے جس میں شے نے محل اختیار کیا ہو اور مَن اَیْن کے ساتھ اُس جگہ کو دریافت کیا جاتا ہے جو شے کے ظاہر ہونے کا مقام ہے اور اس معنی کی مثال قولہ تعالیٰ "صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا" کی شاذ قرأت قرار دی گئی ہے اَنّی متی کے معنی میں بھی آتا ہے چنانچہ قولہ تعالیٰ "فَاتَّبَعُوا حَرْفَکُمْ اَنّیٰ شِئْتُمْ" میں یہ تینوں معانی ذکر کئے گئے ہیں اور ان تینوں معانی میں سے پہلے معنی کو ابن جریر نے کئی طریقوں پر ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے۔ دوسرے معنی کو ربیع بن انسؓ سے روایت کر کے اس کو پسندیدہ بتایا ہے تیسرے معنی کی روایت ضحاک سے کی ہے۔ پھر اُن کے علاوہ ابن عمرؓ وغیرہ سے ایک چوتھا قول یہ بھی روایت کیا ہے کہ "اَنّی" "مَیْتُ شِئْتُمْ" کے معنی میں آتا ہے۔ ابو حیان اور دیگر لوگوں نے آیت مذکورہ فوق میں اَنّی کا شرطیہ ہونا مختار مانا ہے اور کہا ہے کہ اُس کا جواب اس لئے حذف کر دیا گیا کہ ماقبل اقنولی جواب پر دلالت کر رہا ہے کیونکہ اگر وہ استفہامیہ ہوتا تو ضرور تھا کہ صرف اپنے مابعد پر اکتفا کر لیتا جیسا کہ استفہامیہ کلمات کی حالت ہے کہ وہ اپنے مابعد پر اکتفا کر لیا کرتے ہیں یعنی اگر وہ مابعد اسم یا فعل ہو تو ایسا کلام بن جاتا ہے جس پر سکوت کرنا اچھا ہو۔

او: حرف عطف ہے اور کئی معنوں کے لئے وارد ہوا کرتا ہے۔ شک کے لئے منجانب متکلم مثلاً قولہ تعالیٰ "قَالُوا لَبِشْنَا یَوْمًا اَوْ بَعْضَ یَوْمٍ" اور سننے والے کی طرف ابہام (دریافت طلب بات) کے معنوں میں آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ

۱۔ جس کے ہاتھ میں تاویل کی گئی ہے وہ مصدر ہے۔

۲۔ اُس کی قدرت ہر چیز پر ہے۔

”وَإِنَّا وَإِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ“ اور دو باہم عطف ہونے والی باتوں میں سے ایک بات کو اختیار کرنے کا موقع دینے کے لئے بھی وارد ہوتا ہے یوں کہ اُن دونوں کا اکٹھا ہونا ممتنع ہو اور یوں بھی کہ عدم امتناع جمع کی اباحت (اکٹھا ہو سکنے کا جواز) پائی جائے۔ پہلی صورت کی مثال یعنی امتناع جمع کی۔ قولہ تعالیٰ ”فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ“ ہے اور قولہ تعالیٰ ”فَكَفَّارَتُهُ أَطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ أَوْ كِسْفُوتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ“ بھی قسم دوم یعنی اُس صورت میں جب کہ جمع کر سنا مباح ہو اُس کی مثال یہ ہے قولہ تعالیٰ ”وَلَا عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ.....“ شکل اول یعنی امتناع جمع کی دونوں آیتوں میں یہ اشکال ڈالا گیا ہے کہ یہاں پر جمع کرنا ممتنع نہیں (کیونکہ ممکن ہے کہ ایک شخص سب باتوں کو پورا کر دے) اور ابن ہشام نے اس اشکال کا جواب یہ دیا ہے کہ ”نہیں جمع ہونا بے شک محال ہے کیونکہ کفارہ یا فدیہ کے لئے جن باتوں کی تحمین کی گئی ہے اگر کوئی شخص اُن سب کو ایک ساتھ پورا کر دے تو نسبتاً کفارہ یا فدیہ ایک ہی چیز ہوگی اور باقی چیزیں علیحدہ اور بجائے خود قربت الہی اور حصول صواب کے باعث نہیں گی جو کفارہ یا فدیہ ہونے سے خارج ہیں لہذا وہ سب اکٹھا نہ ہو سکیں گی۔ میں کہتا ہوں کہ ان سب مثالوں سے بڑھ کر واضح اور صاف مثال قولہ تعالیٰ ”أَنْ يَقْتُلُوا أَوْ يَصْلُبُوا.....“ ہے کیونکہ جس شخص نے گردن مارنے یا سولی دینے کی سزاؤں میں سے ایک سزا دینے کا اختیار امام کے لئے مانا ہے وہ امام پر ان دونوں باتوں کا ایک ساتھ جمع کر سنا ممتنع قرار دیتا ہے کیونکہ امام دونوں باتیں ایک ساتھ کبھی نہیں کر سکتا اور ضرور ہے کہ اُن میں سے ایک ہی امر پر قائم ہو جو اُس کے اجتہاد میں مناسب معلوم ہو سکے اور یہ حرف (اَوْ) اجمال کے بعد تفصیل کے لئے بھی آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تَهْتَدُوا“ اور ”قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ“ یعنی بعض لوگوں نے ایسا کہا اور بعضوں نے ویسا اور ”بَل“ کے ساتھ اضراب کے معنی میں آتا ہے یعنی جس طرح ”بَسَل“ اضراب کے معنی دیتا ہے۔ اُسی طرح اَوْ بھی یہ معنی پیدا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ“ (بَل يَزِيدُونَ) اور قولہ تعالیٰ ”فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ“ (بَل أَدْنَىٰ) اور نیز بعض لوگوں کی قرأت قولہ تعالیٰ ”أَوْ كَلِمَاتٍ عَاهَدُوا عَهْدًا“ (بَل كَلِمَاتٍ) سکون واو کے ساتھ اور مطلق جمع مابین المعطوفین کے لئے بھی آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ“ (وَيَخْشَىٰ) لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا (وَيُحْدِثُ) اور تقریب کے معنوں میں آتا ہے۔ اس بات کو حریری اور ابوالبقاع نے بیان کیا ہے۔ اس کی مثال قولہ تعالیٰ ”وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلِمَتٍ أَوْ يُزِيلُ أَوْ يَبْطِئُ أَوْ يُسْرِعُ“ بتایا گیا ہے۔ مگر اس قول کی تردید یوں کر دی گئی ہے کہ یہاں پر تقریب کا استفادہ ”اَوْ“ سے نہیں بلکہ اُس کے علاوہ کسی اور شے سے ہوتا ہے۔ استثناء کے لئے اَلَا کے معنی اور الیٰ طرفیہ کے معنی میں بھی او کا استعمال ہوتا ہے۔ ان دونوں وجوہ کے ساتھ آنے والا اَوْ اپنے بعد اُن مضمحل ہونے کی وجہ سے فعل مضارع کو نصب دیتا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً“ کہ اس میں تَفْرِضُوا کو منصوب کہا جاتا ہے اور تَمْسُوهُنَّ پر عطف ہونے کے باعث اُس کو مجزوم (بلم) نہیں قرار دیا جاتا تا کہ اس کے یہ معنی نہ ہو جائیں کہ اگر تم اُن عورتوں کو ان دونوں امروں میں سے کسی ایک امر کے منہی ہونے کی مدت میں طلاق دے دو تو تم پر عورتوں کے مہروں سے تعلق رکھنے والے معاملہ میں کوئی خرابی نہ لازم آئے گی۔ حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی اگر چہ مہر کے پہلے فرض (قرارداد مہر) منہی بھی ہو۔ تاہم مہر مثل کا ادا کرنا لازم آتا ہے اور فرض سے

پہلے مس نہ پائے جانے کی حالت میں آدھا مہر مسمیٰ (مقررہ) ادا کرنا لازم ہوتا ہے۔ لہذا جب کہ یہ صورت ہے تو کیونکر ہو سکتا ہے کہ دونوں امروں میں سے کسی ایک کے منشی ہونے کے وقت جناح (خرابی و گناہ) کا رفع ہو جانا صحیح ہو سکے؟ اور اس لئے بھی کہ مہر مقرر کی گئی مطلقہ عورتوں کا قولہ تعالیٰ ”وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ.....“ میں بار دیگر بھی ذکر ہوا ہے اور وہاں مسموسات کا ذکر پہلے بیان شدہ مفہوم کے خیال سے ترک کر دیا گیا۔ ورنہ اگر ”تُفَرِّضُوا“ مجزوم ہوتا تو پھر مس کی گئی اور مہر مقرر کی گئی عورتوں دونوں کا یکساں طور پر ذکر کیا جانا چاہئے تھا حالانکہ ان کے ذکر میں تفریق کی گئی ہے جس حالت میں او بمعنی الاقرار دیا جائے تو مفروض لھن (وہ عورتیں جن کا مہر باندھ دیا گیا ہے) مسموس عورتوں کے ساتھ ذکر میں شریک ہونے سے خارج ہو جائیں گی اور اسی طرح اگر او بمعنی الی کے فرض کر کے اُسے نفی جناح کی غایت (حد) قرار دیں نہ کہ اس بات کی غایت (حد) کہ ہاتھ نہیں لگایا گیا۔ ابن حاجب نے پہلی بات کا یہ جواب دیا ہے کہ ”یہاں دو باتوں میں سے کسی ایک بات کی مدت کا انتفاء مراد نہیں بلکہ وہ مدت مراد ہے جس میں ان دونوں باتوں میں سے ایک بات بھی نہ تھی۔ اس طرح کہ دونوں امور کا ایک بار انکار کر دیا گیا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں پر لفظ جناح نکرہ (اسم عام) ہے اور ایسا نکرہ جو نفی صریح کے سیاق میں واقع ہوا ہے“ دوسری بات کا جواب کسی نے یہ دیا ہے کہ ”مہر مقرر کی گئی عورتوں کا ذکر بار دیگر اس لئے کیا گیا کہ ان کے واسطے نصف مہر مقررہ کی تعیین مقصود تھی اور صرف اس بات پر بس کرنا منظور نہ تھا کہ ان کو فی الجملہ کوئی چیز دے دینے کا حکم دیا جائے اس طرح کہ ”او“ بمعنی الا ان۔ یا۔ الی ان کی مثالوں میں سے ابی بن کعب کی قرأت کے مطابق قولہ تعالیٰ ”تَقَاتِلُوْهُمْ اَوْ يُسْلِمُوْا“ بھی ہے۔

تنبیہات: اول۔ متقدمین نے او کے یہ معانی بیان نہیں کئے ہیں۔ انہوں نے اس کے متعلق صرف اسی قدر کہا ہے کہ او یا کئی ایک چیزوں میں سے ایک چیز کی تخییر ہی کے لئے آتا ہے۔ ابن ہشام کہتا ہے ”تحقیق یہی امر ہے جس کو قدماء نے بیان کیا اور دوسرے جس قدر معانی بیان ہوئے ہیں یہ سب قرینوں سے مستفاد ہوتے ہیں۔

تنبیہ دوم: ابوالبقاء کہتا ہے ”او جو کہ نفی میں آتا ہے وہ اُس او کا نفیض ہوتا ہے جو کہ اباحت کے بارے میں واقع ہو۔ اس واسطے نفی میں جن دو امروں کے مابین حرف او کے ساتھ عطف ڈالا جائے وہاں یہ مراد کبھی نہ ہوگی کہ ان میں سے ایک ہی امر کا اجتناب لازم ہے بلکہ دونوں امور سے بچنا ضروری ہوگا جس طرح قولہ تعالیٰ ”وَلَا تُطِيعُ مِنْهُمْ اِثْمًا اَوْ كُفُوْرًا“ میں ہے کہ اس کے معنی ہیں ”ان میں سے ایک کی بھی اطاعت نہ کر“ کیونکہ ان میں سے ایک کا فعل بھی جائز نہیں اور اگر ان دونوں امور کو باہم جمع کر دیا جائے تو ایسا ہوگا کہ گویا ایک منع کئے گئے کام کو دوبارہ کیا یوں کہ ان میں سے ہر ایک امر ایک فعل منہی عنہ (جس سے باز رہنے کی ہدایت کی گئی ہو) ہے ابوالبقاء کے سوا کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ اس مثال میں او بمعنی داو (حرف ”و“) جمع کا فائدہ دیتا ہے یعنی دونوں شخصوں کی اطاعت سے یکساں ممانعت کرتا ہے اور طبعی کہتا ہے ”یوں کہنا بہتر ہے کہ یہاں بھی او اپنے خاص معنی تخییر ہی کے لئے آیا ہے۔ البتہ اسی نفی کی وجہ سے جو نفی کے معنی میں آئی ہے یہاں او کے معنی میں تعیم پیدا ہوگئی کیونکہ نکرہ سیاق نفی میں واقع ہو تو وہ عام ہو جاتا ہے۔ لہذا اس موقع پر نفی سے پہلے یہ معنی تھے ”تُطِيعُ اِثْمًا اَوْ كُفُوْرًا“ تو آثم (گنہگار) یا کفور (سخت ناشکرا) کی اطاعت کرتا ہے۔ پھر جب کہ اُس

پر نہی آئی تو اس کا ورود اسی حالت پر ہوا جو کہ ثابت تھی (یعنی او اپنے اصل معنی دیتا تھا) اور اب بعد ورود نہی کے اس "لا تُطْعُ وَاحِدًا مِنْهُمَا" نہی کی جہت سے دونوں میں تعمیم کے ساتھ (عام) ہو گئے اور او بدستور اپنے باب (معنی) پر قائم رہا۔ تبیہ سوم اس کا مبنی عدم تشریک (باہم تشریک نہ کرنے) پر ہوتا ہے تو ضمیر بالافراد (مفرد طور سے) صرف اسی کی جانب عود کرتی ہے اور وہ واو کے خلاف ہوتا ہے۔ بہر حال قولہ تعالیٰ "إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أُولَىٰ بِهِمَا" اس کی بابت کہا گیا ہے کہ اس میں او بمعنی واو عاطفہ کے آیا ہے اور ایک قول یہ بھی ہے کہ اس کے معنی "إِنْ يَكُنِ الْخَصْمَانِ غَنِيَيْنِ أَوْ فَقِيرَيْنِ" ہیں۔

فائدہ: ابن ابی حاتم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "قرآن شریف میں جہاں کہیں او کا لفظ آیا ہے اس کے معنی تخیر ہی کے ہیں پھر اگر (اس کے بعد) "فَمَنْ لَمْ يَجِدْ" ہو تو یہ معنی ہوں گے کہ "الاول فالاول" (مرتبہ بہ مرتبہ پہلی بات سے لے کر آخر تک) اور بیہقی نے اپنے سنن میں ابن جریج سے روایت کی ہے۔ اس نے کہا "ہر چیز قرآن شریف کی جس میں او وارد ہوا ہے وہ تخیر ہی کے لئے ہے مگر قولہ تعالیٰ "أَنْ يُقْتَلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا" اس قید سے بری ہے کہ اس میں او تخیر کے لئے نہیں آیا ہے۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ "میرا بھی یہ قول ہے۔"

اولیٰ: قولہ تعالیٰ "أُولَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ" اور "فَأُولَىٰ لَهُمْ" میں۔ صحاح میں آیا ہے "اہل عرب کا قول "اولیٰ لک" ایک دھمکانے اور خوف دلانے کا کلمہ ہے۔ شاعر کہتا ہے "فَأُولَىٰ لَهُ ثُمَّ أُولَىٰ لَهُ" اصمعی کہتا ہے "اس کے معنی "قاربہ ما یہلکہ" میں یعنی اس پر ہلاک کرنے والی شے نازل ہوئی (آپڑی)۔ جو ہری کا قول ہے کہ "اس بارے میں اصمعی سے بہتر بات کسی شخص نے نہیں کہی ہے کچھ لوگوں کا بیان ہے کہ اولیٰ لک فاولیٰ میں (یہ اولیٰ اسم فعل اور مبنی ہے اس کے معنی ہیں "وَلَيْكَ شَرٌّ بَعْدَ شَرٍّ" اور "لک" کلمہ تبیین ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ وعید (دھمکی دینے) کا علم اور غیر منصرف ہے اسی وجہ سے اس کو تنوین نہیں دی گئی اور اس کا محل بلحاظ ابتدا کے حالت رفع میں ہونا ہے "لک" اس کی خبر ہے اس اعتبار پر اولیٰ کا وزن "فَعْلَى" ہے اور اس کا الف الحاق کے لئے ہے۔ نیز اس کا وزن أَفْعُل بتایا جاتا اس کے معنی "الْوَيْلُ لَكَ" (تیری شامت آئے) کہے جاتے ہیں اور کہا جاتا ہے کہ یہ مقلوب منہ ہے اس کی اصل "اَوَيْل" تھی پھر حرف علت کو آخر میں کر دیا گیا۔ چنانچہ خنساء (شاعر) کا قول اسی قبیل سے ہے۔ ہمت بنفسی بعض الهموم۔ فاولیٰ لنفسی اولیٰ لہا) میری جان نے خود ہی کچھ رنج و غم خریدے۔ میری جان کی خرابی ہو اس کی خرابی ہو کہا گیا ہے کہ اس کے معنی "الذم لک اولیٰ من ترکہ" ہیں پھر چونکہ یہ کلام میں بکثرت دورہ کرنے والا کلمہ تھا اس لئے مبتدا کو حذف کر دیا گیا ایک قول ہے کہ اس کے معنی "انت اولیٰ وَاَجْدَرُ لِهَذَا الْعَذَابِ" ہیں۔ ثعلب کہتا ہے عرب کے کلام میں "اولیٰ لک" کے

۱۔ ان میں سے ہر ایک کی بھی اطاعت نہ کر۔

۲۔ ہلاک کرنے والی چیز اس کے قریب ہوئی۔

۳۔ تجھ پر آفت کے بعد آفت پے درپے آئی۔

۴۔ تیری مذمت کرنا بہ نسبت اس کے بہتر ہے کہ اس کو ترک کر دیا جائے۔

۵۔ تو اس تکلیف کے لئے سزاوارتر اور مناسب تر ہے۔

معنی ہلاکت سے نزدیک ہونے کے ہیں گویا کہ اس کا قائل مخاطب سے کہتا ہے ”قد وليت الهلاك او قد وانيت الهلاك“ اور اس کی اصل (ماخذ) ”ولّی“ ہے جس کے معنی ہیں قرب (نزدیکی) اور اسی باب سے ہے قولہ تعالیٰ ”قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ“ یعنی جو تم سے قریب ہوتے ہیں اُن سے لڑو۔ نحاس کہتا ہے ”اہل عرب“ ”اولی لک“ اس معنی میں بولتے ہیں کہ ”کدت تہلک“ تو قریب بہ ہلاکت ہو گیا ہے اور اس کی تقدیر (عبارت) ”اولی لک الہلکة“ (قریب آئی تیری ہلاکت) تھی۔

ای: کسرہ اور سکون کے ساتھ۔ حرف جواب بمعنی ”نعم“ کے ہے۔ وہ خبر کی تصدیق اور خواہان خبر کے خبر پر آگاہ بنانے کے لئے آتا ہے اور نیز طالب سے وعدہ کرنے کے لئے۔ علمائے نحو کا قول ہے کہ یہ بجز اس کے کہ قسم سے پہلے آئے اور کسی موقع پر واقع نہیں ہوتی مگر ابن حاسب نے استفہام کے بعد آنے کو مستثنیٰ کیا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”وَيَسْتَنْبِئُونَكَ أَحَقُّ هُوَ قُلْ اِی وَرَبِّی“

ای: فتح اور تشدید کے ساتھ کوئی وجوہ پر مستعمل ہوتا ہے۔ اول شرطیہ جس طرح قولہ تعالیٰ ”وَإِيَّهَا الْأَجَلَيْنِ قَضِیْتُ فَلَا عُدْوَانَ“ اور قولہ تعالیٰ ”إِیَّمَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی“ میں ہے۔ دوم استفہامیہ جیسا کہ قولہ تعالیٰ ”إِیَّکُمْ زَادَتْهُ هٰذِهِ إِيْمَانًا“ میں اس سے صرف انہی باتوں کو دریافت کیا جاتا ہے جو کہ کسی ایسے امر میں دو باہم شریک ہونے والی چیزوں کو ایک دوسرے سے ممتاز بناتی ہیں کہ وہ امر دونوں کے لئے ایکساں عام ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”إِیُّ الْفَرِیْقَیْنِ خَیْرٌ مَّقَامًا“ یعنی ہم یا محمدؐ کے اصحابؓ سوم موصولہ جیسے قولہ تعالیٰ ”لَنَنْزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شِیْعَةٍ إِيَّھُمْ أَشَدُّ“ میں ہے اور ای ان تینوں وجوہ میں اسم معرب ہوتا ہے۔ ہاں وجہ سوم یعنی موصولہ ہونے کی حالت میں اگر اُس کا عائد (ضمیر) حذف کر کے اُسے مضاف کر دیا جائے تو اُس وقت میں وہ بنی علی الضم ہو جاتا ہے جیسا کہ مثال کی مذکورہ بالا آیت میں ہے مگر انفسؓ نے اس حالت میں بھی اُسے معرب ہی مانا ہے اور اس اعتبار پر اُس نے بعض قاریوں کی قرأت میں اس آیت کو نصب کے ساتھ روایت کیا ہے اور ضمہ کے ساتھ قرأت ہونے کی تاویل یہ کی ہے کہ یہاں حکایت کا اعتبار کیا گیا ہے انفسؓ کے سوا کسی اور نے اُس کے متعلق فعل ہونے کی تاویل پیش کی ہے زخشری یہ تاویل کرتا ہے کہ اس مقام میں ای مبتدأ محذوف کی خبر ہے کیونکہ تقدیر کلام ”لَنَنْزِعَنَّ بَعْضَ كُلِّ شِیْعَةٍ“ تھی پس گویا کہ سوال کیا گیا وہ بعض کون ہے؟ تو اُس کے جواب میں کہا گیا ”هُوَ الَّذِیْ أَشَدُّ“ پھر اس کے بعد وہ دونوں مبتدأ جو ایؓ کو دو آگے پیچھے طرف سے گھیرے ہوئے تھے حذف کر دیئے گئے اور ابن الطراوۃؒ کہتا ہے کہ اس آیت میں لفظ ایؓ مبنی اور اضافت سے قطع شدہ واقع ہوا ہے اور یہ کہ ”ھُمْ أَشَدُّ“ مبتدأ اور خبر ہیں اور مبتدأ ”ھُمْ“ بطور ضمیر متصل کے ایؓ کے ساتھ ملا ہوا آیا ہے اور اسی کا قول ہے کہ اجماع کے لحاظ سے جس وقت ایؓ مضاف نہ ہو تو وہ معرب ہوتا ہے۔ چہارم یہ کہ ایؓ اسم معروف باللام کی ندا سے ملنے والا کلمہ ہوتا ہے جیسے ”یَا إِيَّھَا النَّاسُ“ اور ”یَا إِيَّھَا النَّبِیُّ“ میں۔

ایسا: زجاج اس کو اسم ظاہر بتاتا ہے اور جمہورؒ کہتے ہیں کہ یہ ضمیر ہے۔ پھر جمہورؒ نے کئی اقوال کے ساتھ اس کے بارہ

۱۔ بے شک نزدیک ہوا تو ہلاکت سے یا بیشک قریب پہنچا تو ہلاکت کے۔

۲۔ بے شک ہم ہر گردہ میں سے بعض کو نکال لیں گے۔

میں اختلاف بھی کیا ہے جو حسب ذیل ہیں۔ اول یہ کہ ایّا اور جو ضمیر اُس کے ساتھ متصل ہوتی ہے وہ سب مل کر بتامہ ضمیر ہی ہوتی ہے۔ دوم یہ کہ ایّا تنہا ضمیر ہے اور اس کا مابعد اُس سے مضاف شدہ اسم ہے اور اس بات کی تفسیر کرتا ہے کہ ”ایّا“ سے تکلم۔ غیبہ اور خطاب کیا چیز مراد ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”فَإِيَّايَ فَارْهَبُون“ ”بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ“ اور ”إِيَّاكَ نَعْبُدُ“ میں ہے۔ سوم یہ کہ ایّا اکیلا ہی ضمیر ہے اور اُس کا مابعد ایسے حروف ہیں جو مراد کی تفسیر کرتے ہیں چہارم یہ کہ ایّا مبادی ہے اور اُس کا مابعد اصل ضمیر ہے جس شخص نے ایّا کو مشتق قرار دیا ہے اُس نے سخت غلطی کی ہے۔ ایّا کے بارے میں سات لغتیں آئی ہیں۔ اُس کو یے کی تشدید اور تخفیف دونوں صورتوں کے ساتھ مع ہمزہ کے پڑھا گیا ہے اور یے کو مکسورہ اور مفتوحہ ہے ”ہ“ کے ساتھ بدل کر بھی اُس کی قرأت کی گئی ہے۔ اس طرح کل آٹھ طریقوں پر اُس کا تلفظ ہوتا ہے جن میں سے ایک طریقہ یعنی ”ہ“ کے مشدداور مفتوح (معا) ہونے کا ساقط ہو کر باقی سات طریقے رہ جاتے ہیں۔

ایّان: اسم استفہام ہے اور اُس کے ساتھ محض زمانہ مستقبل کی نسبت سوال کیا جاتا ہے جیسا کہ ابن مالک اور ابو حیان نے اس بات کا وثوق ظاہر کیا ہے اور اس کے بارے میں کوئی اختلاف بیان نہیں کیا کتاب ایضاح المعانی کے مولف نے اس کا استفہام زمانہ ماضی کے لئے آنا بھی ذکر کیا ہے۔ سکا کی کہتا ہے کہ ایّان کا استعمال صرف اُن موقعوں میں ہوتا ہے جہاں تخیم مطلوب ہوتی ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”إِيَّانَ مُرْسَاها“ اور ”إِيَّانَ يَوْمِ الدِّينِ“ علمائے نحو کے نزدیک مشہور ہے کہ ایّان مثل متی کے ہے اُس کا تخیم اور دیگر مواقع پر بھی ایکساں استعمال ہوتا ہے۔ پہلا قول (یعنی اس کے محض تخیم کے مواقع پر مستعمل ہونے کا) علمائے فن نحو میں سے علی بن عیسیٰ اربعی کا قول ہے اور کتاب بسیط کے مصنف نے اُسی کی پیروی کی ہے چنانچہ وہ بیان کرتا ہے ”ایّان“ کا استعمال صرف اُسی شے کے استفہام میں ہوتا ہے جس کا معاملہ نہایت بزرگ اور بڑا تصور ہو تفسیر کشاف میں آیا ہے ”کہا گیا ہے کہ ایّان لفظ ”ایّان“ سے مشتق ہے جس کا وزن ہے فَعْلَانٌ کیونکہ اس کے معنی اُی وقت اور اُی فَعْلٍ۔ اَوَيْتُ إِلَيْهِ سے ماخوذ ہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ بعض (جز) نے کل کی طرف پناہ لی اور اُس پر تکیہ کیا ہے۔ مگر یہ قول بعید (از فہم) ہے اور کہا گیا ہے کہ اس کی اصل ”اُیّ آوان“ تھی آوان کا ہمزہ اور اُی کی دوسری یے دونوں کو حذف کرنے کے بعد واو (آوان) کو یے کے ساتھ بدل کر (اُیّ کی پہلی) ساکن یے کو اس میں ادغام کر دیا۔ اس طرح ایّان ہو گیا چنانچہ اس کی قرأت کسرہ ہمزہ کے ساتھ بھی آئی ہے۔

ایّین: مکان کا استفہام ہے یعنی جگہ کی نسبت اسی کے ساتھ سوال کیا جاتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”فَإَيْنَ تَذْهَبُونَ“ اور بعض جگہوں میں عام شرط کے طور پر بھی وارد ہوتا ہے اور اِیْنِمَا اسی سے بھی بڑھ کر عام ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”إَيْنِمَا يُوْجِهُهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ“

ب: بابائے مفردہ۔ حرف جر ہے اور کئی معنوں کے لئے آتا ہے جن میں سب سے مشہور ”إِيصَاق“ (چسپاں شدہ) کے معنی ہیں۔ سیبویہ نے ”ب“ کے صرف یہی ایک معنی بیان کئے ہیں کہا گیا ہے کہ یہ معنی کسی حالت میں حرف ب سے مفارقت نہیں کرتے کتاب اللب کی شرح میں آیا ہے کہ الصاق دو معنوں میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ تعلق رکھنے کا نام ہے۔ کبھی یہ الصاق حقیقتہً ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ“ میں ہے یعنی مسح کا الصاق اپنے سروں سے

کرو اور قولہ تعالیٰ "وَأَمْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ" میں ہے گا ہے الصاق مجاز کے لحاظ سے ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "وَإِذَا مَرُّوا بِهِمْ" میں ہے یعنی جس وقت وہ اُس جگہ سے قریب ہوتے ہیں۔ ثانی۔ تعدیہ کے معنی کے لئے آتا ہے ویسے ہی جس طرح ہمزہ تعدیہ کے واسطے آیا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ" اور "وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ" یعنی اذہبہ جس طرح کہ خدا نے فرمایا ہے "لِيَذْهَبَ عَنْكُمُ الرِّجْسُ" مجرور اور سہیلی کا قول ہے کہ بے اور ہمزہ کے تعدیہ میں باہم فرق ہے اور جس وقت تم یہ کہو گے کہ "ذَهَبَتْ زَيْدٌ" تو اس تعدیہ کے معنی یہ ہوں گے کہ تم جانے میں زید کے ساتھی رہے ہو۔ مگر ان کا یہ قول مذکورہ بالا آیت ہی سے رد کر دیا گیا ہے (کیونکہ کفار کی بینائی لے جانے میں باری تعالیٰ کی مصاحبت صحیح نہیں ہو سکتی)۔ سوم بمعنی استعانت آتا ہے اور اس طرح کا "بے" آلہ فعل پر داخل ہوا کرتا ہے جس طرح "بسم اللہ" میں ہے۔ چہارم سمیت کے لئے اور وہ فعل کے سبب پر داخل ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذُنْبِهِ" اور "ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ" اور اس کی تعبیر تعلیل کے ساتھ بھی کی جاتی ہے یعنی اسی ب کو تعلیلیہ بھی کہتے ہیں۔ پنجم بمعنی مصاحبت مثل مع کے اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اهْبِطْ بِسَلَامٍ" "جَاءَكُمْ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ" "فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ" ششم بمعنی ظرفیت مثل "فِي" کے زمان اور مکان دونوں کے لئے جس طرح قولہ تعالیٰ "نَجِّنَاهُمْ بِسُحْرِ" "نَصْرَكُمْ اللَّهُ بِنُورٍ" ہفتم۔ استعلاء کے لئے مثل علی کے جس طرح قولہ تعالیٰ "مَنْ إِنْ تَأَمَّنْهُ بِقِنْطَارٍ" یعنی علیہ اور اس کی دلیل قولہ تعالیٰ "إِلَّا كَمَا آمَنْتُمْ عَلَىٰ أَخِيهِ" ہے۔ ہشتم مجاوزہ کے لئے عَنِ کی طرح مثلاً قولہ تعالیٰ "فَاسْئَلْ بِهِ خَبِيرًا" یعنی "عَنْهُ" اور اس کی دلیل قولہ تعالیٰ "يَسْأَلُونَ عَنْ أَنْبَاءِكُمْ" ہے۔ پھر کہا گیا ہے کہ اس قسم کا حرف "ب" سوال کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ایسا نہیں ہوتا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "يَسْعَىٰ نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ" یعنی "وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ" اور قولہ تعالیٰ "وَيَوْمَ تَشْقَى السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ" یعنی عَنْهُ۔ نہم تبعیض کے لئے مِنْ کی طرح مثلاً قولہ تعالیٰ "عَلَيْنَا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ" یعنی مِنْهَا۔ دہم غایت کے لئے إِلَىٰ کی طرح۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَقَدْ أَحْسَنَ بِي" یعنی إِلَىٰ يَزِيدُہم بمعنی مقابلہ اور یہ وہ "ب" ہے جو کہ عوض میں دیئے جانے والی چیزوں پر داخل ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "أَدْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ" اور ہم نے اس بے کو معتزلہ فرقہ کی طرح سبب کے لئے یوں قرار نہیں دیا کہ جو چیز معاوضہ میں ملا کرتی ہے وہ کبھی مفت بھی دے دی جاتی ہے لیکن مسبب کا بدوں سبب کے پایا جانا غیر ممکن ہے۔ دوازدہم توکید کے لئے اور اسی کو زائدہ کہا جاتا ہے چنانچہ یہ فاعل کے ساتھ بعض موقعوں پر واجب ہو کر اور بیشتر مواضع میں جواز آیا کرتا ہے و جواباً آنے کی مثال قولہ تعالیٰ "أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصُرْ" ہے اور جواز اواقع ہونے کی مثال قولہ تعالیٰ "كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا" ہے کہ یہاں اسم اللہ تعالیٰ فاعل اور شہید حال یا تمیز کے اعتبار پر منصوب ہے اور "بَا" زائدہ ہے جو کہ تاکید اتصال کے لئے آیا ہے کیونکہ كَفَىٰ بِاللَّهِ میں اسم کریم فعل کے ساتھ فاعل کی طرح متصل ہو رہا ہے۔ ابن الشجر کی کہتا ہے "اور یہ امر اس بات کو بتانے کی غرض سے کیا گیا ہے کہ خداوند کریم کی طرف منسوب ہونے والی کفایت ویسی نہیں ہے جیسی کہ غیر خدا کی کفایت ہوا کرتی ہے کیونکہ خداوند کریم کی کفایت کا مرتبہ بہت بڑا ہے اسی واسطے اُس کے معنی میں اضافہ عیاں کرنے کے لئے اُس کے لفظ میں حرف ب بڑھا کر زیادتی کر دی گئی۔ زجاج کہتا ہے "اس مقام پر "ب" اس واسطے داخل ہوا ہے کہ لفظ كَفَىٰ

داخل ہو تم لوگ جنت میں بعض اُس کے جو کہ تم (نیک) عمل کرتے تھے۔

اكتفى کے معنوں کو محسن ہے۔ ابن هشام کا قول ہے کہ یہ بات یعنی زجاج کا قول بڑی خوش آئندہ ہے، ایک قول یہ بھی ہے کہ ”اس مقام پر فاعل مقدر ہے یعنی عبارت کی تقدیر ”كَفَى الْاِكْتِفَاءُ بِاللّٰهِ“ تھی پھر مصدر حذف کر دیا گیا اور اُس کا معمول اُس پر دلالت کرنے کے لئے باقی رہا كَفَى جو کہ بمعنی وَفَى آتا ہے اُس کے فاعل میں حرف ”ب“ زیادہ نہیں کیا جاتا مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللّٰهُ“ میں اور قولہ تعالیٰ ”وَكَفَى اللّٰهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ“ میں۔ پھر جس طرح فاعل میں حرف ”ب“ بڑھایا جاتا ہے اسی طرح مفعول میں بھی اس کا اضافہ کیا جاتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ“ ”هَزَيَ إِلَيْكَ الْجَذَعُ النَّخْلَةَ“ ”فَلْيُمْدِدْ سَبَبَ إِلَى السَّمَاءِ“ ”وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ“ اور مبتدا میں بھی بائے زائدہ بڑھا جاتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”بِأَيْدِيكُمْ الْمُتَقُونَ“ یعنی ”أَيْدِيكُمْ“ اور کہا گیا ہے کہ یہ ”بے“ جو مبتدا پر آیا ہے ظرفیہ ہے اور اس سے مراد ”فِي أَيْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ“ ہے۔ نیز بعض لوگوں کی قرأت میں لَيْسَ کے اسم پر اس طرح کا ”بے“ داخل کیا جاتا ہے جیسا کہ انہوں نے ”لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا“ پر کو نصب دے کر پڑھا ہے اور (مبتداے) منفی کی خبر میں ب زائدہ داخل ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَمَا اللّٰهُ بِغَافِلٍ“ اور کہا گیا ہے کہ (مبتداے) موجب (مثبت) کی خبر میں بھی آتا ہے۔ اس کی مثال قولہ تعالیٰ ”جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا“ دی گئی ہے اور توکید میں بائے زائدہ آنے کی مثال ”يَتَرَبَّصْنَ بِنَفْسِهِنَّ“ ہے۔

فائدہ: قولہ تعالیٰ ”وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ“ میں جو ”ب“ آیا ہے اُس کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے کہ یہاں وہ کیا معنی دیتا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ وہ الصاق کے معنی میں آیا ہے۔ دوسرے قول میں تبعیض کے معنی بتائے جاتے ہیں تیسرا قول یہ ہے کہ زائدہ ہے۔ چوتھا قول بمعنی استعانت قرار دینے کا ہے اور یہ عیاں کرتا ہے کہ یہاں کلام میں کوئی کلمہ محذوف ہے اور مقلوب بھی کیونکہ مسح کا لفظ جس چیز سے وہ زائل کیا گیا ہو اس کی طرف بنفسہ متعدی ہوتا ہے اور زائل کی جانے والی چیز کی طرف حرف ”ب“ کے ساتھ متعدی ہوتا ہے چنانچہ اصل میں ”أَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ بِالْمَاءِ“ تھا۔

بَل: حرف اضراب سے (روگردانی کرنا) مگر اُس حالت میں جب کہ اُس کے بعد کوئی جملہ آئے۔ پھر کبھی اضراب سے یہ معنی مراد ہوتے ہیں کہ اُس کے ماقبل کا ابطال کیا جائے جس طرح قولہ تعالیٰ ”وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ“ ”بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ“ یعنی بلکہ وہ لوگ بندے ہیں قولہ تعالیٰ ”أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جَنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمُ بِالْحَقِّ“ میں ہے اور گاہے اضراب کے معنی ایک غرض سے دوسری غرض کی طرف منتقل ہونے کے آتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ ”وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ“ ”بَلْ قُلُوبُهُمْ فِي غَمْرَةٍ مِنْ هَٰذَا“ کہ یہاں پر بَل کا ماقبل اپنی حالت ہی پر قائم ہے اور اسی طرح قولہ تعالیٰ ”قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى“ ”بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا“ میں بھی ہے ابن مالک نے اپنی کتاب کافہ کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ ”بَل“ کا لفظ قرآن شریف میں صرف اسی وجہ پر آتا ہے اور کسی دوسری وجہ پر نہیں آتا ابن هشام نے اس بارے میں ابن مالک کو مبتلائے وہم بتایا ہے۔ کتاب بسیط کے مولف نے اس بات کے کہنے میں ابن مالک پر بھی سبقت کی ہے پھر ابن حجب بھی اُسی کا ہم خیال بن گیا ہے چنانچہ وہ کتاب مفصل کی شرح میں ”بَل“ کی نسبت لکھتا ہے۔ اگر جملہ ثانی اس قسم کا ہو جو کہ غلطی سے اثبات کے باب میں آتا ہے تو اُس کے لئے اعراض کا ثابت کرنا اور جملہ اول کا بطلان کر دینا اور اس طرح کا بَل قرآن میں کہیں واقع نہیں ہوتا، جب کہ بَل کے بعد کوئی مفرد کلمہ آئے تو اس حالت میں وہ عطف کے واسطے ہوگا قرآن شریف میں اس طرح بھی واقع نہیں ہوا ہے۔

بلی: اس حرف کا الف اصلی ہے اور ایک قول میں اصل حرف بَلّ بتا کر الف کو زائدہ قرار دیا گیا ہے کہا گیا ہے کہ اس کے امالہ ہو جانے کی دلیل اس کا تانیث کے لئے ہونا ثابت کرتی ہے۔ بلسی کے دو موضع ہوتے ہیں۔ موضع اول یہ کہ وہ اپنے قبل واقع ہونے والی نفی کی تردید کے لئے ہو جس طرح قولہ تعالیٰ "مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ بَلَىٰ" یعنی عملتم السوء اور قولہ تعالیٰ "لَا يُعَذِّبُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَىٰ" یعنی يُعَذِّبُهُمْ اور قولہ تعالیٰ "زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُعَذِّبَهُمُ اللَّهُ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ" اور قولہ تعالیٰ "قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيْنِ سَبِيلٌ" پھر فرمایا "بَلَىٰ عَلَيْهِمْ سَبِيلٌ" اور قولہ تعالیٰ "وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً" پھر خدا نے فرمایا۔ "بَلَىٰ تَمْسُهُمْ وَيَخْلُدُونَ فِيهَا" اور قولہ تعالیٰ "لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ" پھر ارشاد کیا "بَلْ يَدْخُلُهَا غَيْرُهُمْ" اور موضع دوم یہ ہے کہ بلی اُس استفہام کا جواب واقع ہو جو کسی نفی پر داخل نہیں ہوا ہے اور پھر یہ بلسی اُس نفی کے ابطال کا فائدہ دے عام اس سے کہ استفہام حقیقی ہو جس طرح "لَيْسَ زَيْدٌ بِقَائِمٍ" میں ہے اور اُس کے جواب میں تم کہو "بَلَىٰ" یعنی ہاں زید کھڑا ہے۔ یا استفہام توخی ہو جس طرح قولہ تعالیٰ "أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ" بلی اور قولہ تعالیٰ "أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ" بلی اور یا استفہام تقریر ہو جسے قولہ تعالیٰ "أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ" قَالُوا بَلَىٰ میں ہے۔ ابن عباس اور اُن کے علاوہ دیگر لوگوں کا بیان ہے کہ اگر ایسے مواقع پر "نَعَمْ" کا لفظ کہا جائے تو کفر عائد ہوگا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ "نَعَمْ" نفی یا ایجاب کے ساتھ خبر دینے والے کی ہر حالت میں تصدیق کرنے کے لئے آتا ہے لہذا اگر قولہ تعالیٰ "أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ" کے جواب میں وہ لوگ "نَعَمْ" کہتے تو اس کے معنی یہ ہوتے کہ گویا اُنہوں نے کہا "لَسْتُ رَبَّنَا" (معاذ اللہ۔ تو ہمارا خدا نہیں ہے) بخلاف بلسی کے کہ یہ نفی کو باطل کرنے کے لئے مفید اور اس صورت میں تقدیر کلام یہ ہے کہ "أَلَسْتُ رَبَّنَا" (تو ہمارا پروردگار ہے) اور سہیلی وغیرہ نے اس بارہ میں یوں جھگڑا بھی کیا ہے کہ استفہام تقریری (مبتدائے) ثبوت کی خبر ہے اور اسی وجہ سے سیبویہ نے قولہ تعالیٰ "أَفَلَا تَبْصُرُونَ أَمْ أَنَا خَيْرٌ" میں ام کو متصل قرار دینے سے پرہیز کیا ہے کیونکہ ام متصل ایجاب کے بعد واقع نہیں ہوا کرتا اور جب کہ اُس کا ایجاب ہونا ثابت ہو گیا تو نَعَمْ کا ایجاب کے بعد لانا گویا اُس کی تصدیق ہوگی جو مناسب امر ہے۔ ابن ہشام نے کہا ہے "اور ان لوگوں کی قرارداد پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ بلی کے ساتھ باتفاق تمام لوگوں کے ایجاب (مثبت جملہ) کا جواب دینا غیر جائز ہے۔"

بشس: انشاء مذمت کا فعل ہے اور اس کی گردان نہیں ہوتی (یعنی اس سے واحد ثنئیہ اور جمع وغیرہ کے صیغے نہیں بنتے)

بَیِّن: راغب اصفہانی کا بیان ہے کہ یہ لفظ دو چیزوں کے مابین اور اُن کے وسط میں خلل (جدائی) ڈالنے کے لئے موضوع ہے۔ قال اللہ تعالیٰ "وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زُغًا" اور کبھی یہ ظرف کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے اور گاہے بطور اسم کے۔ ظرف کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ" اور "تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ نَجْوَاهُمْ صَدَقَةٌ" اور "فَاخْكُمْ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ" اور بین ظرفیہ صرف انہی امور میں مستعمل ہوتا ہے جن کے لئے مسافت پائی جاتی ہو۔ جیسے "بَيْنَ"

۱۔ اور ان دونوں کے بیچ میں ہم نے کھتی رکھی۔

۲۔ دو شہروں کے مابین۔

الْبَلَدَيْنِ" یا اُس شے میں تعداد ہو دو سے اوپر جس طرح "بَيْنَ الرَّجُلَيْنِ" اور "بَيْنَ الْقَوْمِ" اور یا جو چیز وحدت (ایک ہونا) کے معنی میں متقاضی ہوتی ہے اُس کی جانب لفظ بین ظرفیہ کی اضافت صرف اُسی صورت میں ہوگی جب کہ وہ مکرر لایا جائے جس طرح قولہ تعالیٰ "مِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ" اور "فَاجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا" میں آیا ہے قولہ تعالیٰ "لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ" کی قرأت نصب کے ساتھ بدیں لحاظ کی گئی ہے کہ بین یہاں پر ظرف ہے اور رفع کے ساتھ یوں پڑھا گیا کہ وہ اس مقام میں اسم مصدر ہے بمعنی وصل یونہی قولہ تعالیٰ "ذَاتِ بَيْنَكُمْ" اور قولہ تعالیٰ "فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنَهُمَا" یعنی فَرَاقَهُمَا (اُن کی جدائی کا مقام) بھی دونوں امور کا احتمال رکھتا ہے۔

الثَّابِت: حرف جر بمعنی قسم ہے۔ صیغہ تعجب اور اسم اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہوتی ہے۔ کشاف میں قولہ تعالیٰ "وَتَاللَّهِ لَا كَيْدَنَّ اَصْنَامُكُمْ" کی تفسیر کے تحت میں بیان ہوا ہے کہ قسم کا اصلی حرف "بے" ہے۔ واو اُس کا بدل ہے "تے" واو کی بدل ہے "تا" میں معنی تعجب کی زیادتی ہے گویا کہ ابراہیم علیہ السلام نے اپنے ہاتھوں کو بتوں کے ساتھ برائی کرنے کی آسانی حاصل ہونے اور باوجود نمرود کی سرکشی اور سخت گیری کے اپنے ایسا کام کر گزرنے پر تعجب ظاہر فرمایا ہے۔

تَبَارَكَ: یہ ایک اس وضع کا فعل ہے جو صرف زمانہ ماضی کے لفظ میں استعمال ہوتا اور محض ذات اللہ تعالیٰ کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اس کی گردان نہیں ہوتی چنانچہ اسی وجہ سے اس کو اسم فعل کہا گیا ہے۔

ثُمَّ: حرف ہے اور تین امور کو چاہتا ہے۔ حکم میں دوسرے کو شریک کرنا۔ ترتیب اور مہلت اور ہر ایک امر میں ایک نہ ایک اختلاف ہے۔ چنانچہ کوفہ والوں اور اخفش نے کہا ہے کہ کبھی ثُمَّ خلاف معمول زائد ہوا کرتا ہے اور اس صورت میں وہ عاطفہ ہرگز نہیں رہتا۔ اس کی مثال میں انہوں نے قولہ تعالیٰ "حَتَّىٰ اِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْاَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ اَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوْا اَنْ لَا مَلْجَاءَ مِنَ اللّٰهِ اِلَّا اِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ" کو پیش کیا ہے کہ اس میں ثُمَّ عطف تشریک کے لئے نہیں آیا ہے اور ان لوگوں کے قول کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ اس مثال میں جواب مقدر ہے۔ یعنی "فَتَابُوْا" (پس انہوں نے توبہ کی) اور رہی ترتیب اور مہلت تو اُس کے بارے میں بھی ایک گروہ نے اختلاف کیا اور کہا ہے کہ ثُمَّ ان امور کو نہیں چاہتا اور شاید انہوں نے قولہ تعالیٰ "خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ زَوْجَهَا" اور "بَدَا خَلْقَ الْاِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ" اور "وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَىٰ" اور ابتداء (ہدایت پانا) اس بات پر سابق (مقدم) ہے۔ (یعنی اس ابتداء پر جو ثُمَّ کے بعد مذکور ہے کیونکہ ہدایت ہی نے اس سے توبہ کرائی ایمان کو اُس کے دل میں جگہ دی اور نیک کاموں کا پابند بنایا۔ مترجم) اور قولہ تعالیٰ "ذٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُوْنَ ثُمَّ اَتَيْنَا مُوسٰى الْكِتٰبَ" سے تمسک کیا ہے کہ ان میں ثُمَّ ترتیب اور مہلت کے لئے آیا ہے ان تمام مثالوں کے جواب میں یہ کہا ہے کہ ان میں ثُمَّ ترتیب اخبار (خبر دہی) کے لئے آیا ہے نہ کہ ترتیب حکم کی غرض سے۔ ابن ہشام کہتا ہے "اس جواب سے تو دوسرا جواب زیادہ فائدہ بخش ہوتا کیونکہ یہ جواب محض ترتیب کی صحت واضح کرتا ہے اور مہلت کے صحیح ہونے کا کچھ بھی پتا نہیں بتاتا اس لئے کہ دونوں خبروں کے مابین کوئی تراخی (ڈھیل) نہیں پائی جاتی چنانچہ ترتیب و مہلت دونوں باتوں کو صحیح ٹھہرانے والا جواب وہ ہے جو کہ پہلی مثال کے بارہ میں کہا گیا کہ وہاں

ایک مقدر جملہ پر عطف ہو رہا ہے یعنی ”مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ اَنْشَاءَ هَا ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا“ اور دوسری مثال کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ ”سَوَاهُ“ کا عطف پہلے جملہ ”بَدَأَ خَلْقَ الْاِنْسَانِ مِنْ طِينٍ“ پر ہے کہ نہ دوسرے جملہ ”ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَّاءٍ مَهِينٍ“ پر مثال کے بارے میں یوں جواب دیا جاتا ہے کہ ”ثُمَّ اهْتَدَى“ سے یہ مراد ہے کہ ”ثُمَّ دَامَ عَلَى الْهَدَايَةِ“ (پھر وہ ہدایت پر دائم کو قائم رہا)۔

فائدہ: کوفہ والوں نے ثُمَّ کو فعل شرط کے بعد اُس کے ساتھ قرین بنائے ہوئے فعل مضارع کو نصب دینے کے جواز میں واو اور فا کا قائم مقام بنایا ہے اور اسی اصول کے لحاظ سے حسن کی قرأت ”وَمَنْ يُخْرِجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا اِلَى اللّٰهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ“ بدرک کے نصب کے ساتھ روایت کی ہے۔

ثُمَّ: فتح کے ساتھ مکان بعید کی طرف اشارہ کرنے کا اسم ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”وَاَزَلْنَا ثُمَّ الْاٰخِرَيْنِ“ اور یہ طرف ہے اس کی تصریف نہیں ہوتی چنانچہ اس لحاظ سے جس شخص نے قولہ تعالیٰ ”وَإِذَا رَأَيْتَ ثُمَّ“ میں اُس کو مفعول کا اعراب دیا ہے اُس نے سخت غلطی کی ہے قرأت کی گئی ہے ”فَالَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ اللّٰهُ (يعْنِي هُنَالِكَ اللّٰهُ) شَهِيدٌ“ جس کی دلیل قولہ تعالیٰ ”هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلّٰهِ الْحَقِّ“ اور طبری نے قولہ تعالیٰ ”اِنَّكُمْ اِذَا مَا وَقَعَ اَمْتُمْ بِهِ“ کے بارہ میں کہا ہے کہ اس کے معنی ”هُنَالِكَ“ ہیں اور ثُمَّ عاطفہ نہیں مگر یہ طبری کا وہم ہے۔ اس کو یہ اشتباہ پیدا ہو گیا کہ یہاں ثُمَّ مضمومہ نہیں بلکہ ثُمَّ مفتوحہ ہے۔ خطاب کی کتاب توشیح میں آیا ہے کہ ”ثُمَّ“ ظرف ہے اور اس میں حیث کی طرف اشارہ کے معنی اس لئے پائے جاتے ہیں کہ وہ معنی میں ایسا ہی ہے۔

جَعَلَ: راغب کہتا ہے تمام افعال میں یہ ایک عام لفظ ہے۔ یہ فعل صنع اور اپنے تمام ہم معنی لفظوں میں سے بدرجہا زائد عام ہے اور اس کا تصرف پانچ وجوہ پر ہوتا ہے (اول) یہ صَارَ اور طَلْفَقَ کا قائم مقام ہوتا ہے اور متعدی نہیں ہوا کرتا مثلاً ”جَعَلَ زَيْدٌ يَقُولُ كَذَا“ دوم بجائے اَوْجَدَ کے آتا اور اس وقت میں ایک معمول کی طرف متعدی ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ“ سوم کسی شے سے دوسری شے کو ایجاد کرنے اور بتانے کے معنی میں آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”جَعَلَ لَكُمْ مِنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا“ اور ”وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ اَكْنَانًا“ چہارم۔ ایک شے کو ایک خاص حالت میں کر دینے اور دوسری حالت میں نہ کرنے کے معنی میں آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْاَرْضَ فِرَاشًا“ ”وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيْهِمْ نُورًا“ اور پنجم۔ ایک شے سے اُسی شے پر حکم لگانے کا فائدہ دیتا ہے خواہ بحیثیت حق ہو جس طرح قولہ تعالیٰ ”وَجَاعِلُوْهُ مِنَ الْمُرْسَلِيْنَ“ میں ہے یا بطور باطل جیسے قولہ تعالیٰ ”وَيَجْعَلُوْنَ لِلّٰهِ الْبَنَاتِ“ اور قولہ تعالیٰ ”الَّذِيْنَ جَعَلُوْا الْقُرْآنَ عِصْيٰنَ“ میں ہے۔

حَاشَا: تنزیہ کے معنی میں اسم ہے قولہ تعالیٰ ”حَاشَا لِلّٰهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوْءٍ“ اور ”حَاشَا لِلّٰهِ مَا هَذَا بَشَرًا“ میں اور فعل وحرف نہیں۔ اس کی دلیل بعض قاریوں کا اس کو ”حَاشَا لِلّٰهِ“ متون کے ساتھ پڑھنا جیسا کہ ”بَرَاءَةٌ

۱۔ اس کیلی ذات سے جس کو پیدا کیا پھر اسی ذات سے اُس کا جوڑا بنایا۔

۲۔ اور نزدیک لے آئے ہم اس جگہ پر دوسروں کو۔

۳۔ حکم بالشیء علی الشیء۔

”لِلّٰهِ“ کہا جاتا ہے ابن مسعودؓ نے ”مَعَاذَ اللّٰهِ“ اور ”سُبْحَانَ اللّٰهِ“ کی طرح اس کو باضافت ”حَاشَا لِلّٰهِ“ پڑھا ہے۔ پھر قرأتِ سبعہ میں اس پر لامِ جارہ کا دخول بھی اس کے اسم ہونے کی دلیل ہے کیونکہ اگر یہ حرف جر ہوتا تو حرف جر پر دوسرے حرف جر کے داخل ہونے کی کیا وجہ تھی جو ایک ناجائز امر ہے اور قراء سبعہ کی قرأتوں میں سے اس کو تنوین دینا یوں ترک کر دیا گیا کہ یہ لفظاً اس حَاشَا کے مشابہ ہے جو کہ حرف ہے۔ ایک قوم بوجہ اس کے مٹی ہونے کے اس کو اسم فعل بتاتی اور اس کے معنی اَتَبَرًا اور تَبَرَّأْتُ بیان کرتی ہے۔ مگر بعض لغتوں میں اس کے معرب پائے جانے کی وجہ سے یہ قول رد کر دیا گیا ہے۔ مبرذ اور ابن جنی کا قول ہے کہ ”یہ فعل ہے اور آیت مذکورہ میں اس کے معنی یہ ہیں کہ ”جَنَابَ يُوسُفُ الْمَعْصِيَةَ لَا جِلَّ لِلّٰهِ“ مگر یہ تاویل دوسری آیت میں ٹھیک نہیں آتی۔ فارسی کہتا ہے ”حَاشَا فَعْلٌ“ ہے اور اَلْحَاشَا سے مشتق جس کے معنی ہیں ناحیہ (کنارہ) اور حَاشَا کے معنی یہ ہوئے کہ ”صَارَفِي نَاحِيَةٍ“ یعنی وہ اُس سے دور ہوا جس کے ساتھ اُسے مہم کیا گیا تھا اور اُس کام سے کنارہ کشی کی وہ اُس میں آلودہ اور اُس سے مجلس نہیں ہوا اور قرآن شریف میں حَاشَا صرف استثنائیہ واقع ہوا ہے۔

حتیٰ۔ الیٰ کی طرح یہ بھی انتہا غایت کا حرف ہے مگر حتیٰ اور الیٰ دونوں میں چند امور باہمی فرق عیاں کرتے ہیں مثلاً حتیٰ ان باتوں میں فرد ہے کہ وہ محض اسم ظاہر کو جز دیتا ہے اور اُس آخر مسبوق کو جو کئی اجزا رکھتا ہے اور اُس کا مجرور جزو اخیر کے ساتھ ملاتی ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ“ (کہ اس مثال میں حتیٰ نے مَطْلَعِ کو جز دیا ہے اور وہ رات کے آخری حصہ یعنی فجر سے ملاتی ہے) اور وہ اپنے قبل فعل کے تھوڑا تھوڑا شروع ہو چلنے کا فائدہ دیتا ہے اور اس کے مقابلہ میں ابتدائے فعل غایت کی ضرورت نہیں ہوتی اور اُس کے بعد اُن مقدرہ کے باعث سے مضارع منصوب واقع ہوتا ہے اور اس حالت میں مضارع منصوب مع اُن مقدرہ کے دونوں مصدر مجرور کی تاویل میں ہوتے ہیں پھر اس وقت حتیٰ کے تین معانی آتے ہیں ایک یہ کہ وہ الیٰ کا مرادف ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”لَنْ نَّبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّىٰ يَرْجِعَ الْيُنَا مُوسَىٰ“ یعنی موسیٰ کے واپس آنے تک۔ دوسرے یہ کہ ”کے تعلیلیہ“ کا مرادف ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ“ اور ”لَا تَنْفِقُوا عَلٰی مِنْ عِنْدِ رَسُولِ اللّٰهِ حَتَّىٰ يَنْفَضُوا“ اور اسی ترادف کا محتمل قولہ تعالیٰ ”فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيْ اِلٰی اَمْرِ اللّٰهِ“ بھی ہے تیسرے یہ کہ وہ استثناء میں الا کا مرادف ہوتا ہے۔ ابن مالک وغیرہ نے اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ ”وَمَا يُعْلِمَانِ مِنْ اَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا“ کو پیش کیا ہے۔

مسئلہ: جس وقت کوئی ایسی دلیل پائی جائے جس کے باعث حتیٰ اور الیٰ کے بعد آنے والی غایت (حد) اُس کے ماقبل کے حکم میں داخل ہو سکے یا نہ ہو سکے تو اُس پر عمل کرنا واضح امر ہے مابعد حتیٰ و الیٰ کے اُس کے ماقبل کے حکم میں داخل ہونے کی مثال قولہ تعالیٰ ”وَإِيْدِيْكُمْ اِلٰی الْمَرٰفِقِ. وَارْجِلُكُمْ اِلٰی الْكَعْبَيْنِ“ ہے کہ سنت رسول نے کہنیوں اور ٹخنوں کے داخل غسل ہونے پر دلالت کی ہے اور اُن کے مابعد کے حکم ماقبل سے خارج ہونے کی نظیر قولہ تعالیٰ ”ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلٰی اللَّيْلِ“ کی ہے کہ (صوم) وصال کی صریح ممانعت نے رات کے روزہ میں نہ داخل ہونے پر دلالت کی ہے اور قولہ تعالیٰ ”فَنَظِرَةٌ اِلٰی مَیْسَرَةٍ“ بھی اسی کی (عقلی دلیل) کی مثال ہے کیونکہ اگر یہاں غایت مغتیا میں داخل ہو جائے تو

۱۔ اکثر اوقات آرزو کریں گے وہ لوگ جنہوں نے نافرمانی کی کاش وہ فرمانبردار ہوتے۔

فراخ دستی کی حالت میں بھی قرض خواہوں کو قرضدار کے ادائے قرض کا انتظار کرنا پڑے گا اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مطالبہ نہ کرنے کے باعث قرض خواہ کا حق فوت ہو جائے۔ لیکن اگر غایت کے مغیا میں داخل یا اُس سے خارج ہونے کی صورتوں میں سے ایک پر بھی دلیل قائم نہ ہو تو ایسی حالت میں اُس کے بابت چار قول آئے ہیں۔ ایک جو کہ صحیح تر بھی ہے یہ ہے کہ حتیٰ کے ساتھ غایت کا دخول مغیا میں ہوگا اور الیٰ کے ساتھ نہ ہوگا۔ اس قول کی وجہ دونوں بابوں میں اعلیٰ استعمال کا احتمال ہے کیونکہ قرینہ کے ہوتے ہوئے اکثر یہی دیکھنے میں آتا ہے کہ حتیٰ کے ساتھ غایت کا مغیا میں دخول ہوتا ہے اور الیٰ کے ساتھ آنے میں ایسا نہیں ہوتا لہذا تردد کے وقت اُسی کثرت استعمال پر حمل کرنا واجب ہوا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ حتیٰ اور الیٰ دونوں میں غایت مغیا میں داخل ہوگی تیسرا قول یہ ہے کہ دونوں میں داخل نہ ہوگی۔ ان دونوں قولوں میں حتیٰ اور الیٰ کے یکساں ہونے پر قولہ تعالیٰ ”فَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ“ سے استدلال کیا گیا ہے جس کی قرأت ابن مسعود نے ”حَتَّىٰ حِينٍ“ کی ہے۔

تنبیہ: حتیٰ ابتدائیہ بھی وارد ہوتا ہے یعنی ایسا حرف ہو کہ جس کے بعد سے جملوں کی ابتداء ہوتی ہے۔ اس حالت میں وہ جملہ اسمیہ اور جملہ فعلیہ دونوں پر داخل ہوا کرتا ہے اور جملہ فعلیہ کا فعل مضارع ہو یا ماضی دونوں کی حالت یکساں ہے اور اس کی مثالیں ہیں قولہ تعالیٰ ”حَتَّىٰ يَقُولُ الرَّسُولُ“ رفع کے ساتھ ”حَتَّىٰ عَفَوْا وَقَالُوا“ اور ”إِذَا فِشَلْتُمْ وَتَنَا زَعْتُمْ فِي الْأُمُورِ“ ابن مالک نے دعویٰ کیا ہے کہ آیات مذکورہ فوق میں حتیٰ حرف جر ہے اور اِذَا اور اَنْ کو جو دو آیتوں میں مضمر ہے مجرور بتاتا ہے مگر اکثر لوگ اس دعویٰ کے مخالف ہیں۔ حتیٰ عاطفہ بھی واقع ہوا کرتا ہے اور ایسا حتیٰ مجھ کو قرآن شریف میں آتا معلوم نہیں ہوا کیونکہ حتیٰ کے ساتھ عطف ہونا بہت کم مستعمل ہے اور اسی وجہ سے کوفہ والوں نے اُس کا انکار کیا ہے۔

فائدہ: حتیٰ کی ”ح“ کو ح کے ساتھ بدل دینا (قبیلہ) ہذیل کی لغت ہے اور ابن مسعود نے اُسے یوں ہی پڑھا ہے۔

حَيْثُ: ظرف مکان ہے۔ انخفش کہتا ہے کہ یہ ظرف زمان بھی واقع ہوتا ہے اور غایات سے مشابہہ کرنے کے لئے مبنی علی الضم آتا ہے کیونکہ جملوں کی طرف اضافت کرنا ایسا ہے جیسے کہ اضافت ہوئی ہی نہیں۔ اسی واسطے زجاج نے قولہ تعالیٰ ”مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ“ کے بارے میں کہا ہے کہ ”حَيْثُ کا مابعد اُس کا صلہ ہے اور اُس کی جانب مضاف کبھی نہیں۔ یعنی یہ کہ حَيْثُ اپنے بعد والے جملہ کی طرف مضاف نہیں لہذا وہ جملہ مابعد حَيْثُ کے لئے صلہ ہو گیا یعنی ایک زائد جملہ متعلقہ کے طور پر جو کہ اُس کا جز نہیں ہے“ فارسی نے زجاج کے بیان کا مطلب یہ سمجھا کہ حَيْثُ کو موصولہ قرار دیتا ہے چنانچہ اسی باعث اس نے زجاج کی تردید پر کمر باندھی حالانکہ غلطی خود اسی کی ہے۔ اہل عرب میں سے بعض قبائل حَيْثُ کو معرب رکھتے ہیں اور چند قبائل ایسے ہیں جو اُسے اتقائے ساکنین کے باعث کسرہ پر مبنی اور بغرض تخفیف فتح پر مبنی ٹھہراتی ہیں اور ان دونوں امور کا احتمال ان لوگوں کی قرأت کر سکتی ہے جنہوں نے ”مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ“ کسرہ کے ساتھ ”اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَةً“ فتح کے ساتھ پڑھا جاتا ہے۔ مشہور بات یہ ہے کہ حَيْثُ کی تصریف نہیں ہوتی اور ایک قوم (گردہ) نے اخیر کی آیت میں حَيْثُ کا باعتبار وسعت ظروف مفعول بہ ہونا جائز رکھا ہے اور کہا ہے کہ وہ ظرف نہیں ہو سکتا اس واسطے کہ

اسے طرف رکھا جائے تو اس سے ماننا پڑے گا کہ خداوند کریم کو ایک مکان میں بہ نسبت دوسرے مکان کے زیادہ علم ہوتا ہے اور یہ بات صحیح نہیں بلکہ علم باری ہر جگہ یکساں اور کامل ہے اور یہ وجہ بھی ہے کہ اس آیت کے معنی ہیں ”اللہ خاص اس مکان کو جانتا ہے جو وضع رسالت کا مستحق ہے نہ یہ کہ صرف مکان میں کسی شے کو جاننا چنانچہ اس اعتبار پر حیثیت فعل محذوف کو یَعْلَمُ فعل محذوف نے نصب دیا ہے اور اس بات کی دلیل کہ حیثیت کا نصب یَعْلَمُ فعل محذوف سے ہوا اور خود اَعْلَمُ سے نہیں ہوا یہ کہ اَفْعَلُ التفضیل کا صیغہ بغیر اس کے کہ اُس کی تاویل عالم (اسم فاعل) کے ساتھ کی جائے مفعول بہ کو ہرگز نصب نہیں دے سکتا ابو حیان کا بیان ہے کہ ”ظاہر امر یہ ہے کہ حیثیت کو مجازی ظرفیہ پر قائم رکھا جائے اور اَعْلَمُ کو اُس معنی کا متضمن مانا جائے جو کہ ظرف کی جانب متعدی ہوتا ہے۔ اس حالت میں تقدیر عبارت یوں ہوگی ”اللہ اَنْفَذَ عِلْمًا حَيْثُ يَجْعَلُ“ یعنی خدا اس موضع میں نافذ العلم ہے۔ (اُس کا علم اُس پر حاوی ہے)

ذُوْنِ فوق کے برخلاف ظرف وارد ہوتا ہے۔ لہذا مشہور قول کے اعتبار پر اس کی تعریف نہیں کی جاتی ایک قول اس کے متصرف ہونے کی نسبت بھی آیا ہے غرضیکہ دونوں وجوہ پر اس کی قرأت قولہ تعالیٰ ”وَمِنَّا ذُوْنِ ذٰلِكَ“ میں آتی ہے یعنی رفع اور نصب دونوں اعرابوں کے ساتھ۔ ذُوْنِ۔ بمعنی غیر اسم بھی ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”اتَّخِذُوا مِنْ ذُوْنِهٖ اٰلِهَةً“ یعنی غیزہ۔ زخشری کہتا ہے ”ذُوْنِ کے معنی شے سے قریب ترین اور فروتر ترین جگہ کے ہیں اور اس کا استعمال حالت تفاوت میں ظاہر کرنے کے واسطے ہوتا ہے جیسے ”زَيْنْدُ دُونِ عَمْرُو“ یعنی زید بہ نسبت عمرو کے عزت اور علم میں کم درجہ پر ہے اور اس میں وسعت پیدا کر کے اس کو حد سے گزر جانے کے معنی میں استعمال کر لیا گیا جس طرح قولہ تعالیٰ ”اَوَّلِيَاءَ مِنْ ذُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ“ میں ہے یعنی اہل ایمان کی دوستی کو کفار کی دوستی کی طرف متجاوز نہ کرو (مسلمانوں کو چھوڑ کر کفار سے دوستی نہ پیدا کرو)

ذُوْ اسم ہے بمعنی صاحب کے آتا ہے اور اس لئے وضع کیا گیا ہے کہ اسمائے اجناس کے ساتھ فہم کو ذاتوں کے اوصاف تک موصول کر دے۔ جس طرح کہ اَلَّذِي جملوں کے ساتھ معرفہ بنائے گئے شخصوں کے وصف کا صلہ ہونے کے واسطے وضع کیا گیا ہے اور ذُوْ کا استعمال صرف اضافت کے ساتھ ہوتا ہے یعنی یہ مضاف ہوا کرتا ہے مگر ضمیر اور اسم مشتق کی طرف مضاف نہیں ہوتا۔ اگرچہ بعض لوگوں نے اس بات کو جائز رکھا ہے کہ مشتق کی طرف اُس کی اضافت ہو چنانچہ اس کی مثال میں ابن مسعود کی قرأت ”وَفَوْقَ كُلِّ ذِيْ عَالِمٍ عَلِيْمٌ“ روایت کی ہے اکثر لوگوں نے اس مقام پر یہ جواب دیا ہے کہ عالم اس جگہ الباطل کی طرح مصدر ہے مشتق نہیں۔ یا یہ کہ لفظ ذِيْ زائدہ ہے۔ سہیلی کا قول ہے ”لفظ صاحب کے ساتھ وصف کرنے سے لفظ ذُوْ کے ساتھ وصف کرنا زیادہ بلیغ ہے اور اُس کے ساتھ اضافت از دیاد شرف کی موجب ہوتی ہے کیونکہ ذُوْ تابع کی طرف مضاف ہے اور صاحب متبوع کی جانب مثلاً کہا جاتا ہے ”ابو ہریرہ صاحب النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور ”یہ نہیں کہا جاتا کہ ”النبی صلی اللہ علیہ وسلم صاحب ابی ہریرہ“ مگر ذُوْ کی حالت نہیں اُس میں تم کہتے ہو ”ذُو الْحَالِ“ اور ”ذُو الْعَرْشِ“ دیکھو یہاں پہلا اسم متبوع ہے اور تابع نہیں۔ چنانچہ اسی فرق کی بنیاد پر کہا گیا ہے کہ خداوند کریم نے سورۃ الانبیاء میں فرمایا ”وَذَالِ السُّوْنِ“ دیکھو یہاں خدا نے ذُوْ کی اضافت نون کی طرف اور نون کہتے ہیں ”مچھلی کو“ پھر دیکھو خدا نے پاک نے سورۃ ن میں فرمایا ”وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْخُوْتِ“ سہیلی کہتا ہے دونوں مقاموں پر معنی تو ایک

ہی ہیں مگر دونوں حالتوں کی طرف اشارہ کی خوبی کا لحاظ کرتے ہوئے الفاظ کا تفاوت اتنا ہے کہ زمین و آسمان کا فرق کہنا چاہئے خداوند کریم نے جس وقت ان (پیغمبر یونس) کا ذکر ان کی تعریف کرنے کے موقع پر کیا تو وہاں ”ذَا“ کے ساتھ ان کا بیان کیا کیونکہ ذَا کے ساتھ اضافت اشرف تھی اور پھر نون کا لفظ وارد کیا جو بہ نسبت لفظ حوت (مچھلی) کے زیادہ وزن دار اور وقیع ہے اس لئے کہ وہ ایک سورۃ کا نام اور اُس کے آغاز کا حرف ہے مگر حوت کے لفظ کو یہ خصوصیت نصیب نہیں چنانچہ جس موقع پر ان پیغمبر کی پیروی سے منع فرمانا مطلوب تھا وہاں اُس کا ذکر ”صاحب الحوت“ کے الفاظ سے کیا۔

رُوِیْدَ: اسم ہے۔ اس کے ساتھ جب کبھی تکلم ہوتا ہے تو صیغہ تصغیر ہی استعمال میں آتا ہے اور اُس کے ساتھ دوسرے کو حکم دیا جاتا ہے۔ رُوِیْدَ لفظ ر و د کی تصغیر ہے جس کے معنی چھوڑنے اور مہل (مہلت دینے) کے ہیں۔

رُبَّ: حرف ہے اور اس کے معنی میں آٹھ قول آئے ہیں۔ اول یہ کہ وہ ہمیشہ تَقْلِیل (کی ظاہر کرنے) کے لئے آیا کرتا ہے اور اکثر لوگ اسی بات پر زور دیتے ہیں۔ دوم ہمیشہ تکثیر (زیادتی ظاہر کرنے) کے لئے آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”رُبَّمَا یَوَدُّ الذِّینَ کَفَرُوا لَوْ کَانُوا مُسْلِمِینَ“ کہ بے شک کفار سے مسلمان ہونے کی آرزو بکثرت عیاں ہوگی قول اول کے قائلین نے کہا ہے کہ ”کفار عذاب کی سختیوں اور تکلیفوں میں ایسے مشغول رہیں گے کہ بہت کم اُن کے حواس ایسی آرزو کرنے کے لئے درست ہو پائیں گے“۔ لہذا تَقْلِیل کے معنی غالب ہیں۔ سوم یہ کہ رُبَّ تَقْلِیل و تکثیر دونوں باتوں کے لئے ایکساں آتا ہے۔ چہارم یہ کہ بیشتر تَقْلِیل کے اور شاذ و نادر تکثیر کے لئے آتا ہے اور یہی قول میرا مختار ہے۔ پنجم اس کے برعکس۔ ششم یہ کہ رُبَّ تَقْلِیل یا تکثیر کے دونوں میں سے ایک معنی کے لئے بھی وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ وہ حرف اثبات ہے جو نہ اس پر دلالت کرتا ہے اور نہ اُس پر۔ ہاں یہ بات خارج سے کچھ سمجھ میں آتی ہے۔ یعنی خارجی اسباب تَقْلِیل و تکثیر کا مفہوم عیاں کرتے ہیں۔ ہفتم یہ کہ رُبَّ مباہاتہ میں بڑائی ظاہر کرنے کے موقعوں پر تکثیر کے معنی میں اور اُس کے ماسوا دوسرے مواقع پر تَقْلِیل کے معنی میں وارد ہوتا ہے ہفتم یہ کہ رُبَّ مدہم کے از روئے تَقْلِیل و تکثیر آتا ہے اُس پر حرف ”مَّا“ داخل ہو کر اُسے جر کے عمل سے روک دیتا ہے اور اُسے جملوں پر داخل کرتا ہے۔ ایسے وقت میں بیشتر اُس کا دخول ایسے فعلیہ جملوں پر ہوتا ہے جن کا فعل لفظاً اور معنی ماضی ہو ”رُبَّمَا“ کے فعل مستقبل پر داخل ہونے کی مثالوں میں سے ایک یہ امثال اوپر ذکر کی گئی آیت ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ آیت ”وَنُفِخَ فِی الصُّورِ“ کے حکم میں ہے۔

السَّیْنُ: (س) حرف ہے اُس کا دخول مضارع کے لئے خاص ہے اور جب مضارع پر داخل ہوتا ہے تو اُس کو خالص استقبال کے معنی میں کر دیتا ہے پھر خود بمنزلہ اُس کے ایک جزو کے ہو جاتا ہے اسی واسطے اُس کو مضارع میں کوئی عمل نہیں دیا گیا بصرہ والے اس طرف گئے ہیں کہ ”سَوْفَ“ کے ساتھ آنے کے مقابلہ میں اگر فعل مضارع ”سَیْنُ“ کے ساتھ وارد کیا جائے تو اُس میں بہ نسبت ”سَوْفَ“ کے استقبال کی مدت زیادہ تنگ (کم وسیع) ہوتی ہے۔ اہل اعراب (نحو) اس کو حرف تنفیس کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں اور اس کے معنی تو وسیع (وسعت دے) کے ہیں کیونکہ سین فعل مضارع کو ایک بے حد تنگ زمانہ یعنی حال سے دوسرے وسیع زمانہ یعنی استقبال کی طرف منتقل کر لے جاتا ہے اور بعض علماء نے ذکر کیا ہے کہ حرف سین کبھی استمرار کا فائدہ دینے کے لئے آتا ہے نہ کہ استقبال کا فائدہ دینے کے لئے جیسے قولہ تعالیٰ: ”سَتَجِدُونَ“

آخِرِينَ.....“ اور قولہ تعالیٰ ”سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ.....“ میں ہے کیونکہ یہ کفار اور منافقین کے قول ”مَا وَلَهُمْ عَن قِبَلَتِهِمُ الْيَسَى.....“ کے بعد نازل ہوا اس واسطے حرف سین استمرار کی خبر دینے کے لئے آیا ہے نہ کہ استقبال کا فائدہ دینے کو۔ ابن ہشام کہتا ہے۔ ”نحوی لوگ اس بات سے واقف نہیں بلکہ یہاں پر استمرار کا فائدہ فعل مضارع سے حاصل ہوتا ہے اور حرف سین معنی استقبال پر باقی ہے اس لئے کہ استمرار کا وجود صرف زمانہ مستقبل ہی میں ہوتا ہے۔“ وہ کہتا ہے ”زخشری نے کہا کہ جس وقت حرف سین کسی محبوب یا مکروہ فعل پر داخل ہوتا ہے تو اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ وہ فعل لامحالہ واقع ہوگا۔“ مگر میرے خیال میں اس وجہ کے سمجھنے کی کوئی راہ نہیں آتی جس کا باعث یہ ہے کہ حرف سین فعل کے حاصل ہونے کا وعدہ فائدہ دیتا ہے لہذا اُس کا کسی ایسے کلام میں داخل ہونا جس سے وعدہ یا وعید کا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ اُس کلام کی تاکید کا موجب ہوگا اور اُس کے معنی کو ثابت کرے گا۔ چنانچہ خداوند کریم نے سورۃ البقرہ میں اس کی جانب ایماء فرماتے ہوئے کہا ہے ”فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ“ یہاں پر سین کے معنی یہ ہیں کہ یہ بات لامحالہ ہونے والی ہے اگرچہ کچھ عرصہ تک تاخیر واقع ہو جائے۔ سورۃ براءۃ میں اس کی تصریح فرماتے ہوئے قولہ تعالیٰ ”أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ“ کے بارہ میں کہا گیا ہے کہ سین رحمت کے لامحالہ وجود میں آنے کا فائدہ دے رہی ہے اس لئے جس طرح تمہارے قول ”سَيَأْتِيَنَّكَ مِنْكَ“ میں سین کے ساتھ دھمکی کی تاکید ہوتی ہے اُسی طرح یہاں بھی سین وعدہ رحمت کی تاکید کر رہی ہے۔

سَوَفَ: سین کی طرح یہ بھی حرف اور انہی معانی میں آتا ہے کیونکہ بصرہ والوں کے نزدیک زبانہ کے لحاظ سے اس میں زائد وسعت پائی جاتی ہے کیونکہ حروف کی کثرت معانی کی زیادتی پر دلالت کیا کرتی ہے اور غیر اہل بصرہ سَوَفَ کو معانی میں سین کا مرادف مانتے ہیں۔ سَوَفَ بہ نسبت سین کے اس بارے میں منفرد ہے کہ اُس پر لام داخل ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ“ میں ہے۔ ابو حبان کہتا ہے ”سین پر دخول لام کے ممتنع ہونے کی علت توالی حرکات کی کراہت ہے جیسے ”سَيَتَدَخَّرُجُ“ میں برابر چار حرفوں پر پے درپے فتح کی حرکت آئی ہے اور لام داخل ہو تو ایک فتح اور بڑھ جائے اور اسی عموم پر باقی مثالوں کا اندازہ کرنا چاہئے ابن بالشاؤ کا قول ہے سَوَفَ کا استعمال وعید اور تہدید میں بیشتر آتا ہے اور سین کا بیشتر استعمال وعدہ کی شکل میں ہوتا ہے اور کبھی کبھی اس کے برعکس بھی ہو جاتا ہے۔

سَوَاءٌ: بمعنی مستوی آتا ہے اس لئے وہ کسرہ کے ساتھ قصر اور فتح کے ہمراہ مد کے ساتھ پڑھا جاتا ہے۔ قصر کی مثال یہ ہے قولہ تعالیٰ ”مَكَانًا سَوِيًّا“ اور مد کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنْذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ“ اور وصل کے معنی میں وارد ہوتا ہے اس صورت میں بھی فتح کے ساتھ اُس کو مد کر کے پڑھتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ ”فِي سَوَاءِ الْجَحِيمِ“ میں ہے بمعنی ”تام“ بھی آتا ہے۔ قال تعالیٰ ”فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءٌ“ یعنی تمانا اور اس صورت میں بھی اُس کو مد دیا جاتا ہے۔ پھر جائز ہے کہ اسی قبیل سے ہو قولہ تعالیٰ ”وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ“ اور لفظ سواء قرآن شریف میں غیر کے معنی میں کہیں نہیں آیا ہے مگر ایک کمزور سا قول ہے کہ آیا ہے چنانچہ کتاب برہان میں اسی معنی کی تمثیل قولہ تعالیٰ ”فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ“ سے دی گئی ہے۔ حالانکہ یہ صریحا وہم ہے اور اس سے کہیں بہتر کلمی کا قول ہے جو اُس نے قولہ تعالیٰ ”وَلَا أَنْتَ مَكَانًا سَوِيًّا“ کے بارہ میں کہا ہے کہ یہاں سَوَاءٌ کا لفظ استثناء کے لئے آیا ہے اور مستثنیٰ محذوف ہے یعنی ”مَكَانًا سَوِيًّا“

۱۔ پے درپے آنے۔

ہذا للکائن“ اس بات کو کر مائی اپنی کتاب عجائب القرآن میں ذکر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اس میں ایک طرح کا بعد پایا جاتا ہے جس کی وجہ سے وہ بمعنی غیر کا بلا اضافت استعمال میں نہ آتا ہے اور یہ بات یہاں پائی نہیں جاتی۔
سَاءَ: فعل ذم ہے اور اس کی تصریف (گردان) نہیں آتی۔

سُبْحَانَ: مصدر ہے بمعنی تسبیح اُس کو نصب اور کسی (اسم) مفرد کی طرف مضاف ہونا لازم ہے وہ ظاہر ہو جیسے ”سُبْحَانَ اللَّهِ“ ”سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى“ یا مضمَر جس طرح ”سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ“ ”سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا“ اور یہ ایسا مفعول مطلق ہے کہ اُس کا فعل حذف کر کے یہ اُس کی جگہ قائم کر دیا گیا ہے۔ کر مائی اپنی کتاب عجائب میں لکھتا ہے ”عجیب و غریب امر یہ ہے کہ کتاب مفصل میں اس کو سُبْحَانَ کا مفعول مطلق بتایا گیا ہے جس کے معنی ہیں دعا اور ذکر کے ساتھ اپنی آواز کو بلند کرنا اس کے ثبوت میں اس شعر سے استشہاد کیا ہے۔

قبح الاله وجوه تغلب کُلَّمَا

سبح الجحجيج و کبروا اهلالا

”خدا تغلب والوں کے منہ ہر ایسے موقع پر کالے کرے جب کہ حاجی لوگ دعا کے ساتھ اپنی آوازیں بلند کریں اور تکبیر و تہلیل کہیں۔“

ابن ابی حاتم۔ ابن عباسؓ سے روایت کرتا ہے کہ انہوں نے کہا ”قوله تعالى ”سُبْحَانَ اللَّهِ“ کے معنی یہ ہیں کہ خداوند کریم اپنی ذات کو برائی سے منزہ بناتا ہے۔

ظَنُّ: اس کی اصل اعتقاد راجح (غالب خیال) کا اظہار کرنے کے لئے ہے جیسے قوله تعالى ”إِنْ ظَنُّ أَنْ يُقِيمَا خُدُودَ اللَّهِ“ اور کبھی یقین کے معنوں میں مستعمل ہوتا ہے مثلاً قوله تعالى ”الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ“ اور ابن ابی حاتم اور دیگر راویوں نے مجاہدؒ سے روایت کی ہے اُس نے کہا ”قرآن شریف میں ہر ایک ظَنُّ کا لفظ یقین کے معنی میں آتا ہے“ اور یہ قول تسلیم کرنا مشکل ہے بہت سی آیتیں جن میں سے ایک مذکورہ فوق پہلی آیت ہے اس بارے میں اشکال ڈالتی ہیں کیونکہ اُن میں لفظ ظَنُّ کا یقین کے معنی میں استعمال نہیں ہوا ہے۔ زرکشیؒ اپنی کتاب البرہان میں لکھتا ہے ”ظن بمعنی گمان غالب اور ظن بمعنی یقین کے مابین قرآن شریف میں فرق کرنے کے لئے دو کلیہ قاعدے ہیں۔ اول یہ کہ جس جگہ بھی ظن کا لفظ تعریف کیا گیا ہے اور قابل ثواب ظاہر ہونے والا واقع ہے وہ یقین کے معنی میں ہے اور جس مقام پر ظن کا لفظ مذمت کے ساتھ یاد کیا گیا ہے اُس پر عذاب ہونے کی دھمکی دی گئی ہے وہاں اُس سے شک کے معنی نکلتے ہیں اور ضابطہ دوم یہ ہے کہ ہر ایک لفظ ظن جس کے بعد ان خفیفہ آیا ہے اُس کے معنی شک کے ہیں جیسے قوله تعالى ”بَلْ ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَنْقَلِبَ الرَّسُولُ“ اور ہر ایک لفظ ظن کہ اُس سے اُن مشددہ متصل ہے اُس کے معنی ہیں یقین مثلاً قوله تعالى ”إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَّةٍ“ اور قوله تعالى ”وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ“ جس کی قرأت ”وَإِيقَنَ أَنَّهُ الْفِرَاقُ“ بھی کی گئی ہے اس بات میں راز یہ ہے کہ

۱۔ مجھ میں آنے سے دوری۔

۲۔ مفعول مطلق۔

۳۔ پاک بیان کرنا۔

ان مشدودہ تاکید کے لئے ہے لہذا وہ یقین پر داخل ہوا اور اُن: خفیہ اس کے خلاف ہونے کے باعث شک پر آیا یہی علت ہے کہ پہلا یعنی اُن مشدودہ علم میں داخل ہوا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”فَاعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ اور ”وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا“ اور دوسرا یعنی اُن مخفیہ۔ حسان میں داخل کیا گیا مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَحَسِبُوا أَنَّ لَا تَكُونُ فِتْنَةً“ اس بات کو راغب نے اپنی تفسیر میں ذکر کیا ہے اور اس ضابطہ ہی کی بنیاد پر قولہ تعالیٰ ”وَزَنُّوا أَنَّ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ“ کو مثال میں پیش کیا ہے۔ مگر اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ یہاں یعنی راغب کی پیش کردہ مثال میں اُن مخفیہ کا اتصال اسم (مَلْجَأَ) کے ساتھ ہوا ہے اور سابق کی مثالوں میں اُس کا اتصال فعل کے ساتھ ہوا تھا۔ زرکشی نے اس کو کتاب البرہان میں ذکر کیا اور کہا ہے کہ ”اس ضابطہ کو بخوبی یاد رکھو کیونکہ یہ اسرار قرآن میں سے ہے“۔ ابن الانباری کا قول ہے ”ثعلب نے کہا ہے کہ ”اہل عرب لفظ ظن کو علم، شک اور کذاب تینوں معنوں میں استعمال کرتے ہیں چنانچہ اگر علم کی واضح دلیلیں قائم ہوں اور وہ شک کی دلیلوں سے بڑھ کر زبردست ہوں تو ایسے موقع پر ظن یقین کے معنی میں آئے گا۔ لیکن جس شکل میں یقین اور شک دونوں کی دلیل معتدل اور ایکساں ہوں اُس وقت ظن کو شک مانا جائے گا جب کہ شک کی دلیلیں یقین کی دلیلوں پر زائد ہو جائیں تو وہاں اُس کو کذب مانیں گے۔ اللہ پاک فرماتا ہے ”إِنَّ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ“ یعنی یَکْذِبُونَ (جھٹلاتے ہیں)

علی: حرف جر اور بہت سے معنوں میں آتا ہے۔ جن میں سب سے زائد مشہور معنی استعلاء کے ہیں اُحْصَا یا معنی ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ“ ۱ ”كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ“ ۲ ”فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ“ اور ”وَلَهُمْ عَلَى ذَنْبٍ“ دوم معنی مصاحبت کے ہوتے ہیں جیسے ”مَعَ“ قال تعالیٰ ”وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ“ یعنی مَعَ حُبِّهِ اور قال تعالیٰ ”وَإِنْ رَبُّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ“ یعنی مَعَ ظُلْمِهِمْ سوم بمعنی ابتدا مثل ”مِنْ“ کے قال تعالیٰ ”إِذَا كُنَّا لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ“ یعنی مِنَ النَّاسِ اور ”لِفِرْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ“ یعنی مِنْهُمْ اور اس کی دلیل یہ قول ہے ”احفظ عورت إلا من زوجتك“ چہارم بمعنی تعلیل (علت بیان کرنے) کے لام تعلیلیہ کی طرح جیسے قولہ تعالیٰ ”وَلَشُكِّرُوا اللَّهَ

۱۔ بلندی چاہنا۔

۲۔ محسوس طور سے۔

۳۔ باطنی طور سے۔

۴۔ مثال استعلاء حس۔

۵۔ مثال استعلاء معنوی۔

۶۔ ساتھ رہنے۔

۷۔ اُس کی محبت کے ساتھ باوجود۔

۸۔ باوجود اُن کی گنہگاری کے۔

۹۔ حرف ابتدا غایت۔

۱۰۔ تو اپنی شرمگاہ چھپا مگر اپنی بیوی سے پردہ نہیں۔

عَلَى مَا هَدَيْتُمْ“ یعنی لہدایتہ ایّاکم پنجم۔ ظرفیت کے معنی میں فی کی طرح جیسے قولہ تعالیٰ ”وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينٍ غَفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا“ یعنی فِی حَیْن اور ”وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ“ یعنی فِی زَمَنٍ مُّلكہ۔ ششم حرف ”بَا“ کے معنی میں جیسے قولہ تعالیٰ ”حَقِيقٌ عَلَىٰ أَنْ لَا أَقُولَ“ یعنی اَنْ لَا اقول جس طرح کہ ابی نے اس کی قرأت بھی کی ہے۔ فائدہ: قولہ تعالیٰ ”وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ“ کی مثال میں علیٰ اضافت (منسوب کرنے) اور اسناد کے معنی میں آیا ہے یعنی اپنے توکل کی اضافت اور اُس کا اسناد ”حَيٌّ لَا يَمُوتُ“ کی طرف کر۔ یہ قول اسی طرح پر آیا ہے مگر میرے نزدیک اس مثال میں عَلٰی بمعنی باء استعانت کے آیا ہے یعنی اس سے مدد چاہنے کے معنی مقصود ہیں اور قولہ تعالیٰ ”كَتَبَ اللَّهُ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ“ میں عَلٰی فضل و کرم کی تاکید کے لئے آیا ہے نہ کہ ایجاب^۴ اور استحقاق کے معنی میں اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ“ میں عَلٰی تاکید مجازاة کی غرض سے آیا ہے۔

بعض علماء کا بیان ہے کہ ”بالا کثر نعمت کا ذکر حمد کے ساتھ ہو تو وہ عَلٰی کے ساتھ مقترن نہ بنائی جائے گی جب کہ نعمت کا ارادہ کیا جائے تو اُس وقت عَلٰی کو لا میں گے اسی واسطے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت شریف تھی کہ جب آپ کوئی عجیب اور پسند آنے والی چیز کو دیکھتے تو فرمایا کرتے ”الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي بِنِعْمَتِهِ تَتِمَّ الصَّالِحَاتُ“ اور جس وقت کوئی ناخوش آئند بات نظر سے گزرتی تو کہتے تھے ”الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَىٰ كُلِّ حَالٍ“۔

تنبیہ: عَلٰی اسم بھی وارد ہوتا ہے۔ اُس صورت میں جس کو انفس نے ذکر کیا ہے کہ جس وقت عَلٰی کا مجرور اُس کے متعلق کا فاعل دونوں ایک ہی اسمی کی دو ضمیریں ہوں جیسے قولہ تعالیٰ ”وَأَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ“ میں ہے اور اس کی وجہ کی طرف الٰہی کے بیان میں پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے۔ نیز عَلٰی مصدرِ علو سے فعل کے طور پر آتا ہے اور اس کی مثال قولہ تعالیٰ ”إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلٰی فِي الْأَرْضِ“ ہے۔

عن حرف جر ہے اور بہت سے معانی کیلئے آتا ہے جن میں سب سے مشہور معنی تجاوز کے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ ”فَلْيُبْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ“ یعنی یجاوزونہ ویبعدن عنہ (اُس سے تجاوز کرتے اور دُور ہوتے ہیں) دوم بدل کے معنی میں جس طرح قولہ تعالیٰ ”لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا“۔ سوم تعلیل کے معنی میں جیسے قولہ تعالیٰ ”وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِابْنِهِ إِلَّا عَنْ مَّوْعِدَةٍ“ یعنی بوجہ ایک وعدہ کے جو ابراہیم نے اپنے باپ سے کر لیا تھا اور قولہ تعالیٰ ”مَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِ هَارَانَ عَنْ قَوْلِكَ“ یعنی تمہارے کہنے سے۔ بوجہ تمہارے کہنے کے۔ چہارم بمعنی عَلٰی آتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”فَإِنَّمَا يَنخُلُ عَنْ نَفْسِهِ“ یعنی اپنے نفس پر بخل کرتا ہے۔ پنجم بمعنی بعد مثلاً قولہ تعالیٰ ”يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ“ اور اُسکی دلیل ہے کہ دوسری آیت میں ”مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ“ آیا ہے اور قولہ تعالیٰ ”لَتَبْرُكُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ“ یعنی ایک حالت کے بعد دوسری حالت۔ ششم بمعنی من قولہ تعالیٰ ”يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ“ یعنی مِنْهُمْ اور اُسکی دلیل قولہ تعالیٰ ”فَتَقَبَّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا“

۱۔ بوجہ اس کے کہ خدا نے تم کو ہدایت کی ہے۔

۲۔ اہل شہر کی غفلت کے وقت میں۔

۳۔ اللہ کی حکمرانی کے زمانہ میں۔

۴۔ ساتھ اس بات کہ میں نہ کہوں۔

۵۔ واجب بنانے۔

۶۔ عوض۔ بجائے۔

۷۔ نہ جزا دیا جائے گا کوئی نفس بدلہ میں کسی نفس کے کچھ بھی۔

تنبیہ: جس وقت عَنْ پر (اُس سے پہلے) مِنْ داخل ہوتا ہے تو اُس حالت میں عَنْ اسم ہو جاتا ہے۔ ابن ہشام نے اس قبیل سے قولہ تعالیٰ "ثُمَّ لَا تَبْنَهُمْ مِنْ بَيْنِ اَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ اَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ" کو گردانا ہے کہا ہے کہ اس حالت میں اُس کی تقدیر یہ ہوگی کہ وہ (عَنْ) مَنْ کے مجرور پر معطوف ہے نہ کہ مِنْ اور اُس کے مجرور (دونوں) پر۔

عَسَى: فعل جامد ہے اور اس کی گردان نہیں آتی۔ یہی وجہ ہے کہ بعض لوگوں نے اس کو حرف کہہ دیا اور اس کے معنی "ترجی فی المحبوب" اور اشفاق فی المکروہ قرار دیے ہیں یہ دونوں معنی قولہ تعالیٰ "وَعَسَى اَنْ تَكُوْنُوْا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى اَنْ تُحِبُّوْا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ" میں اکٹھا ہو گئے ہیں۔ ابن فارس کا بیان ہے "عَسَى قرب اور نزدیک ہو جانے کے معنی میں آتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "قُلْ عَسَى اَنْ يَّكُوْنَ رَدْفٌ لَّكُمْ" اور کسائی کہتا ہے "قرآن شریف میں جہاں کہیں بھی عَسَى بطور خبر کے آیا ہے وہ صیغہ واحد ہی کے ساتھ واقع ہوا ہے جیسے کہ سابق کی آیت میں ہے تو اس کی توجیہ "عَسَى الامر ان یكون کذا" کے معنی سے کی گئی ہے جس جگہ عَسَى کا وقوع استفہام کے معنی میں ہوا ہے اُس کو جمع کے صیغہ میں لایا جاتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "فَهَلْ عَسَيْتُمْ اِنْ تَوَلَّيْتُمْ" ابو عبیدہ کا قول ہے "اس کے معنی ہیں کہ آیا تم نے اس بات کو جان لیا؟ اور آیا تم اُس کو آزمائے ہو؟ اور ابن ابی حاتم اور بیہقی وغیرہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا "کُلَّ عَسَى فِی الْقُرْآنِ فَهِيَ وَاجِبَةٌ" (قرآن میں جتنی جگہوں پر عَسَى آیا ہے وہ واجب ہی کے معنی میں ہے) اور شافعی کا قول ہے "یَقَالُ عَسَى مِنَ اللّٰهِ وَاجِبَةٌ" (کہا جاتا ہے کہ خدا کی طرف سے عَسَى کہا جانا بمعنی امر واجب کے ہے) ابن الانباری کہتا ہے "عَسَى قرآن شریف میں واجب ہی ہے مگر دو جگہیں اس امر سے مستثنیٰ ہیں۔ موضع اول یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ "عَسَى رَبُّكُمْ اَنْ يُّوْحَمَّكُمْ" یعنی بنی النضیر پر رحم کرے۔ پھر خدا نے اُن پر رحم نہیں فرمایا بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن سے جنگ کر کے انہیں سزائیں دیں اور موضع دوم یہ ہے قولہ تعالیٰ "عَسَى رَبُّهُ اِنْ طَلَّقَكُنَّ اَنْ يُبَدِّلَهُ اَزْوَاجًا....." کہ وہ تبدیل واقع نہیں ہوئی بعض لوگوں نے اس استثناء کو باطل قرار دے کر قاعدہ میں عمومیت و خوب بحال رکھی ہے کیونکہ مثال اول میں رحمت میں داخل ہونے کے لئے اُن لوگوں پر دوبارہ بدکرداری کی طرف عود کرنے کی شرط لگا دی گئی تھی جیسا کہ فرمایا اللہ تعالیٰ نے "وَ اِنْ عُدْتُمْ عُدْنَا" اور اس میں شک نہیں کہ بنی النضیر کے یہود نے دوبارہ شرارت آغاز کی اس لئے اُن کو سزا دیا جانا واجب ہو گیا اور دوسری مثال میں بیویوں کی تبدیلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طلاق دینے سے مشروط تھی اور جب کہ آپؐ نے امہات المؤمنین کو طلاق نہیں دی اس واسطے تبدیل واجب نہیں ہوئی۔ تفسیر کشاف میں سورۃ التحریم کی تفسیر کرتے ہوئے مذکور ہوا ہے کہ عَسَى کا لفظ خداوند کریم کی جانب سے اپنے بندوں کو طبع دلانے کے واسطے استعمال کیا گیا ہے اور اس میں دو وجہیں ہیں۔ اول یہ کہ عَسَى کا استعمال اُسی انداز پر ہو جیسے کہ حکمران اور فرمانروائے صاحب اختیار جواب دینے کے وقت لَعَلَّ اور عَسَى کے ساتھ اجابت کرتے ہیں اور یہ کلمات اُن کی زبان سے بجائے قطعی اور حتمی وعدہ ہونے کے متصور ہوتے ہیں اور وجہ دوم یہ ہے کہ خداوند کریم نے عَسَى کا لفظ اس

۱۔ پسندیدہ بات کی آرزو کرنا۔

۲۔ ناپسندیدہ بات سے ڈرنا۔

۳۔ اقرار۔ ہاں

واسطے استعمال کیا تا کہ وہ بندوں کو خوف ورجاء کی حالتوں کے مابین رہنے کی تعلیم دے اور کتاب البرہان میں آیا ہے ”خدا کی جانب سے عَسَى اور لَعَلَّ کے کلمات واجب ہونے کے معنی میں آتے ہیں اگرچہ وہ بندوں کے کلام میں رجاء اور طمع کے معنی میں مستعمل ہوتے ہیں۔ کیونکہ شکوک اور گمانوں کا پیش آنا خلق ہی کا خاصہ ہے اور باری تعالیٰ اس بات سے منزہ ہے اور خدا تعالیٰ کے ان الفاظ کو استعمال کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ممکن امور میں چونکہ خلق کو شک رہا کرتا ہے اور وہ اُن امور کے ہو جانے کا قطع (یقین) نہیں کرتے مگر اللہ پاک صحیح طور پر جانتا ہے کہ ان میں سے کون بات ہونے والی ہے اور کون نہیں اسی لئے ایسے کلمات کی دو نسبتیں قرار پائیں ایک نسبت الی اللہ اور اُس کا نام نسبت قطع و یقین ہے۔ دوسری نسبت بجانب خلق جس کا نام نسبت شک و ظن رکھا جاتا ہے۔ بدیں وجہ یہ الفاظ کبھی تو اس اعتبار کے مطابق جو اُن سے ”عند اللہ تعالیٰ حاصل ہے۔ قطع کے معنی میں آتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ ”فَسَوْفَ يَأْتِي اللّٰهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّوْنَہ“ اور گاہے اُس اعتبار پر جو اُن کو مخلوق کے نزدیک حاصل ہوتا ہے اُن کا درود شک کے لفظ سے ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَعَسَى اللّٰهُ اَنْ يَّاتِيَ بِالْفَتْحِ اَوْ اَمْرٍ مِنْ عِنْدِه“ ”فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّہ يَتَذَكَّرْ اَوْ يَخْشَى“ اور اُس میں شک نہیں ہو سکتا کہ جس وقت خداوند کریم نے موسیٰؑ اور ہارونؑ کو فرعون کی طرف ارسال فرمایا تو اُس وقت اُس کو بخوبی معلوم تھا کہ فرعون کا کیا انجام ہوگا لیکن الفاظ حکم اس طرح وارد ہوئے جو موسیٰؑ اور ہارونؑ کے دلی امیدوں اور آرزوؤں کی تصویر کھینچے دیتے ہیں اور اس کے ماسوا یہ بات بھی ہے قرآن شریف کا نزول اہل عرب کی زبان میں ہوا ہے اور اسی واسطے وہ ہر طرح اہل عرب کے اُس خیالات اور طریقوں کے مطابق ہے جو وہ اپنی زبان میں برتتے تھے اور اہل عرب کبھی کسی خاص غرض سے یقینی کلام کو مشکوک بات کی صورت میں بھی عیاں کر دیا کرتے ہیں۔ ابن الدہان کہتا ہے ”عَسَى فعل ہے جو لفظاً اور معنی دونوں طرح پر فعل ماضی ہے کیونکہ اُس سے کسی زمانہ آئندہ میں حاصل ہونے والی چیز کی طمع مفہوم ہوتی ہے اور ایک گروہ کا قول ہے کہ عَسَى لفظ کے اعتبار سے فعل ماضی مگر معنی کے لحاظ سے فعل مستقبل ہے کیونکہ اُس کے ساتھ اُس طمع (خواہش) کی خبر دی جاتی ہے جس کے زمانہ آئندہ میں واقع ہونے کا ارادہ کیا جاتا ہے۔

تنبیہ: عَسَى کا درود قرآن شریف میں دو وجہوں پر ہوا ہے۔ ایک یہ کہ وہ کسی ایسے اسم صریح کو رفع دیتا ہے جس کے بعد فعل مضارع مقرون بآن واقع ہو۔ ایسی حالت میں اُس کے اعراب کی نسبت مشہور تر خیال یہ ہے کہ وہ فعل ماضی ناقص ہے اور گمان (فعل ناقصہ) کا عمل کرتا ہے اس واسطے مرفوع تو اُس کا اسم ہوگا اور مرفوع کا مابعد اُس کی خبر ہوگی کہا گیا ہے کہ وہ بمنزلہ قَارِب کے معنی اور عمل دونوں باتوں کے لحاظ سے متعدی ہے یا بمنزلہ قَرُب۔ مِنْ اَنْ يَّفْعَلَ کے قاصر (غیر متعدی) ہے اور حرف جر بوجہ توسیع کے حذف کر دیا گیا ہے۔ یہ رائے سیبویہ اور میردکی ہے ایک قول میں آیا ہے کہ وہ (عَسَى) بمنزلہ قَرُب کے قاصر ہے اور اَنْ يَّفْعَلَ اُس کے فاعل سے بدل اشتمال واقع ہوا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ عَسَى کے بعد اَنْ اور فعل واقع ہوتا ہے پس اُن کے کلام سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ اُس وقت میں وہ تامہ ہے۔ ابن مالک کہتا

۱۔ پاک۔

۲۔ یقین و ثوق۔

۳۔ اُن کے ساتھ خبر ہو کر کیا گیا۔

ہے ”میرے نزدیک وہ ہمیشہ ناقصہ ہی رہتا ہے“ اور اگر تم اُس کو وصل کرو تو وہ دو جزوؤں کا قائم مقام ہوگا جیسا کہ ”أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا“ میں ہے۔

عند: ظرف مکان ہے حضور اور قرب کے موقعوں پر استعمال کیا جاتا ہے عام اس سے کہ یہ دونوں امور حسی ہوں جس طرح قولہ تعالیٰ ”فَلَمَّا رَأَاهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ“ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى۔ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى“ میں ہے یا معنوی ہوں جیسے قولہ تعالیٰ ”قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ“ اور ”وَأَنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنِ الْأَخْيَارِ“ اور ”فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ“۔ ”أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ“ ”ابن لی عندک بیتا فی الجنة“ میں ہے۔ چنانچہ ان آیات میں تشریف (بزرگی) کا قرب اور بلندی منزلت مراد ہے۔ عند کا استعمال بحر اس کے اور کسی طرح نہیں ہوتا کہ وہ ظرف ہو یا خاص کر حرف من کے ساتھ مجرور جس طرح قولہ تعالیٰ ”فَمِنْ عِنْدِكَ“ اور ”وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ“ میں ہے اور عند کے عقب میں لَدَى اور لَدُن آیا کرتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ ”لَدَى الْخَنَازِرِ“۔ لَدَى الْبَابِ۔ ”وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ اِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرِيْمَ۔ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ اِذْ يَخْتَصِمُونَ“ میں ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَاتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا“ میں یہ دونوں (عند اور لدن) باہم جمع ہو گئے ہیں اور اگر اوپر کی دو آیتوں میں عند اور لدن کو ساتھ لایا جاتا تو یہ بات صحیح ہوتی مگر اس کو تکرار کے دفع کرنے کے لئے ترک کر دیا البتہ آیت ”وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ“ میں لَدَى کی تکرار اس وجہ سے اچھی معلوم ہوئی کہ ان دونوں لفظوں کے مابین بہت دوری ہے۔ عِنْدَ لَدَى اور لَدُن کا باہمی فرق چھ وجوہ پر آتا ہے۔ (۱) عِنْدَ اور لَدَى میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ ابتدائے غایت کے محل میں اور دوسرے موقعوں پر برابر آ سکتے ہیں۔ مگر لَدُن صرف ابتدائے غایت کے موقع پر آنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور دیگر مقامات پر نہیں آ سکتا (۲) عِنْدَ اور لَدَى فضلہ (کلام کے زائد حصے ہیں) ہوتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ ”وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ“ اور ”وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ“ مگر لدن نہیں ہوتا۔ (۳) لدن کا مجرور بمن ہونا اس سے کہیں زائد ہے کہ وہ منصوب آئے یہاں تک کہ وہ قرآن شریف میں کسی جگہ منصوب آیا ہی نہیں۔ عِنْدَ کا جر (مجرور ہونا) بھی زائد ہے اور لَدَى کو جر دیا جانا ممتنع ہے۔ (۴) عِنْدَ اور لَدَى معرب ہوتے ہیں اور لَدُن مثنیٰ ہے (اکثر اہل عرب کی زبانوں میں) (۵ و ۶) لَدُن کبھی مضاف نہیں ہوتا اور گاہے جملہ کی طرف مضاف ہوتا ہے اور عِنْدَ اور لَدَى اس کے خلاف ہیں۔ راغب کہتا ہے لَدُن بہ نسبت عِنْدَ کے خاص تر اور بلیغ تر دونوں ہے کیونکہ وہ نہایت فعل کی ابتدا پر دلالت کرتا ہے اور دو وجہوں سے عِنْدَ بہ نسبت لَدُن کے اَفْکَنُّ ہے۔ ایک یہ کہ وہ لدی کے خلاف اعیان اور معانی دونوں کا ظرف ہوتا ہے اور دوم یہ کہ عِنْدَ حاضر اور غائب دونوں میں مستعمل ہوتا ہے مگر لَدَى کا استعمال صرف حاضر میں ہوتا ہے۔ ان دونوں وجوہ کو ابن الشجرى وغیرہ نے ذکر کیا ہے۔

غیر: ایسا اسم ہے کہ اس کو اضافت اور ابہام لازم رہتا ہے اسی واسطے جب تک یہ دو متضاد باتوں کے وسط میں نہ

۱۔ اُس کے مقام پر۔

۲۔ کنارہ۔

۳۔ زیادہ منصرف ہونے والا۔

۴۔ جمع عین۔ الفاظ۔

پڑے اُس وقت تک معرّفہ نہیں ہوتا یہی وجہ ہے کہ قولہ تعالیٰ "غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ" میں اس کے ساتھ معرّفہ کی توصیف جائز ہوئی اس کی اصل یہ ہے کہ نکرہ کا وصف ہو جیسے کہ قولہ تعالیٰ "نَعْمَلُ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ" میں ہے اگر اس کی جگہ پر لانا فیہ آنے کی صلاحیت رکھے تو یہ حال واقع ہوتا ہے اور الا کے اس جگہ پر آنے کی صلاحیت پائی جائے تو یہ حرف استثناء بن جاتا ہے۔ اس صورت میں غیر کو وہی اعراب دیا جاتا ہے جو اسی کلام میں الا کے بعد آنے والے اسم کو دیا گیا ہے چنانچہ قولہ تعالیٰ "لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ" کی قرأت اس لحاظ سے رفع کے ساتھ کی گئی ہے کہ اس میں غَيْرُ قَاعِدُونَ کی صفت ہے۔ یا استثناء اور "مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ" کے طور پر اس کو بدل ڈالا گیا ہے اور نصب کے ساتھ باعتبار استثناء اور جر کے ساتھ قرأت سبعہ سے خارج مؤمنین کی صفت قرار دے کر قرأت کیا گیا ہے۔ راغب اپنی کتاب مفردات میں بیان کرتا ہے "غیر" کئی وجہوں پر کہا جاتا ہے (ایک) یہ کہ مجرد نفی کے لئے آئے جس سے کسی اثبات کا ارادہ ہی نہ کیا گیا ہو جیسے "مَرَدَّتْ بِرَجُلٍ غَيْرِ قَائِمٍ" یعنی لَا قَائِمٍ (کبھی قائم ہی نہیں) اللہ پاک فرماتا ہے "وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى" اور "وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ" (۲) بمعنی إِلَّا۔ اس صورت میں اُس کے ساتھ استثناء کیا جاتا ہے اور نکرہ کا وصف ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "مَا لَكُمْ مِنَ الْإِلَهِ خَيْرٌ" اور "هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ" (۳) مادہ کے سوا صرف صورت کی نفی کرنے کے لئے آتا ہے جیسے "الماء حارٌ غَيْرُهُ إِذَا كَانَ بَارِدًا" اور اس قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ "كُلَّمَا نَضَجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا" اور یہ کہ غیر کسی ذات کو شامل ہو جس طرح قولہ تعالیٰ "يَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ" اَغْيَرَ اللَّهُ اَبْعَى رَبًّا" اَزَايَتْ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا" وَيَسْتَبْدِلُ قَوْمًا غَيْرَكُمْ" میں ہے۔

الفاء ف: کئی وجہ پر وارد ہوتی ہے۔ (۱) عاطفہ ہوتی ہے اور اُس وقت تین امور کا افادہ کرتی ہے اول۔ ترتیب۔ معنوی ہو جیسے قولہ تعالیٰ "فَوَكَّزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ" میں ہے۔ یا مذکور (ذکری) ہو اور ترتیب ذکر مفصل کو مجمل پر عطف کرنے کا نام ہے جیسے قولہ تعالیٰ "فَازِلَهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ" "سَأَلُو مُوسَى أَكْبَرُ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً" "وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ" اور فراء نے ترتیب کا انکار کیا ہے چنانچہ وہ قولہ تعالیٰ "أَهْلَكْنَا مَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا" سے اپنے انکار پر احتجاج کرتا ہے اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں پر معنی ہیں "اردنا اهلكها" ترجمہ (ہم نے اُس کے ہلاک کرانے کا ارادہ کیا)۔ دوم۔ تعقیب اور ہر شے میں مطابق اُس شے کے دوسری ظاہر کرتی ہے اور یہی مطابقت بعد تعقیب کو تراخی سے جدا بناتی ہے جیسے قولہ تعالیٰ "أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً" اور "خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَقْلَةَ مُضْغَةً....." میں ہے (کیونکہ تراخی میں دوری زمانہ وقت غیر معین تک ہوتی ہے اور تعقیب میں صرف اتنی مدت کا فاصلہ ہوتا ہے جو شے معقب کے لئے درکار ہوتی ہے جیسا کہ مثال مافوق میں آسمان سے پانی برسنے کے بعد زمین کی سرسبزی میں اتنی ہی دیر لگتی ہے جس قدر روئیدگی کے جھٹے میں وقفہ چاہئے دس علی ہذا) سوم۔ ف۔ اکثر اوقات بلکہ بیشتر سیبہ کا فائدہ دیتی ہے جس طرح کہ ان مثالوں میں ہے قال تعالیٰ "فَوَكَّزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ" فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ عِنْدَ۔ لَا يَكُلُونَ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زُقُومٍ فَمَا لَهُمْ مِنَ الْبُطُونِ۔ فَشَارِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْحَمِيمِ" اور گاہے یہ "ف" صرف ترتیب ہی کا فائدہ دیتی ہے جیسے قولہ تعالیٰ "فَوَاعِ إِلَى

اٰهْلِهٖ فَجَآءَ بِعَجَلٍ سَمِیْنٍ فَقَرَّبَهُ اِلَيْهِمْ“ ”فَاقْبَلَتْ اِمْرَاَتُهٗ فِی صَرَّةٍ فَصَكَّتْ“۔ ”فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا فَالتَّالِيَاتِ“
 (۲) یہ کہ ”بلا عطف کے تنہا سہیت ہی کے لئے آئے جس طرح قولہ تعالیٰ ”اِنَّا اَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ“ فصل لربک..... میں ہے اس لئے کہ انشاء کا عطف خبر پر اس کے برعکس ہوا نہیں کرتا۔ (۳) یہ کہ جس جگہ شرط ہونے کی صلاحیت نہ پائی جائے وہاں پر وہ جواب کے لئے بطور رابطہ کے لئے آتا ہے۔ یوں کہ مثلاً جملہ اسمیہ ہو جیسے قولہ تعالیٰ ”اِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَاِنَّهُمْ عِبَادُكَ“ اور ”وَ اِنْ يَّمْسَسْكَ بَخِیْرٌ فَهُوَ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ“ یا ایسا جملہ فعلیہ ہو کہ اس کا فعل جامد ہے جس طرح اُن مثالوں میں آیا ہے۔ قال تعالیٰ ”اِنْ تَرٰنَا اَنَا اَقْلَمُ مِنْكَ مَا لَا وُوْلَدَا“ ”فَعَسٰی رَبِّیْ اَنْ یُّوْتِنِیْ“ اور ”وَمَنْ یُّفْعَلْ ذٰلِكَ فَلَیْسَ مِنَ اللّٰهِ فِیْ شَیْءٍ“ ”اِنْ تُبْدُ الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِیَ“۔ ”وَمَنْ یَّكُنِ الشَّیْطَانُ لَهُ قَرِیْنًا فَنَسَاءَ قَرِیْنًا“ اور یا اس کا فعل انشاء ہے جیسا کہ ان مثالوں میں ہے۔ قال تعالیٰ ”اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِیْ یُحِبِّكُمُ اللّٰهُ“ اور ”فَاِنْ شَهِدُوْا فَلَا تَشْهَدُوْا مَعَهُمْ“ اور قولہ تعالیٰ ”اِنْ اَصْبَحَ مَاوُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ یَّاتِیْكُمْ بِمَاءٍ مَّعِیْنٍ“ اور یا اُس کا فعل لفظ اور معنی دونوں کے لحاظ سے ماضی ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”اِنْ یُّسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ اَخٌ لَّهِ مِنْ قَبْلُ“ اور یا اُس کا فعل حرف استقبال کے ساتھ مقرون ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”مَنْ یَّرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِیْنِهٖ فَسَوْفَ یَاْتِی اللّٰهُ بِقَوْمٍ“ اور ”وَمَا تَفْعَلُوْا مِنْ خَیْرٍ فَلَنْ تُكْفِرُوْهُ“ میں ہے جس طرح پر کہ جواب کا ربط اُس کی شرط کے ساتھ ہوا کرتا ہے اسی طرح جواب شبہ جواب کو بھی شبہ شرط کے ساتھ ربط دیا جاتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”اِنَّ الَّذِیْنَ یَكْفُرُوْنَ بِآیَاتِ اللّٰهِ وَیَقْتُلُوْنَ النَّبِیِّیْنَ.....“ تا قولہ تعالیٰ ”فَبَشِّرْهُمْ.....“ (۲۰:۳) (۴) یہ کہ زائدہ ہوتا ہے اور زجاج نے اس پر قولہ تعالیٰ ”هٰذَا فَلِیْذُوْ قُوَّةٍ“ کو حمل کیا ہے زجاج کا یہ قول یوں رد کر دیا گیا ہے کہ اُس جملہ کی خبر ”حَمِیْمٌ“ نکلی ہے اور پھر اس میں مبتدا اور خبر کے مابین کوئی عارض (رکاوٹ) نہیں پڑی ہے فارسی نے فاء زائدہ کی مثال میں قولہ تعالیٰ ”بَلِ اللّٰهُ فَاَعْبُدْ“ کو پیش کیا ہے اُس کے سوا کسی دوسرے شخص نے اس کی تمثیل قولہ تعالیٰ ”وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ“ تا قولہ تعالیٰ ”فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوْا.....“ سے دی ہے۔ (۵) یہ کہ ”ف“ استیفاف (آغاز کلام) کے لئے آتی ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ ”كُنْ فَبِیْكُوْنُ“ روایت کیا ہے۔

فِیْ: حرف جر اور بہت سے معنوں میں آتا ہے۔ (۱) سب سے زائد مشہور معنی ظرفیت ہے مکان کے لحاظ سے ہوا زمانہ کے اعتبار سے جیسے قولہ تعالیٰ ”غُلِبَتِ الرُّومُ فِیْ اَدْنٰی الْاَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَیُّغْلَبُوْنَ“ ”فِیْ بَضْعِ سِنِیْنٍ“ اور خواہ یہ ظرفیت حقیقی ہو جیسی کہ آیت مذکورہ فوق میں ہے۔ یا مجازی ہو جس طرح قولہ تعالیٰ ”وَلَكُمْ فِی الْقِصَاصِ حَیْوةٌ“۔ ”لَقَدْ كَانَ فِیْ یُوْسُفَ وَاِخْوَتِهِ آیَاتٌ“ ”اِنَّا لَنُرٰکَ فِیْ ضَلَالٍ مُّبِیْنٍ“ (۲) مصاحبت کے معنی میں آتا ہے (مع کی طرح) جیسے قولہ تعالیٰ ”اُدْخِلُوْا فِیْ اُمَّمٍ“ یعنی مَعَهُمْ (اُن کے ساتھ) ”فِیْ تِسْعِ آیَاتٍ“ (۳) بمعنی تعلیل جیسے

۱۔ ایسا فعل جس کی گردان نہیں ہوتی۔

۲۔ مثال مکان۔

۳۔ مثال زمان۔

۴۔ مع تیس آیات

قوله تعالى "فَإِذَا لَكُمُ الَّذِي لَمْ تَنْتَبِ فِيهِ" یعنی لاجلہ (بوجہ اس کے) (۴) بمعنی استعلا جس طرح قوله تعالى "لَا صَلْبَنُكُمْ فِي جَذُوعِ النَّخْلِ" یعنی علیہا (اُس پر) (۵) حرف "بَا" کے معنی میں آتا ہے جیسے "يَذْرُؤُكُمْ فِيهِ" یعنی سیہ (اُس کے سب سے) (۶) بمعنی الی جس طرح "فَرِّدُوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ" یعنی الیہا (مونہوں کی طرف)۔ (۷) بمعنی مِنْ مثلاً "وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا" یعنی مِنْهُمْ (اُن میں سے) کیونکہ اس کی دلیل دوسری آیت سے پائی جاتی ہے۔ (۸) بمعنی عن جیسے "فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى" یعنی عَنْهَا وَعَنْ مُحَاسِنِهَا (اُس سے اور اُس کی خوبیوں کی طرف سے) (۹) مُقَابِلَتِ کے معنی میں آتا ہے اور اس طرح کا حرف فی ایک سابق مفعول اور ایک لاحق مقاضل کے مابین داخل ہوا کرتا ہے جیسے قوله تعالى "فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ" (۱۰) بمعنی تو کید اور یہی زائدہ بھی ہے مثلاً قوله تعالى "وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا" یعنی اُرْكَبُوهَا اُس پر سوار ہو بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرِيهَا وَمُرْسَاهَا۔

قَدْ: یہ ایک حرف ہے۔ اس طرح کے فعل کے ساتھ خصوصیت رکھتا ہے جو کہ متصرف خبری اور مثبت ہو اور کسی ناصب اور جازم عامل سے اور حرف تنفیس سے خالی ہو۔ خواہ یہ فعل ماضی ہو خواہ مضارع قد معنوں کے لئے آتا ہے۔ فعل ماضی کے ساتھ تحقیق کے معنی دینے کے واسطے جس طرح قوله تعالى "قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ" اور "قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا" میں ہے اور یہ اُس جملہ فعلیہ میں جو کہ قسم کے جواب میں آیا ہو تو کید کا فائدہ دینے میں وہی اثر رکھتا ہے جو اُن اور لام تا کید کو جواب قسم میں لائے گئے جملہ اسمیہ میں حاصل ہوتا ہے اور ماضی ہی کے ساتھ تقریب کا بھی نفع دیتا ہے یعنی اُس کو زمانہ حال سے نزدیک بنا دیتا ہے اس طرح کہ تم "قَامَ زَيْدٌ" کہتے ہو تو اس میں دونوں باتوں کا احتمال ہے زید کا قیام ماضی قریب میں اور ماضی بعید میں بھی لیکن جب کہ تم کہو "قَدْ قَامَ" تو اب وہ قیام ماضی قریب کے ساتھ خاص ہو گیا۔ علمائے نحو کا بیان ہے "قَدْ" کے اسی (مذکورہ بالا) فائدہ دینے پر بہت سے احکام بنا کئے گئے ہیں کہ مجملہ اُن کے ایک امر اُس کے "لَيْسَ" عَسَى، نَعَمْ اور بَشَاسٍ پر داخل ہونے کی ممانعت ہے کیونکہ یہ تمام افعال زمانہ حال کے لئے ہیں اور اُس کے نزدیک بنانے کی کچھ حاجت نہیں کیونکہ وہ تو موجود اور حاصل ہے اور یہ وجہ بھی ہے کہ اُن افعال سے زمانہ کا فائدہ نہیں حاصل ہوتا دوسرا امر یہ کہ اُس ماضی پر جو کہ حال واقع ہوتا ہے قد کا لفظ داخل ہونا واجب ہے خواہ اُس کو ظاہری طور سے لائیں جیسے قوله تعالى "وَمَا لَنَا أَنْ لَا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أَخْرَجْنَا مِنْ دِيَارِنَا" میں ہے۔ یا مقدر رکھیں جس طرح قوله تعالى "هَذِهِ بَضَاعَتُنَا رُذِّثَ إِلَيْنَا" (بتقدیر۔ وقد ردت) اور "وَأَوْخَاوُكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ بِتَقْدِيرٍ" وقد حصرت کو فہ والوں نے اور انخس نے اس بارہ میں اختلاف کیا ہے اور کہا ہے کہ "فعل کو بغیر قد کے بھی اکثر حال واقع ہونے کے باعث اس بات

۱۔ باہم انداز رفتن۔

۲۔ پہلا فضیلت دیا گیا۔

۳۔ پچھلا فضیلت دینے والا

۴۔ گردان کیا گیا۔

۵۔ یعنی انشاء نہ ہو۔

کی کچھ حاجت نہیں کہ قد اُس کے ساتھ مقدر کیا ہی جائے۔ سید جرجانی اور ہمارے شیخ علامہ کا فیجی دونوں کا قول ہے کہ ”بصرہ والوں کا یہ قول بالکل غلط ہے اور انہوں نے ایسی بات محض اس لئے کہی ہے کہ اُن کو حال کے لفظ میں اشتباہ آ پڑا۔ وہ سمجھے کہ ہر ایک حال ایکساں ہوتا ہے حالانکہ معاملہ کچھ اور ہے یوں کہ وہ حال جس کو لفظ قد قریب بنایا کرتا ہے زمانہ کا حال ہے اور جو حال ہیئت فاعل یا مفعول کو بیان کرتا ہے وہ صفات کا حال ہے اور یہ دونوں حال بلحاظ معنی ایک دوسرے سے بالکل بیگانہ ہیں۔ قد کے تیسرے معنی یہ ہیں کہ وہ مضارع کے ساتھ تقلیل (کمی ظاہر کرنے) کے لئے آتا ہے۔ کتاب معنی میں وارد ہوا ہے ”قد جو کہ تقلیل کے معنی میں فعل مضارع پر داخل ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔ اول وقوع فعل کی تقلیل ظاہر کرنا جیسے ”قد یصدق الکذوب“ (کبھی کبھی جھوٹا شخص سچ بھی بول دیتا ہے) دوم متعلق فعل کی تقلیل کا اظہار جس طرح قولہ تعالیٰ ”قد یعلم ما انتم علیہ“ میں ہے۔ یعنی وہ امر جس پر لوگ قائم ہیں یا اُن کی جو حالت ہے وہ خدا تعالیٰ کی قلیل ترین معلومات ہے۔ مصنف کتاب معنی لکھتا ہے ”بعض لوگوں نے کہا ہے کہ قد اس آیت یا اس کی ایسی دیگر آیتوں میں تحقیق ہی کے معنی میں آیا ہے۔ جن لوگوں نے کہا ہے منجملہ اُن کے ایک زخشری بھی ہے وہ کہتا ہے کہ ”یہاں پر قد کا دخول علم کی تاکید کے لئے ہوا ہے اور اس قاعدہ کا مرجع وعید کی تاکید ہے (یعنی یہ قول قد کے ساتھ وعید کی تاکید ہونے کی طرف راجع ہے) چہارم تکثیر کے معنی میں۔ اس کو سیبویہ اور دیگر علماء نے ذکر کیا ہے اور زخشری نے اسی معنی کی بنیاد پر قولہ تعالیٰ ”وقد نری تقلب وجهک فی السماء“ کو مثال میں پیش کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس سے ”ربما نری“ مراد ہے جس کے معنی ہیں بکثرت نگاہ کرنا۔ پنجم بمعنی توقع۔ جس طرح اُس شخص سے جو کہ کسی غائب کا منتظر اور اُس کے آنے کا راستہ دیکھتا ہو یہ کہا جاتا ہے کہ ”قد یقدم الغائب“ اور جیسے کہ تکبیر نماز میں ”قد قامت الصلوٰۃ“ اسی بنیاد پر کہتے ہیں کہ جماعت قیام نماز کی منتظر ہوتی ہے۔ بعض لوگوں نے اسی معنی پر ”قد سمع اللہ قول الّٰتٰی تجادلک فی زوجہا“ کو بھی محمول کیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ وہ عورت خدا سے اپنی دعا کے قبول ہونے کی متوقع تھی۔

کاف تک۔ حرف جر اور بہت سے معنوں کے لئے آتا ہے۔ اس کے معنوں میں سب سے بڑھ کر مشہور معنی تشبیہ (مشابہت دینے) کے ہیں جس طرح قولہ تعالیٰ ”وللّٰہ الجوار المُنشآت فی البحر کالاعلام“ میں ہے۔ (۲) تعلیل جس طرح قولہ تعالیٰ ”کَمَا ارسلنا فیکم“ اخفش کہتا ہے اس کے معنی ”لَا جُل ارسلنا فیکم رَسُوْلًا مِنْکُمْ“ ہیں اور قولہ تعالیٰ ”فاذکرونی واذکروہ کَمَا ہذاکم“ یعنی لَا جُل ہدایتہ ایاکم (بوجہ اس کے کہ اُس نے تم کو راہ راست دکھائی ہے) اور قولہ تعالیٰ ”وئی کانه لا یفلح الکافرؤن“ یعنی میں اُن کے ناکامیاب ہونے کے باعث متعجب ہوں اور قولہ تعالیٰ ”اجعل لنا الہا کَمَا لہم الہۃ“ (۳) تاکید کے معنی میں آتا اور یہی زائدہ بھی کہلاتا ہے۔ اکثر لوگوں نے اس کی مثال قولہ تعالیٰ ”لیس کمثلہ شیء“ بیان کی ہے کیونکہ اگر یہاں ک زائدہ نہ ہوتا تو مثل کا اثبات لازم آ جاتا جو کہ امر محال ہے اور اس کلام کا مقصد مثل کی نفی ہے۔ ابن جنی کہتا ہے ”یہاں پر کاف اس لئے زائدہ کیا گیا تا کہ نفی مثل کی تاکید ہو جائے کیونکہ

۱۔ اور اسی کے جہاز ہیں جو دریا میں اس طرح کھڑے ہیں جیسے پہاڑ۔

۲۔ بوجہ اس کے کہ ہم نے تم میں تمہاری ہی جنس کا رسول بھیجا۔

۳۔ بوجہ اس کے کہ اُن کے بھی الہ ہیں۔

حرف کی زیادتی بمنزلہ اس کے ہوتی ہے گویا جملہ کو دوبارہ دہرا دیا۔ راغب کا قول ہے ”کاف“ اور مثل کے مابین جمع کرنے کی وجہ صرف نفی کی تاکید کرنا ہے اور اس بات پر آگاہ بنانا ہے کہ (خدا تعالیٰ کے ساتھ نہ مثل کا اور نہ کاف کا دونوں ہی کا استعمال صحیح نہیں چنانچہ لیس کے ساتھ ان دونوں امروں کی ایک ساتھ نفی کر دی گئی“ اور ابن فورک کا قول ہے کہ ”کساف“ زائدہ ہرگز نہیں اور آیت کے معنی ہیں ”لَيْسَ مَثَلُ مِثْلِهِ شَيْءٌ“ اور جب کہ مثل کے تماثل کی نفی کر دی گئی تو فی الحقیقت خدا تعالیٰ کا کوئی مثل نہیں رہا“ شیخ عزالدین بن عبدالسلام کہتا ہے کہ ”مثل بولتے ہیں اور اُس سے ذات مراد لیتے ہیں جیسے تم کہو ”مِثْلُكَ لَا يَفْعَلُ هَذَا“ یعنی تم اس کو نہ کرو گے۔ جیسا کہ کسی شاعر نے کہا ہے۔

وَلَمْ أَقُلْ مِثْلَكَ عَنِّي بِهِ

سَوَاكِ يَافِرْدَا بِلَا مِثْلَ بِهِ

”اے یکتا جس کا کوئی مشابہ نہیں ہے۔ میں نے مثلاً یہ مراد لے کر نہیں کہا کہ اُس سے تیرے سوا کسی اور ذات کو ماننا ہوں۔“

اور خود خداوند کریم ہی نے فرمایا ہے ”فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ حَتَمُوا“ یعنی بِالَّذِي آمَنْتُمْ بِهِ إِيَّاهُ۔ لَآئِ اِيْمَانِهِمْ لَا مِثْلَ لَهُ (اُسی چیز پر ایمان لائیں جس پر تم ایمان لائے ہو کیونکہ اُن لوگوں کے ایمان کا مثل نہیں ہے) اس لحاظ سے آیت میں تقدیر کلام یہ ہوگی کہ ”لَيْسَ كَذَاتِهِ شَيْءٌ“ (اُس کی ذات جیسی کوئی چیز نہیں) راغب کہتا ہے ”اُس مقام پر لفظ۔ مثل۔ صفت کے معنی میں آیا ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ ”لَيْسَ كَصِفَتِهِ صِفَةً“ (خدا کی صفت جیسی کوئی صفت ہی نہیں) اور اس سے یہ تنبیہ مقصود تھی کہ اگرچہ خدا کی صفت ایسی بہت سی باتوں کے ساتھ کی گئی ہے جن سے انسان کی صفت بھی کی جاتی ہے مگر یہ صفتیں جو خدا کے لئے ہیں ان صفتوں کی طرح (ناقص) نہیں جو کہ انسانوں کی بابت استعمال کی جاتی ہے۔ ”وَلِلَّهِ الْمِثْلُ الْأَعْلَى“

تنبیہ: حرف کاف مثل کے معنی میں اسم بھی وارد ہوا کرتا ہے اور ایسے موقع پر وہ محل اعراب میں ہوتا ہے اور اُس کی طرف ضمیر پھیری جاتی ہے۔ زبخی نے قولہ تعالیٰ ”كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَانْفُخْ فِيهِ“ کی تفسیر میں لکھا ہے کہ اس میں جو ضمیر آئی ہے اُس کا مرجع ”كَهَيْئَةِ“ کا حرف کاف ہے یعنی اس سے مراد ہے کہ میں اُس مماثل (ہمشکل) صورت میں پھونک مار دیتا ہوں تو وہ تمام دیگر چیزوں کی طرح ہو جاتی ہے۔

مسئلہ: ذلک یعنی اسم اشارہ اور اُس کی فروع یا اُسی کی مانند اور الفاظ میں ”کاف“ خطاب کا حرف ہے اور اُس کے لئے کوئی محل اعراب کا نہیں اور لفظ ”إِيَّاكَ“ میں جو کاف ہے اُس کی نسبت کہا گیا ہے کہ وہ حرف ہے اور یہ قول بھی وارد ہوا ہے کہ نہیں وہ اسم اور اِیَّا کا مضاف الیہ ہے اور ”أَزَايُتُكَ“ میں جو کاف ہے اُس کی بابت بھی مختلف اقوال آئے ہیں کوئی حرف بتاتا ہے اور کسی نے کہا ہے کہ وہ اسم ہے جو ایک قول کے لحاظ سے محل رفع میں اور دوسرے قول کی بنا پر محل نصب میں واقع ہے مگر ان دونوں اقوال میں سے پہلا قول راجح تر ہے۔

اس۔ مثل کی مثل کوئی چیز نہیں۔

۲۔ ذلک کے لئے سب سے بڑھی ہوئی صفت ہے۔

کساد فعل ناقص ہے۔ اس سے صرف ماضی اور مضارع کے افعال آئے ہیں۔ اس کا ایک اسم مرفوع ہوتا ہے اور اس کی خبر میں فعل مضارع جو کہ اُن سے خالی ہو واقع ہوتا ہے اس کے معنی ہیں ”قَارَبَ (نزدیک ہوا) اس لئے اگر اس کی نفی کی جائے گی تو گویا مقاربت (باہم قریب ہونے) کی نفی ہوگی اور اس کا اثبات بمعنی مقاربت کے اثبات کے ہوگا اور بہت سے لوگوں کی زبانی یہ بات مشہور سنی گئی ہے کہ اس کی نفی اثبات اور اُس کا اثبات نفی کے معنی میں آتا ہے۔ لہذا تمہارا قول ”كَادَ زَيْدٌ يَفْعَلُ“ اس کے معنی قولہ تعالیٰ ”وَإِنْ كَذَبُوا لَيُفْتِنَنَّكَ“ کی دلیل سے یہ ہیں کہ ”اُس نے نہیں کیا (لَمْ يَفْعَلْ) اور ”مَا كَادَ يَفْعَلُ“ کے معنی قولہ تعالیٰ ”وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ“ کی دلیل سے یہ ہیں کہ ”کیا“ (فعل) ابن ابی حاتم نے ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ”قرآن میں جو چیز۔ کَادُوا۔ کَادَ اور يَكَادُ ہے وہ ہر گز واقع نہ ہوگی (لَا يَكُونُ أَبَدًا) اور کہا گیا ہے کہ ”كَادَ فَعَلَ“ کے بدقت واقع ہونے پر دلالت کرنے کا فائدہ دیتا ہے۔ ایک قول میں آیا ہے کہ (اس کے) ماضی کی نفی بمعنی اثبات آتی ہے جس کی دلیل قولہ تعالیٰ ”وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ“ ہے اور (اس کے) مضارع کی نفی قولہ تعالیٰ ”لَنْ يَكْذِبَ رَاٰهَا“ کی دلیل سے نفی ہی کے معنی میں واقع ہوا کرتی ہے۔ کیونکہ ”لَمْ يَكْذِبَ رَاٰهَا“ کے ساتھ ہی اس بات کو بھی غور کرنا چاہئے کہ جس کی نسبت یہ خبر دی گئی ہے اُس نے کسی چیز کو دیکھا ہی نہ تھا اور اِن اقوال میں سے صحیح قول پہلا ہی قول ہے یعنی یہ کہ دیگر افعال کی طرح کساد کی نفی بھی نفی اور اُس کا اثبات بھی اثبات ہی کے معنی میں آتا ہے۔ چنانچہ ”كَادَ يَفْعَلُ“ کے معنی ”قَارَبَ الْفِعْلُ وَلَمْ يَفْعَلْ“ (کام کرنے کے قریب ہوا اور اُس نے نہیں کیا) اور ”مَا كَادَ يَفْعَلُ“ کے معنی ہوں گے۔ مَا قَارَبَ الْفِعْلُ فَضْلًا عَنْ أَنْ يَفْعَلَ (کام کے قریب بھی نہیں پھٹکا۔ کرنا تو گجا) لہذا مقاربت کی نفی سے عقلاً فعل ہی کی نفی لازم ہوتی ہے اب رہی آیت کریمہ ”فَذَبْحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ“ تو وہ شروع شروع میں بنی اسرائیل کی حالت کی خبر دے رہی ہے کہ پہلے وہ لوگ گائے کو ذبح کرنے سے دُور بھاگتے تھے اور اُس جگہ فعل کا اثبات ایک دوسری دلیل سے مفہوم ہوا ہے جو کہ قولہ تعالیٰ ”فَذَبْحُوهَا“ پس اُنہوں نے اُس کو ذبح کیا اور قولہ تعالیٰ ”لَقَدْ كَذَّبْتَ تَرَكْنُ“ سے باوجود اس کے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہ تھوڑے اور بہت ذرا بھی اُن کی طرف گئے (ناکل ہوئے) نہ تھے۔ تاہم آپ کا میلان مفہوم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ لَوْ لَا متناعیہ اس امر کا مقتضی ہوا ہے۔

فائدہ۔ کساد بمعنی آزاد کے بھی آتا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”كَذَلِكَ كَذَبْنَا لِيُوسُفَ“ اور ”اَكَادَ حَفِيْهَا“ اور اس کے برعکس بھی ہوتا ہے یعنی اَرَادَ بمعنی کاد واقع ہوتا ہے جیسا کہ قولہ تعالیٰ ”جَدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُصَ“ میں ہے یعنی ”یکاد“ (قریب ہو رہی تھی کہ گر پڑے)

کسان فعل ناقص متصرف ہے۔ اسم کو رفع اور خبر کو نصب دیا کرتا ہے۔ دراصل اس کے معنی گزرنے اور انقطاع کے ہیں۔ جیسے کہ قولہ تعالیٰ ”وَكُنَّا نُرَآهُمْ قُوَّةً وَأَكْثَرَ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا“ اور دوام و استمرار کے معنی میں بھی آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”وَكُنَّا نَرَىٰ رَحِيْمًا“ اور قولہ تعالیٰ ”وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمِينَ“ یعنی ہم برابر یونہی رہے اور

۱۔ مدت بہت رہے گی

۲۔ بے شک تو قریب ہو گیا تھا جھکنے کو۔

۳۔ وقت و مال اور اولاد میں تم سے زیادہ بہتر تھے۔

رہیں گے اسی معنی کے لحاظ سے خداوند کریم اپنی ذات واجب کی سب صفتوں کو کَانَ کے ساتھ قرین بنا کر بیان فرماتا ہے۔ ابو بکر الرازی کہتا ہے ”قرآن میں کَانَ پانچ وجوہ پر وارد ہوا ہے۔ (۱) بمعنی ازل وابد۔ جس کی مثال قولہ تعالیٰ ”وَکَانَ اللّٰهُ عَلِيمًا حَكِيمًا“ ہے۔ (۲) ماضی منقطع (گئی گزری بات) کے معنی میں اور کَانَ کے اصلی معنی یہی ہیں اس کی مثال ہے کہ قولہ تعالیٰ ”وَکَانَ فِی الْمَدِیْنَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ“ بمعنی حال اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”کُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ“ اور قولہ تعالیٰ ”اِنَّ الصَّلٰوةَ کَانَتْ عَلٰی الْمُؤْمِنِیْنَ کِتَابًا مَّوْقُوْتًا“ (۳) بمعنی استقبال اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”یَخَافُوْنَ یَوْمًا کَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِیْرًا“ اور (۵) بمعنی صار کے آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”وَکَانَ مِنَ الْکَافِرِیْنَ“ میں کہتا ہوں۔ ابن ابی حاتم نے السدی سے روایت کی ہے کہ عمر بن الخطابؓ نے کہا ”اگر خداوند کریم چاہتا تو فرماتا ”اَنْتُمْ“ (تم لوگ) اور اُس وقت ہم سب لوگ (عامۃ مسلمین) مراد ہوتے مگر اُس نے تو کُنْتُمْ فرمایا۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے خاص خاص اصحاب کے بارے میں ”اور کَانَ“ ینبغی (سزاوار ہے) کے معنی میں آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”مَا کَانَ لَکُمْ اَنْ تُنْبِیُوْا شَجَرَہَا“ اور قولہ تعالیٰ ”مَا یَکُوْنُ لَنَا اَنْ نَّتَّکَلَّمَ بِہِذَا“ اور حضر اور وجد کے معنی میں بھی آتا ہے جیسے کہ ”اِنْ کَانَ ذُوْ غُسْرَةٍ“۔ ”اِلَّا اَنْ تَکُوْنَ تِجَارَةً“۔ ”وَ اِنْ تَکْ حَسَنَةً“ میں ہے اور تاکید کے لئے بھی آتا ہے اور یہی زائد ہوتا ہے۔ اس کی مثال ”وَمَا عَلِمْنٰی بِمَا کَانُوْا یَعْمَلُوْنَ“ ہے یعنی ”بِمَا یَعْمَلُوْنَ“ (اُن کے کاموں کا جو کہ وہ کرتے ہیں مجھ کو کوئی علم نہیں)

کَانَ: تشدید کے ساتھ۔ تشبیہ موکد کا حرف ہے کیونکہ اکثر لوگ اس کے قائل ہیں کہ یہ کان تشبیہ اور اَنْ موکدہ سے مرکب ہے اور کَانَ زَیْدًا اَسَدٌ کی اصل اِنْ زَیْدًا کَا سَبْدًا تھی پھر حرف تشبیہ کو اہتمام کی غرض سے مقدم کیا۔ لہذا حرف جار کے داخل ہونے کی وجہ سے اِنْ ہمزہ کا مفتوح ہو گیا۔ حازم کا قول ہے کَانَ کا استعمال اُسی موقع پر ہوتا ہے جہاں مشابہت بے حد قوی ہو یہاں تک کہ قریب قریب دیکھنے والے کو اس بارہ میں شک آ پڑے کہ مشبہ خود ہی مشبہ بہ ہے یا اُس کا غیر اور اسی وجہ سے جب کہ سلیمان نے بلقیس سے اُس کے تخت کی صورت میں مثال دکھا کر دریافت کیا تھا کہ ”کیا تمہارا تخت ایسا ہی ہے؟ بلقیس نے جواب میں کہا ”کَا نَہُ هُوَ“ (جیسے کہ یہ وہی ہے) اور کَانَ اس صورت میں۔ ظن اور شک دونوں امور کے لئے آتا ہے جب کہ اُس کی خبر غیر جامد ہو اور کبھی اُس کی تخفیف بھی کر دی جاتی ہے (یعنی تشدید کو دور کر دیتے ہیں)

۱۔ یعنی خدا کا علم اور اُس کی حکمت ازل وابدی ہے۔

۲۔ اور شہر میں نو آدمی تھے۔

۳۔ تم بہتر امت ہو جو نکالی گئی ہے۔

۴۔ بے شک نماز مسلمانوں پر اوقاتِ مسجد میں فرض کی گئی ہے۔

۵۔ اُس دن سے ڈرتے ہیں جس کی برائی منتشر ہوگی۔

۶۔ اور ہو گیا وہ کافروں میں سے۔

۷۔ ہمیں ایسی بات بولنا لائق نہیں۔

۸۔ اُسے اہم بنانے

جیسے قولہ تعالیٰ ”كَانَ لَمْ يَدْعُنَا إِلَىٰ ضَرْبٍ مَّسَّةٍ“

کائین: ایک اسم کاف تشبیہ اور ای تنوین والی سے مرکب ہے تعداد میں زیادتی ظاہر کرنے کے لئے آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”كَائِنٌ مِّنْ نَّبِيٍّ قَتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ“ میں ہے اس میں کئی لغتیں آئی ہیں۔ (۱) کائین تابع کے وزن پر اس طرح پر جہاں بھی وہ واقع ہوا ہے۔ ابن کثیر نے اُس کی قرأت کی ہے۔ (۲) کئای بروزن کعب اور اس کے ساتھ قولہ تعالیٰ ”وَكَأَيِّ مِّنْ نَّبِيٍّ قَتَلَ“ پڑھا گیا ہے اور کائین مبنی ہے۔ اس کے لئے صدر کلام میں آنا لازم ہے جیسے ابہام کے لئے صدر کلام لازم ہوتا ہے اور وہ تمیز کا محتاج رہتا ہے۔ اُس کی تمیز بیشتر مَن کے ساتھ مجرور ہوتی ہے ابن عصفور کہتا ہے کہ لازمی طور پر مجرور بمن ہی آتی ہے۔

کذا: قرآن میں محض اشارہ کے لئے آیا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”هَكَذَا عَرَّشُكَ“ میں ہے۔

کُل: اسم ہے اور اُس مذکر کے تمام افراد کو مستغرق کر لینے کے لئے موضوع ہوا ہے جس کی طرف یہ خود مضاف ہوتا ہے جیسے کُلْ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ اور اُس معرف کے افراد کا بھی استغراق کرتا ہے جو صیغہ جمع کے ساتھ وارد ہو مثلاً قولہ تعالیٰ ”كُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا“ اور قولہ تعالیٰ ”كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاًّا“ اور مفرد معرف کے اجزاء کو مستغرق کر لینے کے واسطے بھی آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَيَطْبَعُ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبٍ مُّتَكَبِّرٍ“ قلب کو متکبر کی طرف مضاف کرنے کے ساتھ یعنی اُس کے تمام اجزاء پر اور اس میں قلب تنوین کی قرأت افرادِ قلوب کے عموم کی غرض سے ہوتی ہے لفظ کُل اپنے ماقبل اور مابعد کے اعتبار سے تین وجوہ پر آتا ہے اول یہ کہ کسی اسم نکرہ یا معرفہ کی نعت (صفت) ہو اس صورت میں وہ اپنی منعت (موصوف کی کمال پر دلالت کرتا ہے اور اس کی اضافہ ایک ایسی اسم ظاہر کی جانب واجب ہوتی ہے جو کہ لفظاً اور معناً دونوں طرح پر اس کا مماثل ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ“ یعنی بسطاً کل البسط (ایسا کشادہ کرنا کہ پوری طرح کشادہ ہو جائے) اور فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ۔ دوم یہ کہ معرفہ کی تاکید کے لئے آئے۔ اس صورت میں اُس کا فائدہ عموم ہوتا ہے اور اُس کی اضافت موصوف کی جانب پھرنے والی ضمیر کی طرف واجب ہوتی ہے مثلاً ”فَسَجَدَا لِمَلَائِكَةٍ كُلُّهُمْ جَمْعُونَ“ اور فرار اور زخشری نے اس وقت میں از روئے لفظ اُس کی اضافت کا منقطع کر دینا بھی جائز رکھا ہے۔ جس کی مثال بعض لوگوں کی قرأت اِنَّا كُنَّا فِيْهَا سِی دِی ہے وجہ سوم یہ ہے کہ وہ تابع نہ ہو بلکہ عوالم کا تالی (بعد میں آنے والا) رہے اس حالت میں وہ اسم ظاہر کی طرف مضاف ہو کر بھی واقع ہوتا ہے اور غیر مضاف بھی ہوتا ہے۔ مثلاً کُلْ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةً اور وَكُلًّا ضَرَبْنَا لَهُ الْأَمْثَالَ اور جس جگہ میں وہ کسی اسم منکر کی طرف مضاف ہوگا تو اُس کی ضمیر میں اُس کے معنی کی مراعات واجب ہوگی۔ مثلاً وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ۔ وَكُلُّ إِنْسَانٍ لِّزَمَانِهِ ”كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ“ ”كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةً“ اور ”وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَّاتِيْنِ“ یا کسی اسم معرف کی طرف مضاف ہو تو مفرد اور مذکر لانے میں اُس کے لفظ کی اور اُس کے معنی دونوں کی مراعات جائز ہوگی اور قولہ تعالیٰ ”إِنْ كُلُّ مِّنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمٰنِ عَبْدًا۔ لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا“ میں یہ دونوں رعایتیں ایک جامع ہو گئیں ہیں اور یا اضافت قطع کر دی جائے گی جب بھی ایسا ہی آئے گا مثلاً ”كُلِّ يَّعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ“ اور ”فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ“

اور ”كُلُّ اتَوْهَذَا خَيْرٌ“ اور ”وَكُلُّ كَانُوا ظَالِمِينَ“ اور جس جگہ وہ حَیْزِ نَفْی میں واقع ہوگا یعنی اس طرح کہ حرف نَفْی اس پر مقدم ہو یا فعل منفی اُس سے قبل آئے تو اس حالت میں نَفْی کی توجیہ خاص کر شمول کے ساتھ کی جائے گی اور لفظ کُل سے بعض افراد کے لئے اثبات فعل کا فائدہ دے گا اور اگر نَفْی اس کے حَیْز میں واقع ہوگی تو وہ ہر ایک فرد کی طرف متوجہ ہوگا۔ علم بیان نے اس کو یونہی ذکر کیا ہے اور اس قاعدہ پر قولہ تعالیٰ ”وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ“ اشکال بھی وارد کرتا ہے کہ اس سے اُس شخص کے لئے جو ان دو وصفوں میں سے ایک ہی وصف رکھتا ہو خدا کی محبت ثابت ہونے کی خواہش پیدا ہوتی ہے۔ مگر اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مفہوم کی دلالت پر کسی معارض کے نہ موجود ہونے کی حالت میں اعتماد کیا جاتا ہے اور یہاں معارض موجود ہے کیونکہ اترانے اور فخر کرنے پر مطلق حرام ہونے کی دلیل پائی گئی ہے۔

مسئلہ کُلَّمَا: میں کُل۔ مَا کے ساتھ متصل ہو جاتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”كُلَّمَا ارْزَقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا“ اور یہ مَا مصدر یہ ہے۔ مگر اس حالت میں کُل کے ساتھ مل کر وہ مع اپنے صلہ کُل کے اُسی طرح ظرف زمان کا نائب ہوتا ہے جس طرح پر کہ مصدر صریح اُس کا نائب ہوتا ہے اور کُلَّمَا کے معنی ”كُلَّ وَقْتٍ“ جب جبکہ جس جس وقت کہ (ہیں اور اسی واسطے اس مَا کو مصدر یہ ظرفیہ یعنی ظرف کا نائب نہ کہ خود ظرف کہتے ہیں کُلَّمَا میں لفظ کُل ظرف ہونے کی وجہ سے منصوب ہے۔ اس لئے کہ وہ ایسی شے کی طرف مضاف ہے جو ظرف کی قائم مقام ہے اور کُل کا نائب وہ فعل ہے جو کہ معنی میں جواب واقع ہوا ہے۔ فقہاء اور علم اصول کے عالموں نے ذکر کیا ہے کہ کُلَّمَا تکرار کے واسطے آتا ہے۔ ابو حیان کہتا ہے یہ بات صرف لفظ مَا کی عموم کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے کیونکہ ظرفیت سے عموم مراد ہوتا ہے اور کُل نے اُس کی تاکید کر دی ہے۔ کَلَّا اور کُلَّمَا: دو اسم ہیں لفظاً مفرد اور معنی کے لحاظ سے ثنی ہیں اور ہمیشہ لفظاً اور معنی دونوں طرح پر ایسے کلمہ کی طرف مضاف ہوتے ہیں۔ جو ایک ہی لفظ اور معرفہ ہو اور دو شخصوں پر دلالت کرتا ہو۔ راغب کہتا ہے یہ دونوں تشبیہ میں وہی خصوصیت رکھتی ہیں جو لفظ کُل کو جمع میں حاصل ہے اللہ پاک فرماتا ہے ”كَلَّمَا الْجَنَّتَيْنِ اِثْنًا“ اُن دونوں میں ایک یا وہ دونوں۔

كَلَّا ثعلب کے نزدیک یہ کاف تشبیہ اور لانا فیہ سے مرکب ہے۔ اُس کی لام کو معنی کی تقویت کی دال سے تشدید دی گئی اور اس میں تَوَاهُم کو دفع کرنا بھی مقصود تھا کہ دونوں کلموں کے معنی باقی ہیں ثعلب کے علاوہ کسی اور شخص نے اس کو بسیط مفرد لفظ نہیں بتایا ہے۔ سیبویہ کہتا ہے اور اکثر لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ وہ محض حرف ہے جس کے معنی رَدِّ غُجْھڑ کنا اور باز رکھنا اور ذمہ دمت کرنا کے ہیں اُن کے نزدیک اس کے سوا کَلَّا کے کوئی اور معنی ہی نہیں۔ یہاں تک کہ وہ ہمیشہ اس پر وقف کرنا جائز قرار دیتے ہیں اور اس کے مابعد سے ابتدا کرنا روا بتاتے ہیں۔ بعض لوگوں نے تو یہاں تک کہا ہے کہ جس سورۃ میں ثُمَّ کَلَّا کا لفظ سنو تو اُس پر بلا تامل مکیہ ہونے کا حکم لگا دو اس واسطے کہ کَلَّا میں دھمکانے اور خوف دلانے کے معنی ہیں اور تہدید اور وعید کا نزول اکثر مکہ ہی میں ہوا۔ جہاں سرکشی اور نافرمانی بڑھی ہوئی تھی۔ ابن ہشام کہتا ہے مگر اس بات کی تسلیم کرنے میں ایک کلام ہے یوں کہ قولہ تعالیٰ ”مَا شَاءَ رَكِبَكَ كَلَّا“۔ ”يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ كَلَّا“ اور ”ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ كَلَّا“ میں اس کا زجر (گھر کی سرزنش) کے لئے ہونا مفہوم نہیں ہوتا اُن لوگوں کا ان آیتوں کے بارے میں یہ کہنا کہ اس کے معنی ہیں۔ انتھی عن ترک الایمان بالتصور فی ای صورة شاء الله وبالبعث. وانتھ عن العجلة

بالقرآن (تو اس طرح پر ایمان کو ترک کرنے سے باز رہ کہ انسان کی صورت خدا کی مرضی کے مطابق جیسے اُس نے چاہی بنائی نہ سمجھے اور قیامت کے دن دوبارہ اٹھائے جانے کو نہ مانے اور قرآن کو جلد پڑھنے سے باز رہ) یہ سراسر تکلف اور خواہ تنخواہ کھینچ تان کر ایک معنی پیدا کرنے کے سوا اور کچھ نہیں۔ اس لئے کہ پہلی دو آیتوں میں خدا کی صورت گرمی اور قیامت کی دوبارہ زندگی سے انکار کرنا کسی ایک شخص نے بھی خطاب کلا کے قبل نہیں کیا ہے اور تیسری آیت میں قرآن کے ساتھ عجلت کرنے کی ممانعت کے معنی یوں درست نہ ہوں کہ عجلت کے ذکر اور کلا کے مابین بہت لمبا فاصلہ ہے اور یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ سورۃ العلق کی پہلی ابتدائی پانچ آیتیں نازل ہو کر رہ گئیں اور پھر بعد میں ”کَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ“ کا نزول ہوا اس طرح پر کلا آغاز کلام میں آیا ہے اور دوسرے علمائے دیکھا کہ دَعَا وَرَزَجْر کے معنی ہی کلا میں ہمیشہ نہیں رہتے تو انہوں نے ایک معنی اور بھی بڑھا دیا اور کہا کہ کلا سے پہلے اور اُس کے قریب وقف کر کے پھر اُس سے ابتدا کرنا صحیح ہوتا ہے مگر بعد میں اُن کے مابین اس دوسرے معنی کی تعیین کے بابت اختلاف ہو گیا اور ہر شخص الگ الگ رائے قائم کرنے لگا۔ کسائی کہتا ہے کہ کلا یہاں پر بمعنی حَقَّا کے ہو گا اور ابو حاتم اُس کو استفاحیہ آغاز کلام میں آنے والا بتاتا ہے۔ ابو حیان کہتا ہے کہ کلا کو حرف استفاح کہنے میں ابو حاتم کو پیش دستی حاصل ہے اور اُس سے قبل کسی نے اُس کے یہ معنی نہیں قرار دیئے تھے۔ پھر ایک جماعت جس میں زجاج بھی شامل ہے اس بارہ میں ابی حاتم کی پیروی بنی ہے۔ نصر بن شمیل اُس کو بمنزلہ اِیْ اور نَعَمْ کے حرف ایجاب بتاتا اور کہتا ہے کہ اس کے معنی پر قولہ تعالیٰ ”کَلَّا وَالْقَمَرِ“ کو محمول کیا گیا ہے۔ فراء و ابن سعد ان اُسے بَسَوْفَ کے معنی میں بتاتے ہیں اور اس بات کو ابو حیان نے اپنے تذکرہ میں بیان کیا ہے۔ علامہ مکی کہتا ہے اور جب کہ کلا حَقَّا کے معنی میں آتا ہے تو وہ اسم ہے اور کَلَّا سَبْكَفَرُونَ بَعَادِیْہُمْ تنوین کے ساتھ اُس کی قرأت کی گئی ہے اور اس کی توجیہ یہ کی گئی ہے کہ وہ کَلَّا بمعنی اَغْنَا تھک گیا کا مصدر ہے معنی یہ ہیں کہ وہ لوگ اپنے دعویٰ میں تھک گئے (كَلَّلُوا فِي دَعْوَاهُمْ اَنْقَطَعُوا اور اُس سے الگ ہو بیٹھے) یا اُس کا ماخذ لفظ ”كَلَّ“ بمعنی ثَقُل گراں ہوا بھاری بنا ہے اور مراد ہے کہ حَمَلُوا کَلَّا یعنی انہوں نے بار گراں کو برداشت کیا اور زخشری نے اُس کا ایسا حرف ردع ہونا جائز رکھا ہے۔ جس کو سلا سلا کے طور پر تنوین دے دی گئی مگر ابو حیان اس کی تردید کرتا ہوا کہتا ہے۔ سَلَا سَلَا میں تنوین یوں آئی ہے کہ وہ اسم ہے اور اسم کی اصل سے تنوین لہذا وہ تنوین آ جانے کی مناسبت سے اپنے اصل کی طرف راجع ہو گیا۔ ابن ہشام کہتا ہے زخشری نے اپنی توجیہ کو صرف مذکورہ بالا امر ہی میں منحصر نہیں رکھا ہے بلکہ اُس نے تنوین کا اُس حرف اطلاق کے بدل میں ہونا جائز رکھا ہے جو کہ آیت کے سرے سے زیادہ کر دیا گیا ہے اور پھر وہ وقف کی نیت سے وصل کر دیا گیا۔

کَم: اسم مثنیٰ ہے صدر کلام میں لزوماً آتا اور مبہم ہونے کی وجہ سے تمیز کا محتاج ہوا کرتا ہے اور استفہامیہ بھی وارد ہوتا ہے مگر قرآن میں کَم استفہامیہ نہیں آیا ہے اور کَم جز یہ کثیر کے معنی میں آتا ہے۔ یہ بیشتر فخر جتانے اور بڑائی ظاہر کرنے کے موقعوں پر آتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَوَاتِ“ وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ میں ہے۔ کسائی سے مروی ہے کہ کَم کی اصل کَمَاتھی پھر بسم لم کے طریقہ پر اس کا الف حذف کر دیا گیا۔ یہ قول زجاج نے بیان کیا ہے اور پھر خود ہی یہ کہہ کر اس کی تردید بھی کر دی ہے کہ اگر کسائی کی یہ رائے صحیح ہوتی تو کَم کی میم کو مفتوح ہونا چاہئے تھا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

کئی حرف ہے اور اس کی دو معنی ہیں اول تعلیل جیسے قولہ تعالیٰ ”کئی لَا یَکُونُ ذُوْلَةُ بَیْنِ الْاَغْنِیَاءِ“ میں ہے اور دوم اُن مصدریہ کے معنی میں آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”لَکِنَّا لَا تَسُوْا“ میں آیا ہے اور اس کی وجہ ہے کہ اُس جگہ پر حرف اُن آجاتا ہے ورنہ اگر وہ حرف تعلیل ہوتا تو اُس پر دوسرا حرف تعلیل داخل کرنے کی ضرورت کیا تھی۔

کَیْفَ: اسم ہے اور دو وجہوں پر وارد ہوتا ہے ایک شرط اور اُس کی مثال قولہ تعالیٰ ”یُنْفِقُ کَیْفَ یَشَاءُ“۔ ”یَصُوْرُکُمْ فِی الْاَرْحَامِ کَیْفَ یَشَاءُ“ ”فَیْلِسُ فِی السَّمَاءِ کَیْفَ یَشَاءُ“ سے دی گئی ہے اور ان سب باتوں میں کَیْفَ کا جواب محذوف ہے۔ کیونکہ اُس کا ماقبل اُس جواب پر دلالت کر رہا ہے اور دوسری وجہ استعمال کَیْفَ کی استفہام ہے جو کہ بیشتر واقع ہوا کرتا ہے اور کَیْفَ کے ساتھ شے کی حالت دریافت کی جاتی ہے کہ اس کی ذات۔ راغب کہتا ہے کَیْفَ کے ساتھ صرف اس چیز کا سوال کیا جاتا ہے جس کے بارے میں شبیہ اور غیر شبیہ کہنا صحیح ہو سکے اسی لئے اللہ تعالیٰ کے بارے میں کَیْفَ کے ساتھ سوال کرنا درست نہیں اور خداوند کریم نے جن مقامات پر لفظ کَیْفَ کے ساتھ اپنی ذات پاک سے خبر دی ہے تو وہ بطور تنبیہ یا توبیخ کے مخاطب سے طلب خیر کے لئے ہے نہ یہ کہ خود خبر دینا منظور ہے مثلاً کَیْفَ تَکْفُرُوْنَ اور ”کَیْفَ یَهْدِی اللّٰهُ قَوْمًا“۔

لام: لام کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) جارہ (۲) ناصبہ لام تاکید (۳) جازمہ لام امر اور (۴) مہملہ جو کہ کچھ بھی عمل نہیں کرتا۔ لام جارہ اسم ظاہر کے ساتھ مکسور آتا ہے اور بعض لوگوں کی قرأت الحمد للہ میں ضمہ بوجہ اتباع کے عارض ہو گیا ہے اور ضمیر کے ساتھ لام جارہ مفتوح آتا ہے مگر یائی متکلم کی ضمیر اس سے مستثنیٰ ہے کیونکہ اُس کے ساتھ ہمیشہ لام مکسور ہی آئے گا۔ لام جر کے بہت سے معانی ہیں۔ اول استحقاق اور یہ کسی معنی اور ایک ذات کے مابین واقع ہوتا ہے۔ مثلاً ”اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ۔ الْمُلْکُ لِلّٰهِ۔ لِلّٰهِ الْاَمْرُ۔“ ”وَلِلْمُطَفِّفِیْنَ“۔ ”لَهُمْ فِی الدُّنْیَا خِزْیٌ۔ وَلِلْکَافِرِیْنَ النَّارُ یعنی عذاب دوزخ۔ دوم بمعنی اختصاص جیسے اِنَّ لَهُ اَبًا وَاَوْفَیًا کَانَ لَهُ اِخْوَةٌ سَوْمٌ بمعنی ملک (مالک ہونا) مثلاً لَهُ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ چہارم بمعنی تعلیل جیسے ”وَاِنَّهُ لَحَبِ الْخَیْرِ لَشَدِیْدٌ“ میں ہے یعنی وہ بوجہ محبت مال کے بخیل ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَاِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِیْثَاقَ النَّبِیْنَ لَمَّا اَتٰیْکُمْ مِنْ کِتَابٍ وَحِکْمَةٍ.....“ حمزہ کی قرأت میں (کسرہ لام کے ساتھ) یعنی بوجہ اس کے کہ ہم نے تم کو کوئی کتاب اور کچھ حکمت عطا کی تھی۔ پھر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد آمد کے واسطے اقرار لیا کہ جب وہ تمہاری کتابوں کی تصدیق کرتے ہوئے آئیں تو تم لوگ ضرور اُن پر ایمان لانا۔ چنانچہ اس آیت میں ”لَمَّا“ کا ما مصدریہ ہے اور لام تعلیلیہ اور ایسا ہی قولہ تعالیٰ ”لَا یَلَافِ قُرَیْشٌ“ میں بھی لام تعلیلیہ ہے اور اُس کا تعلق یَعْبُدُوْا کے ساتھ ہے اور ایک قول میں آیا ہے کہ نہیں بلکہ اُس کا تعلق اُس کے ماقبل یعنی فَجَعَلَهُمْ کَعْصَفٍ مَّا کُوْلٍ کے ساتھ ہے (یوں کہ فَجَعَلَهُمْ کَعْصَفٍ مَّا کُوْلٍ لَا یَلَافِ قُرَیْشٌ) اور اس قول کی ترجیح اس طرح پر کی گئی ہے کہ سورۃ ہائے الفیل اور قریش اُبی بن کعب کی مصحف میں دونوں ایک ہی سورت ہیں۔ پنجم الیٰ کی موافقت جیسا کہ ذیل کی مثالوں میں ہے۔ بِاَنْزَلِکَ اَوْحٰی لَهَا۔ ”کُلُّ یَجْرِیْ لِاَجَلٍ مُّسَمًّیٍ اور ششم علی کی موافقت کے لئے جس طرح قولہ تعالیٰ وَیَخْرُوْنَ لِلاَذْقَانِ۔ دَعَا نَا لِجَنِّیْہِ۔ وَتَلَّہُ لِلْجَبِیْنِ۔ وَاِنْ اَسَاْتُمْ فَلَهَا اور لَهُمُ اللَّعْنَةُ میں ہے کہ یہاں پر لام بمعنی علی کے آیا ہے اور

۱۔ جس کی قرأت کی مثال دی گئی ہے وہ حمد اللہ ہے۔

یہ قول شافعی کا ہے اور ہشتم قولہ تعالیٰ "وَنَضْعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ - لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ - لَا يَجْلِيْهَا لَوْفُهَا اِلَّا هُوَ" اور يٰ اَيُّهَا النَّاسُ قَدْ مَتَّ لِحَيَاتِيْ میں لام اور موافقت فی کے لئے آیا ہے اور کہا گیا ہے کہ ان مثالوں میں لام تعلیل کا ہے یعنی قَدْ مَتَّ لِحَيَاتِيْ کے معنی یہ ہیں کہ کاش میں نے اپنی آخرت کی زندگی کے لئے کوئی توشہ پہلے سے تیار کر لیا ہوتا۔ ہشتم عند کے معنی میں جس طرح جدری کی قرأت "بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ" (یعنی عِنْدَمَا جَاءَهُمْ جب کہ اُن کے پاس آیا) نہم بمعنی "بَعْدَ" جیسا کہ قولہ تعالیٰ "اقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوْكَ الشَّمْسِ" میں پایا جاتا ہے (بعد میں دلوک الشمس زوال آفتاب کے بعد سے) دہم عن کی موافقت کے لئے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَوْ كَانَ خَيْرًا مَّا سَبَقُوْنَا اِلَيْهِ" یعنی عنہم اور فی حقہم "کفار نے مسلمانوں کی نسبت اور مسلمانوں کے حق میں کہا) نہ یہ کہ اُنہوں نے اپنے اس قول کا مخاطب مسلمانوں کو بنایا ہو ورنہ مَا سَبَقُوْنَا کی جگہ مَا سَبَقْتُمُوْنَا کہا جاتا۔ یازدہم تبلیغ کے لئے اور یہ لام تبلیغ کسی قول کے سامع کے اسم یا اُس چیز کو جردیا کرتا ہے جو کہ اُس اسم کے معنی میں ہو مثلاً الْاَذُنُ یعنی کان کو دوازدہم برائی صیرورتا اور اُسی کو لام عاقبت بھی کہتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ "فَالْتَقَطَهُ اِلٰ فِرْعَوْنَ لِيَكُوْنَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا" "پس یہ بات (یعنی اُس بچہ موسیٰ کا خاندان فرعون کے حق میں دشمن اور باعث تکلیف ہونا) اُن کے (یعنی فرعون کے گھر والوں کے) اُس بچہ کو دریا سے اٹھا لینے کا انجام تھا نہ کہ اُس کی علت کیونکہ بچے کو دریا سے نکال لینے کی علت تو اُسے متنبیٰ بنانے کی خواہش تھی اور ایک گروہ نے اس مقام پر لام کے بمعنی صیرورۃ اور انجام کار ہونے کو منع کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ لام مجازاً تعلیل کے واسطے ہے کیونکہ اُس بچہ (موسیٰ) کا دشمن ہونا اُسے دریا سے نکالنے ہی کے ذریعے سے وجود میں آیا ورنہ آل فرعون کی یہ غرض نہ تھی کہ مفت کا دشمن خریدیں۔ اس واسطے یہاں پر مجازاً اُسی التقاط (دریا سے نکالنے) کو غرض کی جگہ پر قائم کر دیا اور ابو حیان کہتا ہے میرے خیال میں جو بات آتی ہے وہ یہ ہے کہ یہاں پر لام حقیقتاً تعلیل کا ہے اور آل فرعون نے اُس بچہ کو دریا میں سے نکالا ہی اس لئے تھا کہ وہ اس کا دشمن بنے اور یہ بات مضاف کو حذف کر دینے کی شرط پر بنتی ہے۔ جس کی تقدیر لِمَخَافَةِ اَنْ يَّكُوْنَ بِخَوْفِ اس کے کہ وہ ہو اور اس کی نظیر قولہ تعالیٰ "يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ اَنْ تَصَلُّوْا" ہے (یعنی كَرَاهَةً اَنْ تَصَلُّوْا) خدا کو تمہاری گمراہی ناپسند ہے۔ سیزدہم لام تاکید اور یہی زائدہ بھی ہوتا ہے اور یا ضعیف عامل کو قوت دینے والا بھی جو بسبب فرع ہونے یا تاخیر ہونے کی وجہ سے عمل کرنے میں کمزور ہو اور اُس کی مثالیں یہ ہیں "رَدِفَ لَكُمْ يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ - وَ اَمَرْنَا لِنُسَلِّمَ - فَعَالٌ لِّمَا يُرِيْدُ - اِنْ كُنْتُمْ لِلرُّوْيَا تَعْبُرُوْنَ - وَ كُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِيْنَ اور یہی لام فاعل یا مفعول کی تبیین (بیان کرنے واضح کرنے) کے لئے بھی آتا ہے جیسا کہ ان مثالوں میں ہے فَتَعْتَسَا لَهُمْ - هِيَ هَاتِ هِيَ هَاتِ لِمَا تُوْعَدُوْنَ - هِيَ لَكَ اور جو لام نصب دیتا ہے وہ لام تعلیل ہی ہے کو فیوں کا دعویٰ ہے کہ یہ لام خود ہی نصب دیتا ہے اور اُن کے علاوہ دوسرے لوگوں نے یہ کہا ہے نہیں بلکہ اُس کے مابعد کو نصب دینے والا وہ مقدر حرف اُن ہے جو کہ لام کی وجہ سے خود محل جر میں رہتا ہے اور جزم دینے والا عامل لام طلب (امر) ہے اور لام طلب کی ذاتی حرکت کسرہ ہوتی ہے مگر سلیم اُس کو فتح دیتا ہے لام طلب واو اور فا کے بعد متحرک ہونے کی نسبت سے بڑھ کر ساکن آیا کرتا ہے یعنی زیادہ تر ساکن ہوتا ہے جیسے فَلَيْسَتْ جِيُوَالِيْ وَلِيُوْمِنُوْا بِيْ اور گاہے وہ ٹم کے بعد بھی ساکن ہوتا ہے جیسے ثُمَّ لِيَقْضُوْا میں ہے اور طَلَبَ کے لئے امر یا دعا ہونا یکساں ہے دونوں باتوں میں کوئی فرق نہیں ہوتا جیسے امر کی مثال لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ اور دعا کی

مَثَل "لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ" اور اسی طرح اگر وہ امر کی طرف بھی خارج ہو جائے (یعنی خبر بھی واقع ہو) مثلاً "فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ وَلْيَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ" یا اس سے تہدید (دھمکی دینا) مراد ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ اور لام طلب زیادہ تر فعل غائب کو جازم دیا کرتا ہے جیسے فَلْيَنْقُمْ طَائِفَةٌ وَلْيَاْخُذُوا اسْلِحَتَهُمْ فَلْيَكُونُوا مِنْ وَّرَائِكُمْ وَلَتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ اور فعل حاضر کو بہت کم جزم دیتا ہے جس کی مثال ہے فَبِذَلِكَ فَلْتَفَرُّوا صَرْفِ تَا کے ساتھ قرأت کئے جانے کی صورت میں اور فعل متکلم کو بہت ہی کم جزم دیتا ہے اور اس کی مثال وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ ہے جو لام غیر عاملہ ہوتی ہیں وہ بھی چار ہیں لام ابتدا اور اس کے فائدے دو ہیں امر اول مضمون جملہ کی تاکید اور اسی واسطے اُس کو ان موکدہ کے باب میں صدر جملہ (آغاز جملہ) سے ہٹا دیا تاکہ دو تاکید کے حرف ایک جگہ فراہم ہو جانے کی خرابی لازم نہ آئے اور امر دوم یہ ہے کہ لام ابتدا فعل مضارع کو زمانہ حال کے لئے خالص کر دیتا ہے (یعنی بلا آمیزش اُس کو فعل حال بنا دیتا ہے) یہ لام مبتدا پر داخل ہوا کرتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "لَا تَتَمَنَّوْا رَهْبَةً" اور خبر پر بھی آتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ إِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ" اور اُن کے اسم موخر پر بھی یہ لام داخل ہوا کرتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ" (۲) لام زائدہ اُن مفتوحہ کی خبر میں۔ جس طرح سعید بن جبیر کی قرأت میں آیا ہے قولہ تعالیٰ "أَلَا أَنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ" اور جو کہ مفعول میں زائد کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "يَدْعُوا لِمَنْ ضَرُوءٌ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ" (۳) وہ لام جو کہ قسم یا تَوْبِیُّوْلَا کے جوابوں میں آیا کرتا ہے جیسے قَالَهُ لَقَدْ أَتَرَكَ اللَّهَ تَاللهِ لَا كَيْدَنَّ أَصْنَامَكُمْ لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ میں ہے اور (۴) لام موطئہ اس کا نام المودۃ نہ بھی ہے اور یہ لام کسی حرف شرط پر اس بات کا علم دینے کے لئے داخل ہوتا ہے کہ جواب شرط اُس کے بعد مع اُس کی ایک مقدر قسم پر مبنی ہے جیسی "لَئِنْ أَخْرَجُوا لَا يَخْرُجُونَ مِنْهُمْ وَلَئِنْ قُوتِلُوا لَا يَنْصُرُونَهُمْ وَلَئِنْ نَصَرُوهُمْ لَيُوَلِّنَ الْأَذْبَارُ" اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "لَمَّا أَتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحْكَمَةٍ" کو پیش کرتے ہیں۔

لا: کئی وجوہ پر آتا ہے۔ نافیہ اور اس کی کئی قسمیں ہیں۔ اول وہ جو کہ اُن کا عمل کرے اور یہ اس وقت جب کہ اُس کو لا کے ساتھ بطور محصیص (حتیٰ اور بلاشبہ ہونے کے) تمام جنس کی نفی مراد ہو اس حالت میں اُس کو تہریہ کا لا کہتے ہیں (یعنی شبہ اور آمیزش سے بری (الگ) بنانے والا) ایسے لا کا نصب (دینا) اُس وقت ظاہر ہوا کرتا ہے جب کہ اُس کا اسم مضاف ہو یا مشابہ مضاف ورنہ وہ لا اسی نصب کے ساتھ مرکب بنائی جائے گی۔ جس طرح "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" اور لَا رَبَّ لَهُ کی مثالوں سے عیاں ہوتا ہے۔ پھر اگر لا مکرر آئے (یعنی ایک ہی جملے میں دو بار تو اُس صورت میں رفع اور ترکیب دونوں باتیں جائز ہوں گی ترکیب کی مثال قولہ تعالیٰ "فَلَا رَفْءَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ" ہے اور رفع کی مثال قولہ تعالیٰ "لَا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شِفَاعَةٌ" اور "لَا تَلْعَوُ فِيهَا وَلَا تَأْتِيكُمْ" دوم یہ لا لیس کا عمل کرے گا مثلاً قولہ تعالیٰ "لَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا هِيَ كِتَابٌ مُبِينٌ" سوم اور چہارم یہ کہ لام عاطفہ یا جوابیہ ہوگا اور یہ دونوں نوع قرآن میں واقع نہیں ہوئی ہیں اور پنجم یہ کہ لا مذکورہ بالا صورتوں کے علاوہ کسی اور صورت پر آئے گا تو اُس حالت میں اگر اُس کا مابعد ایسا جملہ اسمیہ ہوگا جس کا صدر (پہلا کلمہ) معرفہ یا نکرہ ہو اور لانے اس میں کوئی عمل نہ کیا ہو یا وہ صدر جملہ لفظاً و تقدیراً دونوں میں سے کسی ایک طرح کا فعل ماضی ہو تو واجب ہوگا کہ لا کو مکرر لائیں جیسے "لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرُ"

وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ“ اور ”لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزِفُونَ“ اور ”فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى“ میں ہے یا یہ کہ وہ صدر کلام فعل مضارع ہوگا تو اس حالت میں تکرار لَا کی واجب نہ ہوگی جیسے قولہ تعالیٰ ”لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ“ اور ”قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا“ میں ہے اور یہ لاتا صوب اور منصوب کے مابین آڑ بن جاتا ہے جیسے ”لَنَلَّا يَكُونَنَّ لِلنَّاسِ“ میں ہے اور جازم و مجزوم کے مابین بھی حائل ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”إِلَّا تَفْعَلُوهُ“ میں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ لطلب ترک کے لئے مستعمل ہو اس حالت میں وہ فعل مضارع کے ساتھ مختص ہوتا ہے اور اُسے جزم دینے کا اور فعل مستقبل بنادینے کا مقتضی ہوا کرتا ہے اور اس امر میں نہی یاد عادتوں کی یکساں حالت ہے۔ نہی کی مثال ہے ”لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي“۔ ”لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ“ اور ”وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ“ اور دعا کی مثال لَا تَوَاخِذْنَا اور تیسری وجہ استعمال لَا کی اُس کا تاکید کے لئے آنا ہے اور یہی لَا زائدہ بھی ہوا کرتا ہے مثلاً مَا مَنَعَكَ ”إِذَا رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا أَنْ لَا تَتَّبِعَنِ مَا مَنَعَكَ أَنْ لَا تَسْجُدَ“ اور ”لَنَلَّا يَعْلَمُ أَهْلُ الْكِتَابِ“ یعنی ”لَيَعْلَمُوا“ (چاہئے کہ وہ جانیں) ابن جنی کہتا ہے اس مقام پر لَا موكده ہے اور اس بات کا قائم مقام کہ گویا جملہ کو بار دیگر اعادہ کر لیا گیا اور قولہ تعالیٰ ”لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ“ کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے کہ اس میں لاکس قسم کا ہے ایک قول ہے کہ وہ زائدہ ہے اور اُس کے توکید کے ساتھ آنے کا یہ فائدہ ہے کہ وہ نفی جواب کی تمہید بن جاتا ہے اور تقدیر کلام یہاں پر ”لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ“ لَا تَتَّخِذُونَ مَثَلًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ“ ہے جس کی مثال یہ ہے ”فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ“ پھر اس بات کی تائید لَا أَقْسِمُ کی قراء سے بھی ہوتی ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس جگہ لانا فیه ہے اور اس کی وجہ ایسا کہنے والوں کے نزدیک پہلے بعث (قیامت کے دن دوبارہ زندہ کئے جانے) کا انکار بیان ہو چکنا ہے گویا کہ (کفار کے انکار بعث کے بعد) اُن سے کہا گیا کہ بات ایسی نہیں ہے۔ (یعنی جیسے کہ تم کہتے ہو) اور پھر قسم کا استیناف کیا گیا۔ علماء نے کہا ہے کہ یہ بات اس لئے صحیح ہوگئی کہ سارا قرآن (معنی کے لحاظ سے) ایک ہی سورت کی مانند ہے اور یہی باعث ہے کہ ایک چیز کا ذکر ایک سورت میں آتا ہے تو اُس کا جواب دوسری سورت میں جا کر دیا جاتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ الْعَجْنُونَ“ اور پھر ارشاد ہوا ”مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ“ (کہ ان دونوں کے مابین بہت فاصلہ ہے) اور کہا گیا ہے کہ اس لاکامنی لفظ اقسیم ہے اس اعتبار سے کہ وہ اخبار ہے نہ انشاء۔ زنجیری نے اس قول کو مختار قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اُس میں راز یہ ہے کہ خداوند کریم جس چیز کی قسم کھایا کرتا ہے تو اس امر سے اُس شے کی عظمت ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے جس کی دلیل ہے ”فَلَا أَقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ“ وَأَنَّهُ لَقَدْ قَسَمَ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ“ (پھر میں تاروں کے گرنے کی قسم کھاتا ہوں اور اگر جانو تو یہ بڑی قسم ہے) پس گویا کہ کہا گیا ”بے شک قسم کھانے کے ساتھ اُس کی عظمت کا عیاں کرنا ایسا ہے جیسا کہ اُس کی عظمت ہی نہیں کی گئی یعنی کہ وہ اس سے زیادہ اور بڑھ کر عظمت کا مستحق ہے اور قولہ تعالیٰ ”قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ أَنْ لَا تُشْرِكُوا“ کے بارہ میں اختلاف کیا گیا ہے ایک قول ہے کہ اس میں لانا فیه ہے دوسرا قول لَا کو نہی کا بتاتا ہے اور تیسرا قول اُسے لازائدہ قرار دیتا ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ“ میں یہ اختلاف ہے کہ لازائدہ ہے اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ نافیہ ہے اور اس کی معنی یہ ہیں کہ اُن لوگوں کا آخری کی طرف رجوع نہ کرنا ممتنع

(دشوار) ہے یعنی وہ ضرور آخرت کی طرف رجوع کریں گے۔

تنبیہ: لا غیر کے معنی میں اسم ہو کر بھی وارد ہوتا ہے اور اس صورت میں اُس کا اعراب اُس کے مابعد میں ظاہر ہو کرتا ہے اس کی مثال یہ ہے قولہ تعالیٰ "غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ" "لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ"۔ "لَا فَارِضٍ وَلَا بَكْرٍ"

فائدہ: کبھی لا کا الف حذف بھی کر دیا جاتا ہے اور اس کی مثال میں ابن جنی نے قولہ تعالیٰ "وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً" کو روایت کیا ہے۔ (یعنی اس کی قرأت لِتُصِيبَنَّ کی جاتی ہے حذف الف کے ساتھ)

لَا ت: اس کی ماہیت میں اختلاف ہے بہت سے لوگ اس کو فعل ماضی "نَقَصَ" کے معنی میں بتاتے ہیں اور کہا گیا۔ کہ اس کی اصل لَيْسَ تھی یسے متحرک ہو کر الف سے بدل گئی کیونکہ اُس کا ماقبل مفتوح تھا اور سین تے کے ساتھ بدل گئی۔ اس طرح لَا ت ہو گیا اور کہا گیا ہے کہ یہ اصل میں دو کلمے ہیں (۱) لَانَا فِہ (۲) اُس پر کلمہ کی تانیث کی وجہ سے تائی تانیث زیادہ کی گئی اور پھر اُسے التقائے ساکنین کی وجہ سے حرکت دے دی۔ جمہور اسی بات کو مانتے ہیں اور ایک قول یہ ہے کہ وہ لَانَا فِہ اور تے زائدہ ہے جو کہ لفظ حین کے اول میں بڑھائی گئی ہے اور اس بات کی دلیل ابو عبیدہؓ نے یہ پیش کی ہے کہ اُس نے مصحف عثمانؓ میں اُس تے کو یونہی لفظ حین کے ساتھ ملی ہوئی لکھے دیکھا ہے اس کے عمل کے بارے میں اختلاف کیا ہے کہ انخس کہتا ہے کہ یہ کوئی عمل نہیں کرتا اس واسطے (اگر اس کے بعد کوئی مرفوع آئے تو یہ مبتدا اور خبر ہے اور جبکہ اس کے بعد منصوب واقع ہو تو سمجھا جائے گا کہ وہ کسی فعل محذوف کی وجہ سے منصوب ہوا ہے اس لئے قولہ تعالیٰ وَلَا تَ حِينَ مَنَاصٍ رَفَع کے ساتھ آئے تو یہ مراد ہوگی کہ "اُن کے لئے ہونے والا ہے" کَائِنُ لَهُمْ اور نصب کے ساتھ آئے تو اس کے یہ معنی ہوں گے (میں چھٹکارے) (بھاگ کر بچنے کا وقت نہیں دیکھتا) (لَا اَرَى حِينَ مَنَاصٍ) اور کہا گیا ہے کہ وہ اِن کا عمل کرتا ہے جمہور اُس کو لَيْسَ کا عمل کرنے والا بتاتے ہیں اور دونوں میں سے ہر ایک قول کے اعتبار پر لفظ لَا ت کے بعد دو معمولوں میں سے ایک ہی معمول مذکور ہوگا اور وہ جو کچھ بھی عمل کرے گا حرف حین کے لفظ میں نہ اُس کے علاوہ کسی اور لفظ میں مگر ایک قول ایسا آیا ہے جو حین کے مرادف لفظ میں بھی اُس کو عامل قرار دیتا ہے اور فراق کا قول ہے کہ لَا ت کبھی خاص کر اسمائے زمان میں حرف جر کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا ہے اور اس امر کے لحاظ سے اُس نے قولہ تعالیٰ وَلَا تَ حِينَ کو جر کے ساتھ روایت کیا ہے۔

لَا جَرَمَ: یہ لفظ قرآن میں پانچ جگہوں پر آیا ہے اور اس طرح کہ اس بعد اس کے ساتھ ہی ملا ہوا اِن اور اُس کا اسم بھی واقع ہوا ہے اور لَا اَجْرَم کے بعد کوئی فعل نہیں آیا ہے اس کے بارہ میں بھی اختلاف ہے۔ کوئی کہتا ہے کہ اس میں بوجہ اس بیان کے جو پہلے گزر چکا لَانَا فِہ ہے اور جرم فعل ہے جس کے معنی ہیں "حَقًّا" اور اِن مع اس جملہ کے جو اُن کے چیز میں ہے۔ موضع رفع میں پڑا ہے اور کسی کے نزدیک اس میں لازائدہ ہے اور جرم کے معنی ہیں۔ کَسَبَ (یعنی یہ کہ) اُن کے عمل نے اُن (لوگوں) کے لئے ندامت (پشیمانی) کمائی اور اُن کے چیز میں واقع ہونے والا جملہ موضع نصب میں پڑا ہے اور کوئی یہ رائے دیتا ہے کہ لَا اور جرم دونوں دو کلمے ہیں۔ جو باہم ترکیب پا گئے (مرکب بنائے گئے) اور اب اُس کے معنی ہو گئے

حقاً اور کہا گیا ہے کہ لا اَجْزَمَ کے معنی ہیں لابد اور اُس کا مابعد بوجہ سقوط حرف جر کے موضع نصب میں آ پڑا ہے۔
 لیکن: نون کی تشدید کے ساتھ حرف ہے اسم کو نصب اور خبر کو رفع دیتا ہے اور اس کے معنی ہیں استدراک جس کی تفسیر یوں کی گئی ہے کہ اُس کے مابعد کی جانب ایک ایسا حکم منسوب ہوتا ہے جو اُس کے ماقبل کے حکم سے مخالف ہو اسی واسطے ضروری ہے کہ لیکن کے ماقبل کوئی ایسا کلام آئے جو اُس کے مابعد سے مخالف یا مناقض ہو اُس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا“ اور گاہے وہ صرف توکید کے لئے استدراک سے مجرد ہو کر آتا ہے یہ قول کتاب بیضا کے مصنف کا ہے اور اس نے استدراک کی تعریف یہ کی ہے کہ جس چیز کے ثبوت میں وہم واقع ہو اُس کو رفع (دور کر دے) مثلاً ”مَا زَيْدٌ شَجَاعًا لَّكِنَّهُ كَرِيمٌ“ کے شجاعت اور کرم دونوں باتیں قریب قریب ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوتیں۔ لہذا ان دونوں باتوں میں سے ایک بات کی نفی کرنے سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ دوسری بات کی نفی بھی کر دی گئی ہے اور توکید کی مثال ”لَوْ جَاءَ نَبِيٌّ اَكْرَمْتَهُ لَكِنَّهُ لَمْ يَجْعَلْ“ ہے کہ یہاں پر لیکن نے اس امر (امتناع) کی تاکید کر دی جس کا فائدہ لو سے حاصل ہوا تھا۔ ابن عصفور نے قول مختار یہ قرار دیا ہے کہ لیکن ساتھ ہی ساتھ دونوں معنوں (یعنی توکید اور استدراک) کے لئے آتا ہے یہی بات پسندیدہ ہے۔ جس طرح کہ لفظ كَانَ تشبیہ موکد کے لئے آتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ بعض لوگوں نے کہا لیکن دراصل لیکن اِنْ (دو کلموں) سے مرکب ہے۔ ہمزہ تخفیف کے لئے گرا دیا گیا اور لیکن کا دوسرا نون دوساکن حرفوں کے اکٹھا ہونے کے باعث گر گیا۔

لیکن: تخفیف کے ساتھ (بغیر تشدید کے) دو طرح پر آتا ہے اول لیکن ثقیلہ (مشددہ) سے تخفیف ہو کر اور یہ حرف ابتداء ہے کچھ عمل نہیں کرتا بلکہ صرف استدراک کا فائدہ دیا کرتا ہے اور عاطفہ بھی نہیں یوں کہ وہ قولہ تعالیٰ ”وَلَٰكِنَّ كَانُوا اَهُمُ الظَّالِمِينَ“ میں حرف عطف کے نزدیک آیا ہے (اور اگر عاطفہ ہوتا تو کبھی نہ آتا اس واسطے کہ دو عطف کے حروف ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے) اور دوم عاطفہ ہوتا ہے مگر جبکہ اُس کے بعد کوئی مفرد آئے اور یہ لیکن بھی استدراک ہی کے لئے آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ لَٰكِنَّ اللّٰهَ يَشْهَدُ لَٰكِنَّ الرُّسُوْلَ۔ لَٰكِنَّ الَّذِيْنَ اتَّقَوْ رَبَّهُمْ۔
 لَبَدی: اور لَدُن: ان دونوں کا بیان عند کے ضمن میں پہلے ہو چکا ہے۔

لَعَلَّ: حرف عامل ہے اسم کو نصب اور خبر کو رفع دیتا اور بہت سے معنی رکھتا ہے۔ جن میں سے مشہور تر معنی توقع یعنی محبوب شے کی آرزو کرنا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”لَعَلَّكُمْ تَقْلِحُوْنَ“ اور ناپسند چیز سے ڈرنا جیسے ”لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيْبٌ“ اور تنوخی نے ذکر کیا ہے کہ لَعَلَّ توقع کی تاکید کا فائدہ دیتا ہے دوم بمعنی تعلیل آتا ہے اور اُس کی مثال قولہ تعالیٰ ”فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيْنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ اَوْ يَخْشَى“ سے دی گئی ہے۔ سوم بمعنی استفہام اور اُس کی مثال قولہ تعالیٰ ”لَا تَذَرْنِيْ لَعَلَّ اللّٰهَ يَخْذِلْكَ“ اور ”وَمَا يُذَرِّيْكَ لَعَلَّهُ يَزْكِيْ“ چنانچہ استفہام ہی کے باعث ان مثالوں میں لَعَلَّ کا تعلق ذَرَى (جاننا) کے ساتھ ہوا ہے۔ کتاب البرہان میں آیا ہے بغوی نے واقدی سے حکایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”قرآن شریف میں جہاں جہاں بھی لَعَلَّ آیا ہے۔ وہ تعلیل کے لئے ہے باستثنائے قولہ تعالیٰ ”لَعَلَّكُمْ تَخْلَدُوْنَ“ کے اس میں لعل تشبیہ کے معنی میں آیا ہے۔ مصنف کتاب البرہان کہتا ہے ”اور لَعَلَّ کا تشبیہ کے لئے ہونا ایک غریب امر ہے اس کو نحوی

نوگوں نے کہیں بیان نہیں کیا اور صحیح بخاری میں قولہ تعالیٰ "لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ" کی تفسیر میں آیا ہے کہ لعل تشبیہ کے لئے ہے اور کسی دوسرے شخص نے ذکر کیا ہے کہ لعل رجاء محض (خالص آرزو) کے واسطے آتا ہے اور یہ قول انہی نحو یوں کی جانب نسبت کرنے کے لحاظ کہا گیا ہے۔ میں کہتا ہوں ابن ابی حاتم نے السدی کے طریق پر ابی مالک سے روایت کی ہے اس نے کہا "قرآن میں لعل بمعنی کے آیا ہے بجز سورۃ الشعراء کی آیت "لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ" کے یعنی "کَانَكُمْ تَخْلُدُونَ" (گویا کہ تم ہمیشہ رہو گے اور قنادہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "کسی قرأت میں یہ آیت "وَتَتَخَلَّدُونَ مَصَانِعَ کَانَكُمْ تَخَلَّدُونَ" تھی۔

لَمْ: حرف جزم ہے مضارع کی نفی کے واسطے آتا ہے اور اُس کو ماضی کے معنوں میں بدل دیتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ" اور لَمْ کے ساتھ نصب آنا بھی ایک لغت (بول چال) ہے۔ جس کو لہجائی بیان کرتا ہے اور اس لحاظ سے وہ "لَمْ نَشْرَحْ" کی قرأت روایت کی ہے۔

لَمَّا: یہ کئی وجوہ پر آتا ہے (۱) یہ کہ حرف جزم ہو۔ اس حالت میں فعل مضارع کے ساتھ مخصوص ہو کر اُسے منفی بناتا ہے اور ماضی کے معنی میں بدل دیتا ہے جس طرح کہ لَمْ سے ماضی منفی کے معنی میں کر دیا کرتا ہے مگر لَمَّا اور لَمْ کے مابین کئی باتوں کا فرق ہے مثلاً یہ کہ لَمَّا کسی حرف شرط کے قریب اور اُس سے مل کر نہیں وارد ہوتا اُس کی نفی زمانہ حال تک با استمرار چلی آتی اور اُس سے قریب ہوتی ہے اور اس کے ثبوت کی توقع رہتی ہے۔ ابن مالک نے قولہ تعالیٰ "وَلَمَّا يَذُوقُوا الْعَذَابَ" کی تفسیر میں لکھا ہے کہ اس کے معنی ہیں۔ لَمْ يَذُوقُوا. وَذَوْقُهُ لَهُمْ مُتَوَقَّعٌ (اُن لوگوں نے عذاب چکھا نہیں اور ان کو چکھنا متوقع امر ہے) زخشری نے قولہ تعالیٰ "وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ" کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ لَمَّا میں جو توقع کے معنی ہیں وہ اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ تحقیق وہ لوگ زمانہ مابعد میں ایمان لے آئے اور اس کی (لَمَّا کی) نفی لَمْ کی نفی سے نسبتاً زیادہ موکد ہوتی ہے اس واسطے کہ لَمَّا قَدْ فَعَلَ کی نفی کے لئے آتا ہے اور لَمْ محض فعل کی نفی کرتا ہے یہی باعث ہے کہ زخشری نے کتاب الفائق میں ابن جنی کی پیروی کرتے ہوئے کہا ہے کہ لَمَّا. لَمْ اور مَما سے مرکب ہے اور نحو یوں نے جبکہ اثبات میں قد کو زائد بنایا تھا۔ تو نفی میں بھی مَما کو زائد کیا پھر لَمَّا کے منفی کو اختیاری طور پر حذف کر دینا جائز ہے اور لَمْ اس کے خلاف ہے اور اس بات کی سب سے اچھی مثال قولہ تعالیٰ "وَإِنْ كُنَّا لَمَّا" ہے یعنی "لَمَّا تَعْمَلُوا أَوْ يَسْرِكُوا" جبکہ انہوں نے اہمال کیا یا ترک کر دیا) یہ بات ابن حجب نے کہی ہے۔ اور ابن ہشام کہتا ہے کہ مجھ کو آیت مذکورہ فوق کے بارے میں اس سے بڑھ کر کوئی شبہ وجہ نہیں معلوم ہوتی اور اگرچہ طبیعتیں اُس کو بعید سمجھیں گی کیونکہ اس طرح کوئی اور مثال قرآن شریف میں آئی نہیں ہے مگر حق یہ ہے کہ اُس کو بعید از فہم خیال کرنا نہ چاہئے بہتر یہ ہے کہ یہاں پر کلام کی تقدیر لَمَّا يُوقُوا أَعْمَالَهُمْ رکھی جائے جس سے مراد ہوگی کہ انہوں نے اب تک اپنے اعمال کو پورا نہیں کیا ہے اور عنقریب انہیں پورا کر لیں گے (۲) دوسری وجہ لَمَّا کے استعمال کی یہ ہے کہ وہ فعل ماضی پر داخل ہو کر ایسے دو جملوں کا مقتضی ہوتا ہے جن میں سے دوسرے جملہ کا وجود پہلے جملہ کے پائے جانے کے وقت ہوتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "فَلَمَّا فَجَّكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ" اور لَمَّا کے بارہ میں کہا جاتا ہے۔ حرف وجود بوجہ ایک گروہ اس طرف گیا ہے کہ ایسے وقت میں لَمَّا

طرف بمعنی حین ہوا کرتا ہے اور ابن مالک کہتا ہے۔ کہ اذ کے معنی میں ہوگا کیونکہ اذ ماضی کے ساتھ مخصوص ہے اور جملہ کی طرف مضاف ہونے کے لئے بھی اور اس کا جواب بھی ماضی ہوگا۔ جیسا کہ بیشتر بیان ہو چکا ہے اور جملہ اسمیہ جس پر حرف فا داخل ہو یا اذ فجائیہ آیا ہو وہ بھی اس کے جواب میں واقع ہوگا مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ اِذَاهُمْ يُشْرِكُوْنَ“ اور ابن عصفور نے جواب کا فعل مضارع ہونا بھی جائز کہا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ اِبْرَاهِيْمَ الرُّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبُشْرٰى يُجَادِلُنَا“ اور بعض لوگوں نے اس کی تاویل یوں کی ہے کہ جنادلنا فعل ماضی ہے (۳) وجہ سوم یہ ہے کہ لَمَّا حرف استثناء ہوتا اور اس حالت میں وہ جملہ اسمیہ اور ایسے جملہ فعلیہ پر بھی داخل ہوتا ہے جس کا فعل ماضی ہو مثلاً قولہ تعالیٰ ”اِنَّ كُلَّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ“ تشدید (لَمَّا) کے ساتھ بمعنی الا اور قولہ تعالیٰ ”وَإِنْ كُلُّ ذٰلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيٰۃِ الدُّنْيَا“

لَنْ: حرف نفی اور حرف نصب اور حرف استقبال ہے لا کے ساتھ نفی لانے سے اس کے ساتھ نفی کرنا زیادہ بلغ ہے اس واسطے کہ یہ تاکید نفی کے لئے آتا ہے جیسے زخشریٰ اور ابن الجباز نے بیان کیا ہے یہاں تک کہ بعض لوگوں نے اس بات سے انکار کرنے کو کٹ جتنی بتایا ہے غرضیکہ لَنْ اِنْسٰی اَفْعَلُ کی نفی کے واسطے ہے نہ کہ اَفْعَلُ کی نفی کے واسطے جیسا کہ لَمَّا اور لَمَّا میں ہے۔ بعض علماء کا بیان ہے ”اہل عرب مظنون (گمان کی گئی بات) کی نفی لَنْ کے ساتھ اور مشکوک امر کی نفی لا کے ساتھ نفی کیا کرتے ہیں اس بات کو زملکانی اپنی کتاب بتیان میں لکھتا ہے اور زخشریٰ نے یہی کہا ہے کہ لَنْ تاہید (ہیشگی) نفی کے لئے وارد ہوتا ہے جیسا کہ قولہ تعالیٰ ”لَنْ يَخْلُقُوْا ذُبَابًا“ اور ”وَلَنْ تَفْعَلُوْا“ میں ہے۔ ابن مالک کہتا ہے زخشریٰ کو ایسا کہنے پر اس بات نے آمادہ بنایا ہے کہ وہ ”لَنْ تَرَانِيْ“ کے بارہ میں خدا کا دیدار ناممکن ہونے کا اعتقاد رکھتا تھا۔ مگر کسی نے زخشریٰ کے اس قول کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر لَنْ تاہید نفی کا فائدہ دیا کرتا تو ”لَنْ اُكَلِمَ الْيَوْمَ اِنْسِيًّا“ میں لَنْ کا منفی الْيَوْمَ کی قید سے مقید نہ بنایا گیا ہوتا اور لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِيْنَ حَتّٰى يَرْجِعَ اِلَيْنَا مُؤَسْسٰى میں وقت کی قید لگانا صحیح نہیں ہو سکتا اور یہ کہ لَنْ يَتَمَنَّوْهُ اَبَدًا میں لَنْ کے ساتھ اَبَدًا کا وارد کرنا بے وجہ تکرار ہوتا جیسے دراصل ہونا نہ چاہئے اور لَنْ يَخْلُقُوْا ذُبَابًا میں تاہید کا فائدہ بیرونی حالات اور گرد و پیش کی قرائن کی وجہ سے حاصل ہوا ہے اور ابن عطیہ نے لَنْ کے تاہید نفی کا فائدہ دینے کی بابت زخشریٰ کی رائے سے موافقت کی ہے چنانچہ ابن مالک قولہ تعالیٰ لَنْ تَرَانِيْ کے معانی میں بیان کرتا ہے ”اگر ہم اس نفی کی تاہید کے قائل رہیں تو یہ بات اس معنی کو شامل ہوگی کہ موسیٰ علیہ السلام کبھی خدا کے دیدار سے مشرف ہی نہ ہوں گے۔ حتیٰ کہ آخرت میں بھی اُن کو دیدار الہی حاصل نہ ہوگا۔ لیکن متواتر حدیث میں یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچی ہے کہ اہل جنت خداوند کریم کے دیدار پر فائز ہوں گے اور ابن زملکانی زخشریٰ کے قول سے بالکل خلاف یوں لکھتا ہے کہ لَنْ اُس شے کی نفی کے لئے آتا ہے جو قریب ہو اور عدم امتداد نفی کا فائدہ دیتا ہے اسی واسطے اُس کے ساتھ نفی کا امتداد نہیں ہوتا اور اُس کا راز یہ ہے کہ الفاظ معنوں کی ہم شکل ہوا کرتے ہیں اسی واسطے لا جس کی آخر میں الف ہے (اس میں امتداد نفی کے معنی ممکن ہیں) اس لئے کہ الف کے ساتھ آواز کی کشش ممکن ہے مگر لَنْ کے آخر میں نون ہے جس کے ساتھ امتداد صوت

ککش آواز) ممکن نہیں پس ہر ایک لفظ اپنے معنی سے مطابق ہوگا اسی واسطے خداوند کریم نے جہاں مطلقاً نفی کا ارادہ نہیں کیا وہاں لسن کو وارد کیا ہے کہ اُس سے محض ایک شے کی دنیا میں نفی کرنا مقصود ہے۔ چنانچہ خداوند کریم نے ارشاد فرمایا لسن ترانی (یعنی تم دنیا میں مجھے ہرگز نہ دیکھ سکو گے) اور دوسری جگہ ارشاد کیا۔ ”لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ“ کہ یہاں علی الاطلاق (عام طور پر) افداک (معلوم کر سکنے) کی نفی کر دی گئی ہے اور ادراک رویت (دیکھنے سے مغائر ہے یعنی معلوم کرنا امر دیگر ہے اور آنکھ سے دیکھنا دوسری چیز ہے۔ کہا گیا ہے کہ لِنُدْعَاكَ واسطے بھی آتا ہے اور اُس کی مثال میں قولہ تعالیٰ ”رَبِّ بِمَا اَنْعَمْتَ عَلٰی فَلَن اَكُوْنُ.....“ پیش کیا گیا ہے۔

لَو: گزشتہ زمانہ میں حرف شرط ہے یہ مضارع کو ماضی کے معنی میں بدل دیتا اور ان شرطیہ کے برعکس ہے اُس کی امتناع کا فائدہ دینے اور اُس فائدہ دینے کی کیفیت میں اختلاف کیا گیا ہے اور اس بارہ میں کئی مختلف اقوال آئے ہیں ایک قول یہ ہے کہ وہ کسی وجہ سے بھی امتناع کا فائدہ نہیں دیتا نہ شرط کے امتناع پر اور نہ جواب کے امتناع پر دونوں میں سے کسی ایک پر بھی دلالت نہیں کرتا بلکہ یہ محض اس واسطے آتا ہے کہ جواب کو اُس شرط سے ربط دے دے جو کہ زمانہ ماضی سے متعلق ہونے پر اسی طرح دلالت کیا کرتی ہے جس طرح کہ ان زمانہ مستقبل کے ساتھ شرط کا تعلق ہونے پر دال ہوتا ہے اور لَو بالاجماع کسی امتناع یا ثبوت پر دلالت نہیں کرتا۔ ابن ہشام کہتا ہے یہ قول ایسا ہے جس طرح بدیہی باتوں کا انکار ہوا کرتا ہے کیونکہ جو شخص لَو فَعَلَ کو سنے گا وہ اس سے بلا کسی تردد کے فعل کے واقع نہ ہونے کو سمجھ لے گا اور یہی باعث ہے کہ لَو استدراک جائز ہے۔ چنانچہ تم کہہ سکتے ہو لَو جَاءَ زَيْدٌ اَكْرَمَتْهُ لَكِنَّهُ لَمْ يَجْعَلْ دُوسَرًا قَوْلٌ ہے اور اس کا فائل ہے۔ سیبویہ کہ لَو اس حرف کو ظاہر کرنے والا حرف ہے جو کہ عنقریب اپنے غیر کے وقوع کے باعث واقع ہوگی۔ یعنی یہ کہ وہ ایک ایسے فعل ماضی کا مقتضی ہوتا ہے جس کے ثبوت کی توقع اُس کے غیر کے ثبوت کی وجہ سے کی جاتی تھی اور متوقع غیر واقع ہے (یعنی جس کی توقع کی جاتی تھی وہ واقعہ نہیں ہوا) پس اس کے یہ معنی ہوئے کہ لَو ایسا حرف ہے جو اس طرح کے فعل کو چاہتا ہے کہ وہ بوجہ امتناع اُس شے کے جس کے ثبوت کی وجہ سے یہ بھی ثابت ہونا ممتنع ہو گیا ہے۔ قول سوم عام طور پر نحو یوں کی زبانوں پر مشہور ہے اور غیر عرب بھی اس کے قدم بقدم چلے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ لَو بوجہ کسی امتناع کے حرف امتناع ہے یعنی وہ شرط کے ممتنع ہونے کے باعث جواب کی امتناع پر دلالت کرتا ہے۔ پس تمہارا قول لَو حَيْثُ لَا كَرَمَتِكَ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آنے کا امتناع ہونے کے سبب سے اکرام کا بھی امتناع ہو گیا اور بہت سی جگہوں پر جواب کا امتناع نہ ہونے کی وجہ سے اس قول پر اعتراض کیا گیا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَلَوْ اَنَّ مَا فِی الْاَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ اَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ اَبْحُرٍ مَا نَفِذَتْ كَلِمَاتُ اللّٰهِ“ اور ”وَلَوْ اَسْمَعْتُمْ لَتَوَلَّوْا“ کہ ان میں سے پہلی آیت میں عدم نفاد (چکنا نہ ملنا) اس وقت ہونا جبکہ کر کی ہوئی شے بالکل جاتی رہے اور پشت پھیرنا عدم سماع (نہ سنانے) کے وقت زیادہ اچھا ہے اور قول چہارم جو ابن مالک کا قول ہے یہ ہے ”لَو اِیَّا حَرْفٌ ہے جو کہ اپنی مابلی (متصل) چیز کا امتناع چاہتا ہے اور اس بات کا مقتضی ہے کہ اُس کا مابلی (متصل) امر کسی تاکید کو لازم لیتا ہو مگر اس طرح کی یہ امتناع اور استلزام تالی کی نفی سے کوئی تعرض نہ کرے مثلاً لَو قَامَ زَيْدٌ قَامَ عَمْرُو کی مثال میں زید کے قیام پر منہی ہونے کا حکم لگایا گیا ہو اور اُس پر یہ بھی حکم لگایا گیا ہے

کہ وہ اپنے ثبوت کے لئے عمرو کے کسی قیام کے ثابت ہونے کو لازم لے۔ مگر وہ بات یعنی زید کا قیام نہیں کرتا کہ آیا عمرو سے کوئی ایسا قیام بھی واقع ہوا ہے جس کو زید کے قیام سے لزوم ہے یا نہیں یعنی اس نے کوئی ایسا قیام نہیں کیا ابن ہشام اس بات کو بہت اچھی تعبیر قرار دیتا ہے۔

فائدہ: ابن ابی حاتم نے ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”قرآن شریف میں جس جگہ پر بھی لو آیا ہے اُس کے معنی ہیں کہ یہ بات کبھی نہ ہوگی (۲) لو جس کا ذکر کیا گیا ہے فعل کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور قولہ تعالیٰ ”قُلْ لَوْ اَنْتُمْ تَمْلِكُوْنَ“ میں بظاہر فعل نہیں آیا تو کیا ہوا وہ مقدر ہے۔ زخشری کہتا ہے جس وقت لَوْ کے بعد اُن واقع ہو تو واجب ہے کہ اُن کی خبر فعل ہوتا کہ وہ فعل محذوف کا معاوضہ ہو سکے اور ابن حاجب نے اس کی یوں تردید بھی کر دی ہے کہ آیت کریمہ ”وَلَوْ اَنَّ مَافِی الْاَرْضِ“ میں باوجود اس کے کہ اُن لَوْ کے بعد آیا ہے لیکن اُس کی خبر میں فعل نہیں واقع ہوا ابن حاجب کہتا ہے یہ بات محض اس وقت پائی جاتی ہے جب کہ اُن کی خبر مشتق ہو نہ کہ جامد اور ابن مالک نے اس قول کی تردید یوں کر دی ہے کہ شاعر کا قول ۔

لَوْ اَنَّ حَيًّا مَدْرَكَ الْفَلَاحِ

اِدْرَكَهُ مَلْعَبُ الرَّمْحِ

پیش کر کے دکھا دیا کہ اس میں اُن کی خبر باوجود مشتق ہونے کے فعل نہیں ہے۔ ابن ہشام کہتا ہے میں نے قرآن میں ایک آیت ایسی بھی پائی ہے جس میں اُن کی خبر اسم مشتق واقع ہوئی ہے اور زخشری کو اُس کی اُسی طرح خبر نہیں ہو جس طرح وہ آیت لقمان سے بے خبر رہ گیا اور نہ ابن حاجب کو اُس کا پتہ لگا ورنہ وہ ہرگز اس بات سے منع نہ کرتا پھر ابن مالک کو بھی یہ آیت معلوم نہیں ہوئی ورنہ اُسے شعر کو استدلال میں پیش کرنے کی ضرورت نہ رہتی وہ آیت قولہ تعالیٰ ”يَوْمَذُوَالْوِ اَنَّهُمْ يَسَآذُوْنَ فِی الْاَعْرَابِ“ ہے اور ایک آیت میں نے ایسی بھی پائی جس میں اُن کی خبر ظرف واقع ہوئی ہے اور وہ یہ ہے قال تعالیٰ ”لَوْ اَنَّ عِنْدَنَا ذِكْرًا مِّنَ الْاَوَّلِیْنَ“ مگر زخشری نے کتاب البرہان میں اور ابن دماغی نے اس قول کی تردید یوں کر دی ہے کہ پہلی آیت لو تمنی کے لئے آیا ہے اور یہاں پر اس لو کے بارہ میں گفتگو آ رہی ہے جو امتناع کا فائدہ دیتا ہے۔ پھر اس سے بڑھ کر عجیب امر یہ ہے کہ زخشری نے جو بات کہی ہے یہ بات سیرانی اس سے پہلے کہہ چکا تھا چنانچہ یہ استدراک اور جس چیز کا اُس کے ساتھ استدراک ہوتا ہے دونوں ابن الخباز کی شرح الفیاح میں قدیم زمانہ سے منقول ہو چکے ہیں البتہ ان کا بیان اُس کے مظنہ (جائے گمان) کو غیر موقع میں ہوا ہے یعنی اُس نے اسے اِن اور اُس کے اخوات (ہم معنی کلمات) کے باب میں بیان کیا ہے۔ سیرانی کہتا ہے تم لَوْ اَنَّ زید اَقَامَ لاکرمۃ کہہ سکتے ہو مگر لو ان زید حاضر الاکرمۃ نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس جگہ تم نے کوئی ایسا فعل زبان سے نہیں نکالا ہے جو اس بات (مطلوب) فعل کا قائم مقام ہو سکے یہ تو سیرانی کا کلام ہے اور خداوند کریم فرماتا ہے ”وَ اِنْ بَاتِ الْاَحْزَابُ يَوْمَذُوَالْوِ اَنَّهُمْ يَسَآذُوْنَ فِی الْاَعْرَابِ“ کہ یہاں پر اللہ تعالیٰ نے اُن کی خبر صفت واقع کی ہے۔ مگر نحوی لوگوں کو اس جگہ یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ یہ لو تمنی کے معنی میں آیا ہے اسی واسطے کہ اُس کو لیت کا قائم مقام کیا گیا ہے یعنی جس طرح لیتہم باذون کہا جاتا ہے اُسی انداز پر اللہ تعالیٰ نے

لَوْ أَنَّهُمْ بَادَوْنَ فَرَمَايَلُوْ كَا جَوَابِ يَا اِيْسَا فَعْلَ مَضَارِعِ هُوَ تَا جَسْ كِي نَفِي لَمْ كے ساتھ كِي گئی ہو یا فَعْلَ ماضی مثبت اور فَعْلَ ماضی منفی لَمْ كے ساتھ اُس كَا جَوَاب آتا ہے اور فَعْلَ ماضی مثبت لَوْ كے جواب ميں غالباً (بیشتر) اس طرح پَر آتا ہے كہ اس پر لام داخل ہوتا ہے جيسے قولہ تعالیٰ "لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا" اور اُس كے مجرد اور لام آنے كِي مثال ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ اُحْجَاجًا" اور فَعْلَ ماضی منفی ميں بیشتر یہ بات ہے كہ وہ بغير لام كے آيا كرتا ہے مثلاً وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوْهُ (۳) زختری كَا قول ہے۔ تمہارے قول لَوْ جَاءَ نِي زَيْدٌ لِّكَسْوَتِهِ لَوْ زَيْدٌ جَاءَ نِي لِّكَسْوَتِهِ اور لَوْ اَنْ زَيْدًا جَاءَ نِي لِّكَسْوَتِهِ كے مابین فرق یہ ہے كہ پہلے جملے ميں صرف دونوں فَعْلُوں كو باہم ربط دے دينا اور ايك فَعْلَ كو اُسی كے ساتھی دوسرے فَعْلَ سے متعلق بنا دينا ہے اور كسی ايسے دوسرے معنی سے تعرض كرنا مطلوب نہیں جو كہ سادہ تعلق پَر زائد ہو۔ دوسرے جملہ ميں اُس تعلق مذکورہ كے ساتھ دو حسب ذیل معنوں ميں سے ايك معنی بھی شامل ہوتے ہیں اول یہ كہ شك اور شبہ كِي نَفِي كر كے دکھایا جائے كہ جس كَا نام لیا گیا ہے اُسے لامحالہ لباس پہنایا ہی جائے گا اور دوسرے معنی یہ بیان كرنا ہے كہ جس كَا نام لیا گیا ہے لباس پہنایا جانے كے لئے وہی مخصوص ہے اور دوسرے كسی شخص سے اُس كَا تعلق نہیں اس كِي مثال قولہ تعالیٰ لَوْ اَنْتُمْ تَمْلِكُوْنَ ہے اور تیسرے جملہ ميں دوسرے جملہ كے تمام معانی پائے جانے كے ساتھ ہی اُن كِي عطا كردہ تاكید اور اس بات سے آگاہ كرنا پایا جاتا ہے كہ بے شك زید كو آنے كَا حق حاصل تھا اور یہ كہ اُس نے اس حق كو ترك كرنے كے ساتھ اپنے حصہ كو ضائع كر دیا اس مفہوم كِي مثال قولہ تعالیٰ "لَوْ اَنَّهُمْ صَبَرُوا" یا ايسے ہی اور جملے ہیں۔ بس اس قاعدہ كو خیال ميں جما كر اسی انداز پر تمام قرآن شریف سے ان تینوں اقسام كِي مثالیں تلاش كر سكتے ہو۔

تنبیہ: زمانہ مستقبل (آئندہ) ميں لَوْ شرطیہ بھی ایا كرتا ہے اور یہ لَوْ ايسا ہوتا ہے كہ اُس كے مقام پر اُن شرطیہ كو آنے كِي صلاحیت ہو جيسے قولہ تعالیٰ "وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ"۔ "وَلَوْ اَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ" اور لَوْ مصدریہ بھی ہوتا ہے یہ اس طرح كَا لَوْ ہے جس كِي جگہ پر اُن مفتوحہ آسكے اور لَوْ مصدریہ كا وقوع زیادہ تر لفظ وُذِيَ ايسی ہی دیگر الفاظ كے بعد ہوا كرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وُذِيَ كَثِيرٌ مِّنْ اَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ"۔ "يُودُّ اَحَدُهُمْ"۔ "لَوْ يَعْمُرُ"۔ "يُودُّ الْمُجْرِمُ لَوْ يَفْتَدِي" یعنی رد (پھيرنا) تميز (عمر پانا) اور افتداء (فدیہ تاوان دیا جانا) اور لَوْ تمنی كے معنی ميں بھی استعمال ہوتا ہے یہ اس طرح كَا لَوْ ہے جس كِي جگہ پر لیت آنے كِي صلاحیت ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "فَلَوْ اَنَّ لَنَا كَرَّةٌ فَتَكُونُ" اور اسی واسطے اُس كے جواب ميں فَعْلَ كو نصب دیا گیا ہے اور تقلیل كے واسطے بھی لَوْ كا استعمال كیا جاتا ہے جس كِي مثال قولہ تعالیٰ وَلَوْ عَلٰى اَنْفُسِكُمْ سَ دِی گئی ہے۔

لَوْ لَا: یہ بھی كئی وجوہ پر آتا ہے (۱) یہ كہ كسی وجود كے امتناع كَا حرف ہو اس حالت ميں جملہ اسمیہ پر داخل ہوا كرتا ہے اور اس كَا جواب فَعْلَ مقرون باللام (لام سے ملا ہوا فَعْلَ) ہوتا ہے اگر وہ مثبت ہو تو مثلاً قولہ تعالیٰ "فَلَوْ لَا اِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسْتَبْحِينَ لِلْبَيْتِ" اور جبكہ فَعْلَ منفی ہو تو وہ بغير لام كے آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَلَوْ لَا فَضَّلَ اللّٰهُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكٰى مِنْكُمْ مِنْ اَحَدٍ اَبَدًا" اور اگر اس سے مل كر كوئی ضمیر آئے تو اس كَا حق یہ ہے كہ رفع كِي ضمیر ہو جيسے قولہ تعالیٰ "لَوْ لَا تَمَّ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ" (۲) یہ كہ لَوْ لَا بمعنی هَلَا كے آئے یہ لَوْ لَا فَعْلَ مضارع یا اُس لفظ ميں جو كہ فَعْلَ مضارع كِي تاویل (معنی

ہیں) ہو۔ تخصیص (برا بیختہ کرنا) اُکسانا) اور عرض کے معنی میں آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "لَوْ لَا تَسْتَغْفِرُونَ اللَّهَ"۔ "لَوْ لَا" آخر تبتی الی اجل قریب" اور فعل مضارع ہی میں توبخ (برا بھلا کہنے) اور تندیم (پشیمان بنانے) کے معنی میں بھی آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "لَوْ لَا جَاؤَا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ"۔ "فَلَوْ لَا نَصَرَهُمُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ"۔ "وَلَوْ لَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ"۔ "فَلَوْ لَا إِذَا جَاءَهُمْ بِأَسْنَا تَضَرَّعُوا"۔ "فَلَوْ لَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ"۔ "فَلَوْ لَا إِنْ كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ تَرْجِعُونَهَا (۳) یہ کہ استفہام کے لئے آئے اس بات کا ذکر ہر یروی نے کیا ہے اور اس کی مثال یہ دی ہے قولہ تعالیٰ "لَوْ لَا آخِرَتْنِي"۔ "لَوْ لَا انْزِلْ عَلَيْهِ مَلَكٌ" اور ظاہر یہ ہے کہ لولا ان دونوں آیتوں میں بمعنی ہلا کے آیا ہے (۴) یہ کہ نفی کے واسطے آئے اس بات کو بھی ہر وی نے بیان کیا ہے اور اس کی مثال دی ہے قولہ تعالیٰ "فَلَوْ لَا كَانَتْ قَرْيَةً آمَنَتْ" یعنی پس نہیں ایمان لایا کوئی قریہ (اُس کے رہنے والے) بوقت آئے عذاب کے فَنَفَعَهَا اِيْمَانُهَا کہ نفع دیا ہو اُس کو ایمان نے۔ مگر جمہور نے اس وجہ کو ثابت نہیں رکھا اور کہا ہے کہ آیت میں عذاب آنے سے پہلے ایمان کو چھوڑ دینے پر سرزنش کی گئی ہے اور اس بات کی تائید ابی کی قرأت فہلاً سے بھی ہوتی ہے اور اس وقت یہاں پر استثناء منقطع ہے۔

فائدہ: خلیل سے منقول ہے کہ اُس نے کہا قرآن شریف میں بجز قولہ تعالیٰ "فَلَوْ لَا اِنَّهٗ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ" کے اور باقی تمام مقامات پر جہاں بھی لولا آیا ہے۔ وہ ہلاً ہی کے معنی میں ہے اور خلیل کے اس بیان میں مذکورہ فوق آیات کے لحاظ سے کلام کیا جاسکتا ہے پھر ان کے علاوہ اسی طرح قولہ تعالیٰ "لَوْ لَا اَنْ رَّاى بُرْهَانَ رَبِّهٖ" اور لولا امتناعیہ ہے اور اس کا جواب محذوف ہے یعنی لَهِمْ بِهَا يَا لَوْ اَقْعَهَا (بے شک وہ یوسف اس پر مائل ہو جاتے یا اُس سے مرتکب فعل زشت ہوتے) اور قولہ تعالیٰ "لَوْ لَا اَنْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا لَخَسَفَ بَنَّا" اور قولہ تعالیٰ "لَوْ لَا اَنْ رَّبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهَا" یعنی لابدشاہ (وہ اُس کو ظاہر کر دیتی) وغیرہ دوسری آیتوں میں بھی اسی طرح لولا ہے اور ابن ابی حاتم کہتا ہے ہم کو موسیٰ خطمی نے خبر دی کہ خبر دی ہے ہم کو ہارون ابن ابی حاتم نے آگاہ کیا ہم کو عبدالرحمن بن حماد نے بواسطہ اسباط کے اسدی سے اور اسدی نے ابی مالک سے روایت کی کہ اس نے کہا۔ قرآن میں جہاں کہیں بھی فلولا آیا ہے اُس کے معنی فہلاً ہیں مگر دو لفظ سورہ یونس میں "فَلَوْ لَا كَانَتْ قَرْيَةً آمَنَتْ فَنَفَعَهَا اِيْمَانُهَا" کہ اس میں خداوند کریم فرماتا ہے "مَا كَانَتْ قَرْيَةً" (کوئی قریہ نہ تھا) اور (۲) قولہ تعالیٰ "فَلَوْ لَا اِنَّهٗ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ" کہ یہ دونوں مستثنیٰ ہیں اور اس روایت سے خلیل کی اصلی مراد عیاں ہو جاتی ہے یعنی یہ کہ وہ اُس لولا کی نسبت بمعنی ہلاً آنے کا خیال ظاہر کرتا ہے جو حرف "فا" کے ساتھ مل کر آیا ہے یعنی فلولا۔

لَوْ مَا: بمنزلہ لولا کے ہے قال اللہ تعالیٰ "لَوْ مَا تَاتَيْنَا بِالْمَلٰٓئِكَةِ" اور ما لقی کہتا ہے کہ لَوْ مَا حرف کفیف ہی کے لئے آتا ہے۔

لَيْتَ: حرف ہے اسم کو نصب اور خبر کو رفع دیتا ہے اور اس کے معنی ہیں تمنیٰ اور تنوخی کہتا ہے کہ لَيْتَ مَا كَيْدِ تَمَنٰی کا فائدہ دیتا ہے۔

لَيْسَ: فعل جامد ہے اور اسی خیال سے بہت لوگوں نے اُس کے حرف ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور اُس کے معنی ہیں زمانہ حال میں مضمون جملہ کی نفی کرنا اور غیر زمانہ حال کی نفی قرینہ کے ساتھ کرتا ہے اور کہا گیا ہے وہ زمانہ حال اور اُس کے

ماسوا دوسرے زمانوں کی نفی یکساں کرتا ہے۔ ابن حاسب نے اس قول کو قولہ تعالیٰ ”أَلَا يَوْمَ تَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ“ سے استدلال کر کے اور بھی قوت پہنچائی ہے کیونکہ اس آیت میں لیس کے ساتھ مستقبل کی نفی کی گئی ہے ابن مالک کہتا ہے ”اور لیس عام اور مستغرق بنا لینے والی نفی کے لئے آتا ہے جس سے جنس کی نفی مراد ہوا کرتی ہے جس طرح تبریہ کے لئے نفی جنسی مراد ہوتی ہے مگر لیس کی اس خصوصیت کو بہت کم یا ور کہا جاتا ہے۔ چنانچہ اس کی مثال قولہ تعالیٰ ”لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيعٍ“ سے دی گئی ہے۔

مَا: اسمیہ اور حرفیہ دو طرح کا ہوتا ہے اسمیہ موصولہ واقع ہوتا ہے الذی کے معنی میں جیسے قولہ تعالیٰ ”مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ“ میں ہے۔ موصولہ میں مذکر (مونث) مفرد ثنی اور جمع سب کی حالت یکساں ہے اور اس کا استعمال بیشتر ایسی چیزوں میں ہوتا ہے جو معلوم نہیں ہوتیں مگر کبھی معلوم باتوں میں بھی برت لیا جاتا ہے غیر معلوم کی مثال ”وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا“ اور معلوم کی مثال ہے ”لَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ“ یعنی اللہ (خدا کو) مَا اسمیہ موصولہ کی ضمیر میں لفظ کی رعایت بھی جائز ہے یعنی دونوں میں سے کسی ایک کی رعایت کی جاسکتی ہے مگر قولہ تعالیٰ ”وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئًا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ“ میں لفظ اور معنی دونوں کی رعایتیں ایک جگہ جمع ہو گئی ہیں اور یہ مَا (موصول) بخلاف اپنے باقی اقسام کے معرفہ ہوتا ہے اور مَا اسمیہ استفہام کے لئے بھی آتا ہے۔ بمعنی ائی شئی اور اس کے ساتھ غیر عاقل چیزوں کی اعیان (ذاتوں) اُن کے اجناس اور ان کی صفات اور اسی طرح ذی عقل کے اجناس (انواع) اور صفات کی نسبت سوال کیا جاتا ہے مثلاً مَا لُونُهَا۔ مَا وَلَاَهُمْ۔ مَا تِلْكَ يَتِيمِينَكَ يَا مُوسَى اور مَا الرَّحْمَنُ لیکن مَا استفہامیہ کے ساتھ بخلاف اُس شخص کے جس نے جواز کا خیال ظاہر کیا ہے۔ اولی العلم کے اعیان سے سوال نہیں کیا جاتا فرعون کا قول ”وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ“ اس طرح کا ہے کہ اُن سے یہ بات نادانی کی وجہ سے کہی تھی اور بدین سبب موسیٰ نے اُس کو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ جواب دیا مَا استفہامیہ کا الف حالت جر میں گرا دینا واجب ہے اور حرکت فتح باقی رکھنی چاہئے تاکہ وہ الف کے حذف ہونے پر دلالت کرے اور مَا استفہامیہ کو مَا موصولہ سے جدا بنا سکے۔ مثلاً عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ۔ فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا۔ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ۔ بِمَ يُرْجَعُ الْمُرْسَلُونَ اور یہ (مَا اسمیہ) شرط کے لئے بھی آتا ہے اس کی مثال ہیں مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا۔ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ۔ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ اور مَا شرطیہ اپنے بعد کے فعل کی وجہ سے منصوب ہوا کرتا ہے اور ایک قسم مَا اسمیہ کی یہ بھی ہے کہ وہ تعجب کے لئے آتا اور تعجیب کہلاتا ہے جیسے فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ۔ قَتَلَ الْإِنْسَانَ مَا اكْفُرُوا اور مَا تعجیب کی ان دونوں مثالوں کے سوا قرآن میں کوئی تیسری مثال نہیں ہے مگر یہ کہ سعید بن جبیر کی قرأت میں ایک مثال قولہ تعالیٰ ”مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ“ اور آئی ہے اور مَا کے اعراب کا محل ابتدا کی حیثیت سے رفع ہوتا ہے اور اُس کا مابعد اُس کی خبر ہوتی ہے پھر وہ نکرہ تامہ اور نکرہ موصوفہ ہوا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا“ (مثال نکرہ تامہ) اور قولہ تعالیٰ نِعِمَّا يَعِظُكُمُ بِهِ“ یعنی نِعْمَ شَيْئًا يَعِظُكُمْ بِهِ (بہت اچھی چیز ہے وہ جس کے ساتھ تم کو نصیحت کرتا ہے) اور نکرہ غیر موصوفہ بھی ہوتا ہے۔ مثلاً فَنِعْمَ هِيَ یعنی نِعْمَ شَيْئًا هِيَ (یہ اچھی چیز ہے) اور مَا حرفیہ بھی کئی وجوہ پر وارد ہوتا ہے (ا) مصدریہ اور اس کی دو قسمیں

ہیں۔ مصدر یہ زمانہ جیسے فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ یعنی اپنے امکان کی مدت تک خدا سے ڈرو اور مصدر یہ غیر زمانہ مثلاً "فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ" یعنی اپنے نسیان (بھول) کی وجہ سے عذاب کا مزہ چکھو (۲) نافیہ یہ یا تو عالمہ ہوتا ہے اور لیس کا عمل کرتا ہے جیسے "مَا هَذَا بَشَرًا. مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ. فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ" اور اس کی قرآن میں کوئی چوتھی مثال نہیں اور یا مانافیہ غیر عالمہ ہوتا ہے مثلاً وَمَا تَنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ. فَمَا رِبْحُ تِجَارَتِهِمْ ابْنِ حَاجِبِ کہتا ہے مانافیہ زمانہ حال کی نفی کے لئے آتی ہے اور سیبویہ کے قول کا مقتضی یہ ہے کہ مانافیہ میں تاکید کے معنی پائے جاتے ہیں اس واسطے کہ اُس نے مَا کو نفی میں اثبات کی حالت میں قد کا جواب قرار دیا ہے۔ یعنی جس طرح اثبات میں قَدْ تحقیق تاکید کا فائدہ دیتا ہے اُسی طرح نفی میں مَا تاکید کے لئے آتا ہے اور مَا زائدہ تاکید کے واسطے بھی آتا ہے جو یا تو کافہ ہوتا ہے یعنی کسی حرف عامل کے بعد واقع ہو کر اُسے عمل سے روک دیتا ہے جیسے إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ. كَأَنَّمَا أُغْشِيَتْ وَجُوهُهُمْ. رَبِّمَا يُودُّ الَّذِينَ كَفَرُوا اور یا غیر کافہ ہوتا ہے یعنی حرف عامل کے عمل میں رکاوٹ نہیں ڈالتا جیسا کہ ذیل کی مثالوں میں ہے۔ "فَأَمَّا تَرِينَ. أَيَّامًا تَدْعُوا" "أَيَّامًا الْآجِلِينَ قُضِيَتْ. فَبِمَا رَحْمَةٍ. مِمَّا خَطَايَاهُمْ. مَثَلًا بِعُوضَةِ الْفَارِسِ" کہتا ہے "قرآن میں جتنے مقاموں پر اِما کے بعد کوئی شرط واقع ہوئی ہے وہ نون تاکید کے ساتھ ضرور موكد کی گئی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مَا کے داخل ہونے سے فعل شرط اُسی تاکید سے مشابہ ہو جاتا ہے جو فعل قسم میں لام کے داخل ہونے سے پیدا ہوتی ہے کیونکہ جس طرح قسم کے بارے میں لام تاکید کا فائدہ دیتا ہے اُسی طرح شرط میں مَا سے تاکید آ جاتی ہے اور ابوالبقاء کا قول ہے کہ مَا کی زیادتی اس بات کا پتہ دیتی ہے کہ یہاں تاکید کی شدت مراد ہے۔

فائدہ: جن مقامات پر بھی مَا کے قبل لیس. لَمْ. لَا. يَآ. إِلَّا ان میں سے کوئی لفظ واقع ہو تو وہ ما موصولہ ہوگا جیسے مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ. مَا لَمْ يَعْلَمْ. مَا لَا يَعْلَمُونَ. إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا اور جہاں پر مَا کا وقوع کاف تشبیہ کے بعد ہو اُس جگہ مَا مصدر یہ ہوگا۔ حرف با کے بعد مَا واقع ہو تو دونوں باتوں کا متحمل ہوگا یعنی اُس کے موصولہ اور مصدر یہ دونوں ہونے کا احتمال کیا جاسکے گا جیسے بِمَا كَانُوا يَظْلِمُونَ میں ہے اور جس مقام پر مَا دو ایسے فعلوں کے مابین واقع ہو جن میں سے سابق (پہلے) کا فعل علم یا ذرایت یا نظر کے باب سے ہو اس حالت میں مَا کی نسبت موصولہ اور استفہامیہ دونوں ہونے کا احتمال ہو گا۔ مثلاً "وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ"۔ "مَا أَدْرِي مَا يَفْعَلُ وَلَا بِكُمْ"۔ "وَلَتَنْظُرَ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ" اور جس موقع پر قرآن میں مَا إِلَّا کے قبل آیا ہے وہ بالعموم نافیہ ہے مگر ۱۳ حسب ذیل مقامات اس سے مستثنیٰ ہیں (۱) مِمَّا اتَّيْمُوهُنَّ (۲) إِلَّا أَنْ يَخَافَا فَيُنْصَفَ مَا فَرَضْتُمْ. (۳) إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ بِبَعْضِ مَا اتَّيْمُوهُنَّ (۴) إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ. (۵) مَا نَكَحَ آبَاءُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ (۶) وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذُكِّرْتُمْ. (۷) وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا وَقَدْ فَضَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ. (۸) إِلَّا مَا دَامَتِ السَّمُوتُ وَالْأَرْضُ. (۹) و (۱۰) الاسورہ ہود کی دو جگہوں پر۔ (۱۱) فَمَنْ حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سَبِيلِهِ إِلَّا مَا قَدْ مَتَّمْ لَهُنَّ. (۱۲) وَإِذَا غَرَّتْهُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ. (۱۳) وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ

مَآذًا: کئی وجہ پر آتا ہے (۱) یہ کہ مَآ استفہام کا اور ذاموصولہ ہو اور یہی تمام وجہ میں سے رائج ترین وجہ ہے قولہ تعالیٰ "وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ" میں رفع کے ساتھ جبکہ عفو کو قرأت کیا جائے یعنی وہ چیز جس کو وہ خرچ کرتے ہیں عفو ہے کیوں کہ اس بارے میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ جملہ اسمیہ کا جواب جملہ اسمیہ کے ساتھ اور فعلیہ کا جواب فعلیہ کے ساتھ دیا جائے۔ (۲) یہ کہ مَآ: استفہامیہ ہو اور ذام اسم اشارہ (۳) یہ کہ مَآ کا پورا لفظ بلحاظ مرکب ہونے کے استفہام ہے اور بات قولہ تعالیٰ "مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ" کو نصب کے ساتھ پڑھنے میں دونوں مذکورہ بالا وجہوں سے بھی بڑھ کر رائج تر ہے۔ یعنی يَنْفِقُونَ الْعَفْوَ (۴) یہ کہ مَآ: پورا کلمہ اسم جنس بمعنی شے یا موصول بمعنی الَّذِي ہے (۵) یہ کہ مَآ: مذکرہ اور ذام اشارہ کے لئے اور (۶) یہ کہ مَآ: استفہامیہ ہے اور ذام مذکرہ اور جائز ہے کہ تم اس قاعدہ پر بھی مثال مذکورہ بالا کے مطابق بناؤ۔

مَعِيَ: استفہام زمانہ کے لئے وارد ہوتا ہے جیسے "مَتَى نَصْرُ اللَّهِ" اور شرطیہ بھی ہوتا ہے۔
مَعَ: بعض لوگوں کی قرأت "هَذَا ذِكْرٌ مِّنْ مَّعِي" میں اس کے مجرور ہونے کی دلیل سے یہ اسم ہے حالانکہ اس آیت میں مَعَ بمعنی عِنْدَ کے آیا ہے اور مَعَ کی اصل اجتماع (جمع ہونے) کے مکان یا وقت کے لئے آتا ہے مثلاً "وَدَخَلَ مَعَهُ السَّجَنَ فَتَيَانِ: أَرْسَلَهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَع وَيَلْعَبُ. لَنْ نُرْسِلَهُ مَعَكُمْ" اور گاہے مَعَ سے صرف اجتماع اور اشتراک مراد لیا جاتا ہے اور مکان یا زمان کا کوئی لحاظ نہیں کیا جاتا جیسے کہ قولہ تعالیٰ "وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ" — "وَارْكَبُوا مَعَ الرَّائِضِينَ" میں ہے اور (یہ بات کہ) اِنِّى مَعَكُمْ. اِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا. وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَمَا كُنْتُمْ. اِنَّ مَعِيَ رَبِّى سَبِّحْ لَهُنَّ کی مثالوں میں (مَعَ کے معنی اجتماع اور اشتراک کے کس طرح کئے جاسکتے ہیں کیونکہ خداوند کریم جسم و جہت سے منزہ ہے وہ مکان و زمان کی قید میں کیونکر مقید ہو سکتا ہے جس کے بغیر اجتماع ممکن نہیں تو اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہاں پر اجتماع اور اشتراک سے مجازاً (علم) معونت اور حفظ مراد ہے راغب کہتا ہے اور جس لفظ کی طرف مَعَ مضاف ہوتا ہے وہ منصوب ہوا کرتا ہے جیسا کہ مذکورہ بالا آیتوں میں ہے۔

مِنْ: حرف جر اور بہت سے معنوں کے لئے آتا ہے (۱) سب سے زیادہ مشہور معنی ابتداء غایت کے ہیں خواہ مکان کے لحاظ سے ہو یا زمانہ وغیرہ کے اعتبار سے۔ مثلاً مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ. مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ. اِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ. (۲) تبعیض کے معنی میں یوں کہ اُس کی جگہ پر لفظ بعض کو بلا تکلف لاسکیں۔ مثلاً حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ اور ا کی قرأت ابن مسعود نے بعض مِمَّا تُحِبُّونَ کی ہے۔ (۳) بمعنی تہمین اور اکثر اس معنی میں مِنْ کا وقوع مِمَّا اور مِمَّا کے بعد ہوا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ" — "مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ" — "مَهْمَا تَاتَيْنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ" اور مِنْ کے دونوں مذکور لفظوں کے علاوہ اور کسی لفظ کے بعد واقع ہونے کی مثالیں یہ ہیں۔ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ اور أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ (۴) بمعنی تعلیل مثلاً مِمَّا خَطَايَاهُمْ. اغْرِقُوا. يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ "فِي أَذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ" (۵) اور فصل بالکھملہ کے لئے اور یہ مِنْ دو متضاد امور میں سے دوسرے امر پر داخل ہوتا ہے جیسے يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ. لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ. (۶) بدل کے واسطے مثلاً "أَرْضِيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ" یعنی آخرت کے بدلہ میں اور "لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ فِرْلَانًا فِي الْإِذْنِ" یعنی تمہارے بدلہ میں (۷) عموم کی تخصیص کے واسطے آتا ہے مثلاً "وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ" کشاف

میں بیان کیا گیا ہے کہ یہ من استغراق کے معنی کا فائدہ دینے میں وہی مرتبہ رکھتا ہے جو کہ لا اِلهَ اِلَّا اللّٰہُ میں بنا۔ (مبنی علی الفتح ہونے) سے حاصل ہوا ہے (۸) حرف یا ک معنی میں جیسے ”يَنْظُرُونَ مِنْ طَرَفٍ خَفِيٍّ“ یعنی بہ (۹) بمعنی علی جس طرح ”وَنَصْرَنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ“ یعنی علیہم (۱۰) بمعنی فی مثلاً اِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ یعنی فیہ (جمعہ کے دن میں) اور کتاب شامل میں امام شافعی سے مروی ہے کہ قولہ تعالیٰ ”وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ“ میں من بمعنی فی ہے جس کی دلیل قولہ تعالیٰ ”وَهُوَ مُؤْمِنٌ“ سے ہویدا ہوتی ہے۔ (۱۱) بمعنی عن جیسے قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا لَعْنَى عَنْ هَذَا (۱۲) بمعنی عِنْدَ مَثَلٍ لَنْ تَغْنِي عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ“ یعنی عند اللہ۔ (۱۲) تاکید کے لئے آتا ہے اور یہی زائد ہوا کرتا ہے۔ من زائدہ نفی نہیں اور استفہام میں آتا ہے جیسے ”وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ“ ایک جماعت نے من زائدہ کا ایجاب (اثبات) میں آنا بھی جائز رکھا ہے اور اسی کی بنیاد پر قولہ تعالیٰ ”وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَأِ الْمُرْسَلِينَ يُحَلِّونَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ يَعْصُونَ مِنْ أَبْصَارِهِمْ“ کو مثال میں پیش کیا ہے۔

فائدہ: ابن ابی حاتم نے السدی کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا کاش اگر ابراہیم علیہ السلام نے اپنی دعا میں ”اجْعَلْ أَفْنِدَةَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ“ کہا ہوتا تو اس میں شک نہ تھا کہ یہود و نصاریٰ بھی خانہ کعبہ پر ٹوٹ پڑتے اور اس کی زیارت کے شائق بنتے لیکن وہاں تو ابراہیم علیہ السلام نے أَفْنِدَةَ مِنَ النَّاسِ“ کہہ کر تخصیص کر دی اور یہ بات محض مؤمنین کے لئے چاہی اور مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا کہ اگر کہیں ابراہیمؑ نے ”فَاَجْعَلْ أَفْنِدَةَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ“ کہا ہوتا تو اس میں شک نہ تھا کہ روم اور فارس کے لوگ بھی خانہ کعبہ پر مائل ہونے میں تمہارے مزاحم ہوتے اور یہ روایت صحابہؓ اور تابعینؓ کے من سے تبعیض کے معنی سمجھنے کے متعلق صریح دلیل ہے اور بعض علماء کا بیان ہے کہ جس مقام پر خداوند کریم نے اہل ایمان کو مخاطب بنا کر يَغْفِرْ لَكُمْ فرمایا ہے وہاں مغفرت کے ساتھ من کا لفظ وارد نہیں کیا ہے مثلاً وہ سورہ احزاب میں فرماتا ہے ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ“ اور سورہ الصف میں ارشاد کرتا ہے ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ..... يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ“ مگر جن مقامات پر کفار کو مخاطب بنایا ہے وہاں مغفرت کے وعدہ کے ساتھ من کو وارد کیا ہے جس طرح کہ سورہ نوح میں ”يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ“ اور اسی طرح سورہ ابراہیم اور سورہ الاحقاف میں بھی کہا ہے اور اس کا مدعا صرف یہ ہے کہ دونوں خطابوں کے مابین فرق کیا جائے تاکہ دونوں فریقوں کیلئے ایکساں وعدہ نہ ہونے پائے یہ قول کشاف میں ذکر کیا گیا ہے۔

من فقط اسم وارد ہوا کرتا ہے موصولہ ہوتا ہے جیسے ”وَلَهُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ اور شرطیہ آتا ہے مثلاً ”وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزِيْهِ اور استفہامیہ بھی ہوتا ہے۔ مثلاً مِنْ بَعْثَنَا مَنْ مَرَّقِدْنَا اور نکرہ موصوفہ ہوتا ہے مثلاً وَمِنْ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ یعنی فرق۔ (ایک فریق کہتا ہے) مَنْ کی حالت مذکر و مؤنث اور مفرد و غیرہ میں ایکساں ہونے کی حیثیت سے مآ کی طرح ہے اور مَنْ کا استعمال بیشتر اوقات ذی علم اور عاقل چیزوں کے بارے میں ہوتا ہے اور مآ کی حالت اُس کے برعکس ہے یعنی وہ غیر ذوی العقول میں بیشتر استعمال ہوتا ہے اس بات کا راز یہ ہے کہ مآ بہ

نسبت من کے کلام میں ژاند واقع ہوا کرتا ہے اور غیر ذوی العقول کی تعداد عاقل و عالم مخلوق کی نسبت بہت زیادہ ہے لہذا جس چیز کے مواضع ژاند تھے اس کو کثیر کے اور جس کے مواضع کم تھے اُس کو قلیل کے حوالہ کر دیا کیونکہ یہاں دونوں کے اپنے اپنے استعمال کے مواقع سے مشاکلت پائی جاتی ہے ابن الانباری کہتا ہے من کا ذی علم کے ساتھ اور ماکا غیر ذی علم کے ساتھ خاص ہونا صرف ان دونوں کے موصولہ ہونے کی حالت میں ہے نہ کہ شرطیہ ماکا اور من میں جس کی وجہ یہ ہے کہ شرط کا داخلہ فعل پر ہوا کرتا ہے اور وہ اسم پر نہیں آتی۔

مہمما: چونکہ اس کی جانب ضمیر راجع ہوا کرتی ہے اس واسطے یہ اسم ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”مہمما تائبہ“ زخشری کہتا ہے اس مثال میں مہمما پر بہ کی ضمیر اور بہا کی ضمیر دونوں بلحاظ لفظ و معنی عائد ہوتی ہے اور مہمما غیر از زمانہ مالا یعقل کی شرط ہوا کرتا ہے جیسا کہ مذکورہ فوق آیت میں ہے اور اُس میں تاکید کے معنی بھی پائے جاتے ہیں اسی وجہ سے ایک جماعت کا قول ہے کہ اس کی اصل ماکا شرطیہ اور ماکا ژاندہ کا اجتماع ہے اور پہلے ماکا الف تکرار دور کرنے کے لئے ہا سے بدل دیا گیا۔

نون: کئی وجوہ پر آتا ہے (۱) اسم ہوتا ہے اور اس حالت میں وہ عورتوں کی ضمیر ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ“ (۲) حرف ہوتا ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں اول نون تاکید اور یہ خفیفہ ہوتا ہے اور ثقیلا یہی مثلاً یُسْجَنَنَّ وَلِيَكُونَنا اور لَنْسُفَعَا بِالنَّاصِيَةِ کہ ان مثالوں میں نون تاکید خفیفہ ہے اور سارے قرآن شریف میں صرف انہی دو مثالوں میں پایا جاتا ہے۔ میں کہتا ہوں ایک شاذ قراءت میں قرآن کے اندر نون تاکید خفیفہ کے آنے کی تیسری مثال بھی ملتی ہے جو یہ ہے قال تعالیٰ ”فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءَ وُجُوهَكُمْ“ اور چوتھی مثال حسن کی قرأت میں الْقِيَافِي جَهَنَّمَ پائی جاتی ہے۔ اس کو ابن جنی نے اپنی کتاب المحتسب میں ذکر کیا ہے اور دوسرا نون وقایہ ہے جو کسی ایسی یائے متکلم کے ساتھ ملحق ہوتا ہے جس کو کسی فعل نے نصب دیا ہو۔ مثلاً فَأَعْبُدْنِي لِيَحْزُنُنِي یا کوئی حرف اُس یائے متکلم کا ناصب ہو۔ تب بھی اُس پر نون وقایہ داخل ہوگا مثلاً قولہ تعالیٰ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ اور اُس یائے متکلم پر جو لَدُن کے آنے کے باعث مجرور ہوئی ہو نون وقایہ کا داخلہ ہوا کرتا ہے اور اسی طرح مِنْ اور عَنْ کے ساتھ مجرور ہونے والی یائے متکلم پر بھی۔ مجرور بہ لَدُن کی مثال قولہ تعالیٰ ”مِنْ لَدُنِّي عَذْرًا“ ہے اور مجرور یہ مِنْ وَعَنْ کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”مَا أَغْنَىٰ عَنِّي مَالِيهِ وَالْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي“

تنوین: ایک نون ہے جو تلفظ میں ثابت ہوتا ہے اور کتابت میں نہیں اس کے اقسام بہت سے ہیں۔ (۱) تنوین تمکین یہ معرب اسموں کو لاحق ہوا کرتی ہے مثلاً هَذِي وَرَحْمَةً اور وَالْإِنْسِي عَادِ أَخَاهُمْ هُوَذَا اور أَرْسَلْنَا نُوحًا (۲) تنوین تنکیر یہ اسماء افعال سے اس لئے لاحق ہوا کرتی ہے تاکہ اُن کے معرفہ اور نکرہ کے مابین فرق کر سکے مثلاً جس شخص نے اُب کو تنوین کے ساتھ قرأت کیا ہے اُس کے نزدیک جو تنوین اس لفظ میں لاحق ہوئی ہے وہ تنوین تنکیر ہے اسی طرح جس شخص نے هِيْهَات کو تنوین کے ساتھ پڑھا ہے اُس کے نزدیک اُس میں بھی تنوین تنکیر ہے۔ (۳) تنوین مقابلہ یہ تنوین جمع مونث سالم کے ساتھ ملتی ہے۔ مثلاً مُسْلِمَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ (۴) تنوین عوض یہ یا تو کسی حرف کے بدلہ میں آتی ہے مفاعیل (صیغہ جمع) معتل کے آخر میں جیسے ”وَالْفَجْرِ وَلَيَالٍ“ اور وَمِنْ فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ میں ہے یا کسی ایسے اسم کے معاوضہ میں آیا کرتی ہے جو کل اور بعض اور اُن کی مضاف الیہ ہو مثلاً قولہ تعالیٰ ”كُلُّ فِيْ فَلَكٍ يَسْبَحُونَ“۔ ”فَضَّلْنَا

بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ۔ "أَيَّامًا تَدْعُوا" یا مضاف الیہ جملہ کے عوض میں مثلاً وَأَنْتُمْ حَنِيدٌ تَنْظُرُونَ یعنی حین اِذَا بَلَغَتِ الرُّوحُ الْحُلُقُومَ (جس وقت کہ روح گلے میں آگئی) اور یا اِذَا کے بدلہ میں بھی آتی ہے جیسا کہ پہلے اِذَا کے بیان میں ہمارے شیخ اور اُن کے پیرو لوگوں کا اصول بیان ہو چکا ہے مثلاً وَأَنْتُمْ اِذَا لَمِنَقِ الْمُقَرَّبِينَ یعنی اِذَا غَلَبْتُمْ (جبکہ تم غالب آؤ گے) (۵) تنوین الفاصل جو قرآن کے سوا اور کتابوں یا کلاموں میں تنوین ترنم کہلاتی ہے اور حرف اطلاق کے بدل میں آتی ہے یہ تنوین اسم فعل اور حرف کے تینوں کلموں میں آیا کرتی ہے چنانچہ زختری اور دیگر لوگوں نے اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ قَوَارِيرًا (مثال اسم) وَاللَّيْلِ اِذَا يَسْرِ (مثال فعل) اور كَلَّا سَيَكْفُرُونَ (مثال حرف) کو پیش کیا ہے اور تینوں کو تنوین کے ساتھ پڑھا ہے۔

نعم: جواب کا حرف۔ خبر دہندہ کی تصدیق۔ طالب کے لئے وعدہ اور خبر دریافت کرنے والے کو واسطے اعلام (آگاہ بنانا) ہوا کرتا ہے اس کے عین کو جا کے ساتھ بدل دینا اُس کو کسرہ دینا اور حالت کسرہ میں نون کو عین کا متبع بنانا کئی لغتوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے۔

نعم: فعل ہے اور انشاء (بیان) مدح (تعریف) کے لئے آیا کرتا ہے۔ اس کی گودان نہیں آتی۔
ہ: ضمیر غائب کا اسم ہے۔ حالت جر اور حالت نصب دونوں میں استعمال ہوتا ہے مثلاً قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ اور غیبت غائب ہونے کا حرف ہے اور یہ ایٹا کے ساتھ لاحق ہوا کرتی ہے (مثلاً اِيَّاهُ) اور سکتہ (وقف) کے لئے آتی ہے۔ مثلاً مَا هِيَ. كِتَابِيَّة. حِسَابِيَّة. سُلْطَانِيَّة. مَالِيَّة. لَمْ يَتَسَنَّهُ اور اس کو جمع کی آیتوں کے آخر میں (جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا) بالوقف پڑھا گیا ہے۔

ہا: اسم فعل بمعنی خُذ (لے) وارد ہوتا ہے اس کی الف کا مد جائز ہے اور اس حالت میں وہ تشنیہ اور جمع کے صیغوں میں گردان بھی کیا جاتا ہے مثلاً هَاؤُمْ اَقْرَءُ وَكِتَابِيَّة اور مؤنث کا اسم ضمیر بھی ہوتا ہے جس طرح فَالْهَمْهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا اور حرف تنبیہ ہوتا ہے اور یہ اشم اشارہ پر داخل ہوا کرتا ہے مثلاً هَوْلًا. هَذَا اِنْ خَصْمَان. هَاهُنَا وَاُس رَفْع کی ضمیر پر آتا ہے جس کی اشارہ کے ساتھ خبر دی گئی ہو۔ جیسے هَا اَنْتُمْ اَوْلَاءُ اور نداء میں اِئِي کی صفت پر آیا کرتا ہے جس طرح يَا اَيُّهَا النَّاسُ میں ہے اور بنی اسد کی لغت میں اس ہا کا (جو اِئِي کی صفت پڑتا ہے) الف حذف کر دینا جائز ہے اور بلحاظ اتباع کے اس کے (ہے) کو ضمہ دینا بھی جائز ہے چنانچہ اس قاعدہ کے لحاظ سے "اَيُّهُ الثَّقَلَانِ" بحالت وصل کو ضمہ دے کر قراءت کیا گیا ہے۔

ہات: فعل امر ہے اس کی گردان نہیں آتی اور اسی وجہ سے بعض لوگوں نے اس کو اسم فعل کہا ہے۔

ہل: حرف استفہام ہے اس کے ساتھ تصور کو چھوڑ کر تصدیق کی طلب کی جاتی ہے یہ نہ کسی منفی پر داخل ہوتا ہے اور نہ کسی شرط پر اور نہ اِنْ مشدودہ پر داخل ہوا کرتا ہے اور نہ غالباً کسی ایسے اسم پر آتا ہے۔ جس کے بعد کوئی فعل ہو اور نہ کوئی عاطف (حرف عطف) اُس کے بعد آتا ہے۔ ابن سیدہ کا قول ہے کہ "ہل کے بعد حرف فعل مستقبل ہی آتا ہے مگر اُس کی تردید قولہ تعالیٰ "فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا" سے ہو جاتی ہے (کیوں کہ اس میں ہل کے ساتھ فعل ماضی آیا ہے) اور هَلْ قَدْ کے معنی میں آتا ہے۔ چنانچہ "هَلْ اَتَى عَلَى الْاِنْسَانِ" کی تفسیر اسی معنی کے ساتھ کی گئی ہے اور نفی کے معنی میں

بھی آیا کرتا ہے اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ“ ان کے علاوہ اور بھی کئی معنوں میں آتا ہے جن کا بیان استفہام کے ذکر میں کیا جائے گا۔

هَلَمْ کسی شے کی طرف بلانے کا کلمہ ہے اور اس کے بارے میں دو قول آئے ہیں۔ پہلا قول یہ ہے کہ اس کی اصل هَاوَلَمْ تھی اور اس کا ماخذ لَامَتْ الشَّيْءَ إِذَا أَصْلَحَتْهُ جبکہ تو نے اُس شے کو درست کیا ہو ہے الف حذف کر دیا گیا اور دو جدا گانہ کلموں کو باہم ترکیب دے دی گئی اور دوسری بات یہ کہی گئی ہے کہ اُس کی اصل هَلْ اَمْ تھی گویا کہ کسی سے کہا گیا هَلْ لَكَ فِىْ كَذَا (کیا تجھ کو فلاں بات کا شوق ہے) اُمہ یعنی پھر اُس کا ارادہ کر اور یہ دونوں کلمے باہم ترکیب دے دیئے گئے۔ حجاز کی لغت یہ ہے کہ اس کلمہ کو تثنیہ اور جمع کی حالتوں میں اپنی اسی اصلی حالت پر رہنے دیتے ہیں اور قرآن میں بھی اس قاعدہ پر وارد ہوا ہے مگر تمیم کی زبان میں اس کے ساتھ تثنیہ اور جمع کی علامتیں لاحق کرتے ہیں۔

هَنَا: مکان قریب (نزدیک کی جگہ) کے لئے اسم اشارہ ہے جیسے ”إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ“ اس پر لام اور کاف داخل ہو تو یہ مکان بعید کی طرف اشارہ کرنے کیلئے ہوتا ہے مثلاً هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ اور گاہے وسعت ظروف کے باعث اسی کے ساتھ زمانہ کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے جیسے کہ هُنَالِكَ تَبْلُوْا كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ: اور هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ کی مثالوں میں ہے۔

هَيْتَ: اسم فعل ہے بمعنی اَسْرِعْ وِ يَادِرْ یہ بات کتاب المحتسب میں کہی گئی ہے اور اس کے بارے میں کئی لغتیں ہیں جن میں سے کسی میں هَيْتَ ہا اور تا دونوں کو فتح دے کر بعض میں هَيْتَ کسرہ ہا اور فتح تا کے ساتھ کسی میں هَيْتَ فتح ہا اور کسرہ تا کے ساتھ اور بعض میں هَيْتَ فتح ہا اور ضمہ تا کے ساتھ اس کی قرأت کی گئی ہے اور هَيْتَ بروزن هَيْتَ بھی اس کو پڑھا گیا ہے اور یہ فعل ہے جس کے معنی ہی تَهَيَّأْتُ (میں آمادہ و تیار ہو گیا) اور اُسی کی قراءت هَيْتَ بھی ہے جو فعل ہے بمعنی اَصْلَحْتُ (میں نے درست کر لیا)۔

هَيْهَاتَ: اسم فعل ہے بمعنی بَعْدُ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی ”هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ“ زجاج اُس کے معنی میں کہتا ہے الْبَعْدُ لِمَا تُوعَدُونَ (جس چیز کا تم کو وعدہ دیا جاتا ہے اس کی دوری ہے) مگر کہا گیا ہے کہ زجاج کا یہ قول غلط ہے اور زجاج اسی غلطی میں مآ پر لام آنے کی وجہ سے مبتلا ہو گیا ورنہ اُس کی عبارت میں بَعْدُ الْأَمْرُ لِمَا تُوعَدُونَ اِیْ لَا جِلْبَہ تھی بوجہ اُس وعید کے جو تم کو سنائی جاتی تھی معاملہ دور جا پڑا) لیکن اس توجیہ (مطلب لگانے) سے بہتر یہ ہے کہ اس آیت میں لام تبیین فاعل کا انا جائے اور هَيْهَاتَ کے بارہ میں کئی لغتیں ہیں جن کے ساتھ وہ پڑھا گیا ہے یعنی فتح ضمہ اور زیر کے ساتھ پھر تینوں اعرابوں میں تنوین دے کر اور بغیر تنوین کے بھی اس کی قراءت کی گئی ہے۔

واو: عاملہ جر اور نصب دیتا ہے اور غیر عاملہ بھی ہوتا ہے واو جارہ قسم کا واو ہے۔ مثلاً وَاللّٰهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِيْنَ اور ناصبہ واو بمعنی مع ہے جو کہ ایک گروہ کی رائے میں مفعول معہ کو نصب دیتا ہے۔ جیسے فَاجْمَعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ“ اور قرآن میں اس کی کوئی دوسری مثال نہیں ہے۔ واو بمعنی مع اہل کوفہ کے نزدیک نفی یا طلب کا جواب واقع ہونے کی حالت میں فعل مضارع کو بھی نصب دیا کرتا ہے جیسے ”وَلَمَّا يَعْلَمِ اللّٰهُ الدّٰیْنِ جَاهِدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمِ الصّٰبِرِيْنَ“۔ ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفْرَ وَالْكَافِرِيْنَ“ اور کو فیوں ہی کے نزدیک واو الصرف بھی ہوتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ فعل کسی اور

اعراب کا مقتضی تھا مگر اُس کو اُس اعراب کی طرف سے پھیر کر نصب کی جانب مائل کر دیا مثلاً قولہ تعالیٰ "الْحَجَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ" نصب کی قراءت میں اور واو غیر عاملہ کی کئی قسمیں ہیں (۱) واو عطف میں یہ مطلق جمع (اکٹھا کرنے) کے لئے آتا ہے ایک شے کو اُس کی ساتھی چیز پر عطف کر دیتا ہے۔ جیسے فَاَنْجَيْنَاهُ وَاَصْحَابَ السَّفِينَةِ اور یہی واو عاطفہ ایک شے کو اُس سے سابق کی شے پر عطف کیا کرتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "ارْسَلْنَا نُوحًا وَاِبْرَاهِيمَ" میں ہے اور لاحق (جو سابق کے بعد ہو) اُس پر بھی عطف کرتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "يُوحِي اِلَيْكَ وَالِى الدِّينِ مِنْ قَبْلِكَ" واو عاطفہ تمام دیگر حروف سے یہ امتیاز رکھتا ہے کہ وہ اِمَّا کے ساتھ نفی کے بعد لانا فیہ کے ساتھ اور لَكِنْ کے ساتھ مقرر ہوا کرتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "اِمَّا شَاكِرًا وَاِمَّا كَفُورًا" یہاں اِمَّا کے ساتھ مقرر ہوا ہے "وَمَا اَمْوَالُكُمْ وَلَا اَوْلَادُكُمْ" اس میں ایک نفی کے بعد واقع ہوا ہے اور لا کے ساتھ مقرر ہوا ہے اور "وَلَكِنْ رَسُوْلَ اللّٰهِ" کہ اس میں اُس کا اقتران لکن کے ساتھ ہوا ہے۔ اس کے ماسواہ اکائیوں (ایک سے نو تک) کو دہائیوں (بیس سے نوے تک) پر اور عام کو خاص پر اور اس کے برعکس بھی عطف کیا کرتا ہے جس کی مثالیں یہ ہیں وَمَلَايِكَتِهٖ وَرُسُلِهٖ وَجِبْرِيلُ وَمِيكَالُ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ وَلِلْمُؤْمِنَاتِ اور ایک شے کو اُس ہم معنی (مرادف) پر بھی عطف کرتا ہے مثلاً صَلَوَاتٍ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةً اِنَّمَا اَشْكُو بَثِّي وَخُزْنِي اور مجرور علی الجوار کو عطف کیا کرتا ہے جیسے "رُؤُوسِكُمْ وَاَرْجُلِكُمْ" (کہ اس میں ارجل کو جردیئے جانے کی وجہ اُس کا روس مجرور کے قریب واقع ہوتا ہے) اور کہا گیا ہے کہ واو عاطفہ او کے معنی میں بھی آتا ہے چنانچہ مالک نے قولہ تعالیٰ "اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِيْنَ" کو اُسی پر محمول کیا ہے اور یہ واو عاطفہ تعلیل کے واسطے بھی آتا ہے جس کے متعلق خازن نجی نے افعال منصوبہ پر داخل ہونے والی واو کو واو تعلیل خیال کیا ہے۔ (۲) واو استناف (آغاز کلام) جیسے "ثُمَّ قَضٰى اَجَلًا وَاَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهٗ لَنْبِيْنَ لَكُمْ وَلَقَدْ فِي الْاَرْحَامِ - وَاتَّقُوا اللّٰهَ وَيَعْلَمَكُمُ اللّٰهُ مَنْ يُضِلِلِ اللّٰهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ رَفْحَ كَعِصَاهُ لَنْبِيْنَ لَكُمْ وَلَقَدْ فِي الْاَرْحَامِ" عطف ہوتا تو نَقِيرُ اور اجل کو نصب دیا جاتا اور اُس کا مابعد مجزوم ہوتا۔ (۳) واو حال جو کہ جملہ اسمیہ پر داخل ہوتا ہے جیسے وَلَنْحُنَّ نُسْبَحُ بِحَمْدِكَ يَغْشٰى طَائِفَةٌ مِنْكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ اَهَمَّتْهُمْ اَنْفُسُهُمْ لَنْبِيْنَ اَكَلَهُ الذَّنْبُ وَلَنْحُنَّ عَصَبَةٌ اور زخشری نے کہا ہے کہ واو حالیہ اُس جملہ پر داخل ہوتا ہے جو کہ صفت واقع ہوا ہو اور اُس کے اُس جملہ پر داخل ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ موصوف کے لئے ثبوت صفت کی تاکید اور صفت کو موصوف سے ملصق (چسپاں) کرتا ہے اور یہ واو حالیہ جملہ موصوف پر اُسی طرح داخل ہوتا ہے جس طرح جملہ حالیہ پر آتا ہے اور اُس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَيَقُولُوْنَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ" (۴) واو ثمانیہ اس کو ایک جماعت نے مثل خری ابن خالویہ اور ثعلبی وغیرہ نے ذکر کیا اور کہا ہے کہ اہل عرب شمار کرتے وقت سات (سبعة) کے بعد واو کو داخل کیا کرتے ہیں اور اس سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے کہ سبعة عدد تام (کامل) ہے اور اُس کے بعد جو عدد آیا ہے وہ متانف از سر نو شروع ہونے والا ہے چنانچہ اُن لوگوں نے واو ثمانیہ کی مثال قولہ تعالیٰ "سَيَقُولُوْنَ ثَلَاثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ" الی قولہ "سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ" اور قولہ تعالیٰ "التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ" الی قولہ تعالیٰ "وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ" قرار دی ہے کیونکہ ان میں آخری جملہ آٹھواں وصف ہے اور اسی طرح قولہ تعالیٰ "مُسْلِمَاتٍ اِلٰى وَاَبْكَارًا" میں بھی آخری جملہ کا واو ثمانیہ ہے۔ مگر واو ثمانیہ کا عدم ثبوت صواب (درست)

ہے) اور ان سب مثالوں میں واو عاطفہ ہی ماننا ٹھیک ہے۔ (۵) واو زائدہ اس کی صرف ایک مثال قولہ تعالیٰ "وَتَلَّهَ
لِلْجَبِينِ. وَنَادَيْنَاهُ" سے پیش کی گئی ہے کہ اس میں نَادَيْنَاهُ کا واو زائدہ ہے۔ (۶) اسم یا فعل میں ضمیر مذکر کا واو۔ مثلاً
الْمُؤْمِنُونَ. وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ. قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا (۷) جمع مذکر کی علامت کا واو۔ طی کی لغت میں
اور اس کی مثال ہے وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا ثُمَّ عَمُوا وَصَمُوا كَثِيرٌ مِنْهُمْ (۸) وہ واو جو ہمزہ استفہام مضموم
ما قبل سے بدل کر آیا ہو اس کی مثال ہے خلیل کی قراءت "وَالْيَه النَّشُورُ. وَأَمْتُمْ قَالَ فِرْعَوْنُ وَأَمْتُمْ بِهِ (اس کی اصل
أَمْتُمْ تھی)

وَي كَان: کسائی کا قول ہے کہ یہ تدم (نادم ہونے) اور تعجب کا کلمہ ہے۔ اس کی اصل وَيْلَكَ جس میں کاف ضمیر
محذوف ہے اخفش کا بیان ہے کہ وی اسم فعل بمعنى اعجب ہے اور کاف حرف خطاب اور اَن لام کے مضموم کئے جانے کی بنیاد پر آیا
ہے اُس کے معنی ہیں اَعْجَبُ لَانَّ اللّٰهَ (کہ میں تعجب کرتا ہوں اس لئے کہ اللہ نے) اور خلیل کا قول ہے کہ وی تھا اور
كَانَ ایک مستعمل کلمہ تحقیق کے لئے ہے نہ کہ تشبیہ کے واسطے اور ابن الانباری کا قول ہے "وَي كَانَهُ" تین وجوہ کا احتمال رکھتا
ہے (۱) یہ کہ وَيْکَ ایک حرف اور اَنّہ دوسرا حرف ہو اور اس کے معنی ہوں اَلَمْ تَرَوْا (کیا تم نے نہیں دیکھا)۔ (۲) یہ کہ
اَن کی اصلیت پہلی مذکورہ بالا وجہ کے مطابق ہی ہو مگر اُس کے معنی ہوں وَيْلَكَ (خرابی ہو تیری) اور اس وجہ سے یہ ہے کہ
وَي کلمہ تعجب ہو اور كَانَهُ جداگانہ کلمہ ہو جن کی کثرت استعمال کے باعث تلطی سے اُسی طرح باہم ملا دیا گیا ہے جس طرح
کہ يَنْبُؤْم کو وصل کر دیا گیا۔

وَيْلُ: اصمعی کہتا ہے۔ ویل تقبیح (برائتانا) ہے خداوند کریم فرماتا ہے "وَلَكُمْ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ" اور کبھی یہ کلمہ
حسرت کہنے اور گھبراہٹ ظاہر کرنے کے موقع پر بھی رکھ دیا جاتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "يَا وَيْلَتَنَا يَا وَيْلَتَنَا اَعْجَزْتُ" الحربی
نے اپنی کتاب فوائد میں اسماعیل کے طریق پر بواسطہ ابن عباس ہشام بن عروہ کی یہ حدیث روایت کی ہے اور ہشام اپنے
باپ عروہ سے اور وہ ام المؤمنین عائشہ سے راوی ہے کہ بی بی صاحبہؓ نے فرمایا۔ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
"وَيْحَك" تو میں نے اس بات کو برا مانا میری طرف دیکھ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ((حَكْ يَحْكُ)) بی بی
صاحبہ کا لقب) تم نہیں جانتے ہو کہ وَيْحَك اور وَيْسَك رحمت کے کلمے ہیں۔ ان سے ڈرنے اور برنامانے کی کوئی وجہ
نہیں۔ مگر البتہ وَيْلُ سے ضرور ڈرنا چاہئے۔

يَا: ندائے بعید کا حرف ہے (دور کے آدمی کو پکارنے کے واسطے) وہ ندا حقیقتاً ہو یا حکماً اور حروف ندا میں سے کثرت
استعمال اسی حرف کے حصہ میں پڑی ہے لہذا حذف کرنے کے وقت اس کے سوا کوئی اور حرف ندا مقدر نہیں کیا جاتا مثلاً رَبِّ
اغْفِرْ لِيْ اور يُوسُفُ اَعْرِضْ اور اسم اللہ تعالیٰ اور اِيْهٰہا کی ندا صرف اسی یا کے ساتھ کی جاتی ہے زمخشری کہتا ہے یہ تاکید کا
فائدہ دیتا ہے۔ یعنی اس بات کو واضح کرتا ہے کہ جو خطاب اس کے بعد آیا ہے وہ نہایت قابل لحاظ ہے اور اُس کا درود تشبیہ
کے واسطے بھی ہوا کرتا ہے اسی حالت میں یہ فعل اور حرف پر بھی داخل ہوتا ہے مثلاً لَا يَسْجُدُوْا بِاٰكِيْتِ قَوْمِيْ يَعْلَمُوْنَ.

تنبیہ: جو حروف قرآن میں واقع ہیں اب میں مفید اور مختصر طریقہ پر اُن کی شرح بیان کر چکا۔ میرے اس بیان سے
ان کا مقصود حاصل ہو سکتا ہے زیادہ بسط (تفصیل) سے اس واسطے پر ہیز کیا کہ اُس کا موقع فن عربیت (زبان دانی) اور علم نحو

کی کتابیں ہیں اور اس کتاب کی تمام انواع میں محض قواعد اور اصول کے بیان کر دینے سے غرض رکھی گئی ہے نہ یہ کہ جملہ فروع اور جزئیات کی تفصیل مد نظر ہو جس میں بے حد طوالت ہو جاتی ہے۔

اکتالیسویں نوع

اعراب قرآن

علماء کی ایک جماعت نے اس عنوان پر مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں۔ مثلاً مکی اس کی کتاب خاص کر مشکلات قرآن پر لکھی گئی ہے الحوتی اس کی کتاب بہ نسبت دیگر تصانیف کے اپنے موضوع کے بارہ میں بہت واضح ہے۔ ابوالقاء الطبری اس کی تالیف نے شہرت خوب پائی السمین کی کتاب آپ اپنی مثل ہے اور اس بارے میں سب تصنیفوں سے بڑھی ہوئی مگر اس میں فضول بھرتی اور طوالت سے کام لیا گیا ہے۔ لیکن سفامتی نے اسے خلاصہ کر کے زوائد سے پاک بنا دیا ہے اور ابی حیان کی تفسیر بھی اعراب قرآن کے بیان سے پر ہے۔

اس نوع کا فائدہ معنی کی شناخت ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اعراب ہی معانی کو تمیز دیتا اور کلام کرنے والوں کے اغراض سے آگاہ بناتا ہے۔ ابو عبید نے اپنی کتاب فضائل میں عمر بن الخطابؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا تم لوگ جس طرح قرآن کو سیکھتے ہو۔ اسی طرح لحن، فرائض اور سنن کو بھی سیکھو (لحن لب ولہجہ اور صحت تلفظ) اور یحییٰ بن عتیق سے روایت کی ہے اس نے کہا میں نے حسنؓ سے کہا ابا سعید کیا ایک شخص عربی زبان دانی کی تعلیم اس لئے حاصل کرتا ہے کہ اس کے ذریعے سے اپنا لب ولہجہ خوشنما بنائے اور قراءت قرآن کو درست کر سکے۔ حسنؓ نے جواب دیا ”یا ابن اخی۔ تم اس کو ضرور سیکھو کیونکہ ایک شخص کسی آیت کو پڑھتا ہو اس کی وجہ کے نہ معلوم ہونے سے عاجز رہ جاتا اور اس کے بارے میں (غلط پڑھ جانے کے باعث) ہلاکت میں مبتلا ہوتا ہے۔“

جو شخص کتاب اللہ کا مطالعہ کرتا اور اس کے اسرار کو معلوم کرنا چاہتا ہے اس پر لازم ہے کہ وہ ہر لفظ کے صیغہ اور اس کے محل پر بھی غور کرے یعنی دیکھے کہ مبتدا ہے یا خبر فاعل ہے یا مفعول اور مبادی کلام (کلام کے ابتدائی حصوں) میں سے ہے۔ (یا کسی سابقہ کلام کا) جواب اور اسی طرح کی دوسری باتوں کو معلوم کرنے کی سعی کرے اور ایسے شخصوں پر چند امور کی رعایت واجب ہے جو حسب ذیل ہے۔

اول: اس پر پہلا فرض ہے کہ اعراب سے پہلے جس کلمہ کو وہ مفرد یا مذکر قرار دے کر اعراب دینی کا ارادہ کرتا ہے اس کے معنی سمجھ لئے کیونکہ اعراب معنی کی شاخ ہے اور اسی واسطے سورتوں کے فواتح (شروع کے الفاظ) کو اعراب نہیں کیوں کہ ان کے معنی معلوم نہیں ہو سکتے اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ وہ ایسے تشابہ الفاظ ہیں جن کے معانی صرف خداوند کریم ہی جانتا ہے۔ علماء نے کہا ہے قولہ تعالیٰ ”وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُؤَدُّ كَلَامًا“ کو نصب دینے کی وجہ بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ نصب اس لفظ کی مراد پر موقوف ہے۔ لہذا اگر کلامہ میت کا اسم ہو تو وہ حال واقع ہوا ہے اور یؤدُّ کلام کی خبر ہے یا

صفت اور کان نامہ ہے یا کان ناقصہ ہے اور کلالۃ اس کی خبر ہے اور یا یہ ہو کہ کلالۃ میت کا اسم نہ ہو بلکہ ورثہ (وارث لوگوں) کا اسم قرار پائے تو اس حالت میں وہ کسی مضاف کی تقدیر پر ورثہ کا اسم ہوگا یعنی ذاکلالۃ (اس کی اصل عبارت رہی ہوگی ذامضاف مقدر کر کے مضاف الیہ کو منصوب بنزع خافض کر دیا) اور یہ بھی جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے حال یا خبر واقع ہوگا۔ اور یا لفظ کلالۃ قرابت کا اسم ہوگا تو اس حالت میں وہ فعل یُورث کے سبب سے مفعول واقع ہوتا ہے اور قولہ تعالیٰ "سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي" میں اگر المثنیٰ سے قرآن مراد ہے تو من تبعیض کے لئے ہے اور اس سے سورۃ الفاتحہ مقصود ہو تو من بیان جنس کے واسطے آیا ہے قولہ تعالیٰ "إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاتُ" میں تقاة اگر بمعنی اتقا ہو تو وہ مصدر ہے یا بمعنی متقی کے ہو یعنی وہ امر جس سے دور رہنا واجب ہوتا ہے۔ تو اس حالت میں مفعول بہ ہوگا اور یا رومات کی طرح صیغہ جمع ہے۔ اور اس صورت میں وہ حال واقع ہوتا ہے قولہ تعالیٰ "غُثَاءٌ أَحْوَىٰ" میں أَحْوَىٰ سے اگر خشکی اور بےس کے باعث سیاہ ہوگئی ہوئی چیز مراد ہے تو یہ غُثَاء کی صفت واقع ہے یا سبزی کی شدت سے سیاہ (مائل بسیاہی) ہو جانا مراد ہے تو الْمَرُوعی کا حال پڑا ہے ابن ہشام کہتا ہے۔ بہت سے ایسے معربین (اعراب دینے والی یا علم اعراب کے عالم) کے قدموں کو سخت لغزش ہو گئی ہے جنہوں نے اعراب دینی میں محض ظاہر لفظ کی رعایت کی اور معنی کے موجب کا خیال نہیں کیا اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "أَصْلَوْتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَتْرُكَ مَا يَعْدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ" کہ اس آیت کے الفاظ سے بظاہر ذہن کا انتقال پہلے اسی جانب ہوتا ہے کہ أَنْ نَفْعَلَ کا عطف أَنْ تَتْرُكَ ہی پر ہے حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ انہوں (شعبیہ) نے ان لوگوں کو ہرگز یہ ہدایت نہیں کی تھی کہ وہ لوگ اپنے اموال میں جو ان کی مرضی آئے کریں بلکہ وہ تو صرف ما پر عطف ہے جس کے لحاظ سے وہ ترک کا معمول ہے اور کلام کے معنی أَنْ تَتْرُكَ أَنْ نَفْعَلَ ہیں یعنی کیا ہم اس بات کو ترک کر دیں کہ اپنے مال کو جس طرح دل چاہے صرف کریں اور مذکورہ بالا وہم پیدا ہونے کا موجب یہ ہے کہ اعراب دینی والا شخص بظاہر أَنْ اور فعل کو دو مرتبہ مذکور دیکھتا اور ان کے مابین حرف عطف بھی پاتا ہے لہذا وہ غلطی میں پڑ جاتا ہے۔

دوم: یہ کہ اس بات کی رعایت کرے جس کو صنعت چاہتی ہے کیونکہ بسا اوقات معرب کسی صحیح وجہ کو ملحوظ رکھنے کے ساتھ صنعت کی محنت پر غور نہیں کیا کرتا اور اس طرح وہ غلطی کر جاتا ہے اس طرح کی مثالوں میں سے قولہ تعالیٰ "وَلْتَسْمُودَ فَمَا أَبْقَىٰ" ہے کہ بعض لوگوں نے ثمود کو مقدم بتایا ہے اور یہ بات اس لئے ناممکن ہے کہ مٹا فیہ صدر کلام کے لئے مخصوص ہے۔ اس واسطے اس کا مابعد اس کے ماقبل میں کوئی عمل نہیں کرتا بلکہ یہاں ثمود کے منصوب ہونے کی وجہ اس کا عادی پر معطوف ہونا یا اھلک فعل کی تقدیر ہے۔ یعنی اصل میں اھلک ثمود ہونا چاہئے مگر فعل مقدر کر دیا گیا جس کی وجہ قرینہ کا پایا جانا ہے اور قولہ تعالیٰ "لَا غَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ" اور "لَا تَتْرِبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ" کے بارے میں کسی شخص نے یہ کہا ہے کہ یہاں پر ظرف (جار مجرور) لا کے اسم سے متعلق ہے اور یہ قول باطل ہے بدین وجہ کہ اس کے صحیح ماننے کی صورت میں لا کا اسم بہت طویل ہو جائے گا اور پھر اس کو نصب اور تنوین دینا واجب آئے گا بلکہ ظرف کا تعلق اس مقام پر صرف ایک محذوف کے ساتھ ہے جو فی کا قول ہے کہ قولہ تعالیٰ "فَنَظِرَ بِمَ يَرْجِعُ الْمُؤَسِّلُونَ" میں ظرف با (جارہ) ناظرۃ کے ساتھ متعلق ہے بدین سبب باطل ہے کہ استفہام کا حق کلام کے صدر میں آتا ہے اور اسی واسطے یہاں بائے جارہ کا تعلق

اُس کے مابعد سے ہوگا اور یونہی کسی دوسرے شخص کا قول آیت کریمہ ”مَلْعُونَيْنِ اَيْنَمَا تَقِفُوا“ کے بارے میں کہ مَلْعُونَيْنِ تَقِفُوا يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ كَفَرُوا کے معمول سے حال واقع ہے بدیں سبب باطل ہوگا کہ حال کے عامل کے لئے صدر میں آنا شرط ہے اور یہاں ملعونین باعتبار ذم (ذمت ہونے) کے منصوب ہے۔

سوم: یہ کہ وہ اعراب عربی زبان میں مستعمل ہوتا کہ ایسے اصول کی طرف نہ جا پڑے جس کا ثبوت زبان لغت سے نہیں ملتا۔ مثلاً ابی عبیدہ کا قول آیت کریمہ ”كَمَا اَخْرَجَكَ رَبُّكَ“ کے بارہ میں کہ کما میں کاف قسم کے معنی میں آیا ہے۔ اس بات کو مکی نے بیان کیا اور پھر سکوت کر کے رہ گیا (یعنی اس کی کوئی تردید وغیرہ نہیں کی) اسی واسطے ابن الشری نے مکی کو نہایت آڑے ہاتھوں لیا ہے اور اُس کے سکوت کو بے محل سمجھا ہے۔ ابی عبیدہ کے قول کا بطلان اس بات سے ہوتا ہے کہ کاف واو قسم کے معنی میں آیا ہی نہیں ہے واطلاق ما الموصلة على الله اور بطل الموصول بالظاهر وهو فاعل اخرجك وباب ذلك الشعر (اور ما موصولہ کا اللہ تعالیٰ پر اطلاق کر کے موصول کو اسم ظاہر سے جو کہ اخرجك فاعل ہے۔ ربط دینا یہ طریقہ نظم (شعر) میں مستعمل ہے) اور اس آیت کے بارہ میں سب سے بہتر قریب بصواب بات یہ کہی گئی ہے کہ کما جار مجرور مل کر ایک مبتدا محذوف کی خبر ہے اور وہ مبتدا یہ ہے بذہ الحال فی تيفلك للغزاة على ما رايت في كراهم لها كحال اخرجك للحرب في كراهم لهم یعنی اے رسول یہ جو تم مجاہدین کو (مساوی حصص کے ساتھ) تقسیم اموال غنیمت میں ناخوش ہوتے دیکھتے ہو اُن کی یہ ناخوشی بالکل ویسی ہی ہے جیسی ناخوشی اُس وقت تھی جبکہ تم اُن کو جنگ کے لئے اُن کے گھروں سے باہر لائے تھے اور وہ اس کو ناپسند کرتے تھے۔ یا جس طرح کہ ابن مہران نے قولہ تعالیٰ ”اِنَّ الْبَقْرَ تَشَابَهَتْ“ حرف تاء کی تشدید کے ساتھ قراء کرنے کی صورت میں کہا ہے کہ یہ ایسی ت ہے جو فعل ماضی کے اول میں زائد آیا کرتی ہے۔ مگر اس قاعدہ کی کوئی اصلیت نہیں بلکہ اصل قراءت ”اِنَّ الْبَقْرَةَ تَشَابَهَتْ“ ہے تاء وحدت کے ساتھ اور پھر یہ تاء وحدت تَشَابَهَتْ کی تاء میں ادغام کر دی گئی اور اس طرح یہ ادغام دو کلموں کے دو بجنس حروف میں ہوا۔

چہارم: معرب کو دور از کار باتوں اور کمزور وجہوں اور شاذ لغتوں سے دور رہنا لازم ہے اور اُسے چاہئے کہ جہاں تک ہو سکے اعراب کا اخراج قریب کی قوی اور فصیح وجہ کے ساتھ کرے مگر جبکہ اس اعراب میں دور کی وجہ کے سوا کوئی اور بات ظاہر ہی نہ ہو تو معرب کو معذور مانا جائے گا اور اگر تمام وجہوں کو اس ارادہ سے ظاہر کر دیا کہ اعراب اور نکشیر کا فائدہ حاصل ہو تو یہ بات دشوار اور سخت ہے اور یا محتمل وجہ کے بیان کرنے اور طالب العلم کو سمجھانے کے خیال سے ایسا کیا تو یہ بات اچھی ہے مگر غیر قرآن کے الفاظ میں ورنہ تنزیل (قرآن) کو بجز اُس وجہ کے جس کا ارادہ ظن غالب کے لحاظ سے پایا جائے کسی دوسری وجہ پر روایت کرنا جائز ہی نہیں ہاں اگر کسی خاص وجہ کا غالب گمان نہ ہو تو پھر اُس کو چاہئے کہ بغیر کسی بے جا تکلف اور بناوٹ کے تمام احتمالی وجوہ کی روایت کر جائے چنانچہ اسی وجہ سے جس شخص نے قولہ تعالیٰ ”وَقِيلَ لِه“ (جریا نصب کے ساتھ) کے بارہ میں یہ کہا ہے کہ اس کا عطف ساعت کے لفظ یا اُس کے محل پر (بدیں وجہ کہ ان دونوں کے مابین بہت دوری ہے) ہوا ہے وہ برسر غلط ٹھہرایا گیا اور درست یہ ہے کہ وہ وَقِيلَ لِه بالجزم ہے اور بالنصب قال فعل مقدر کا

مفعول مطلق اور جس شخص نے قولہ تعالیٰ "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ" کے بارے میں کہا ہے کہ اس کی خبر قولہ تعالیٰ "أُولَئِكَ نُنَادِيكَ مِنْ مَكَّانٍ بَعِيدٍ" سے وہ کسی میں بتاتا ہے اور درست یہ ہے کہ اس کی خبر محذوف ہے یا جس نے قولہ تعالیٰ "وَلَا تَنْفِرْ فِي دُيُوكَ" کے بارے میں کہا ہے کہ اس کا جواب "إِنَّ ذَلِكَ لَحَقٌّ" ہے وہ بھی خطا کرتا ہے ورنہ صحیح اور درست یہ ہے کہ اس کا جواب محذوف ہے یعنی "مَا أَلَمَرَ لِمَا زَعَمُوا وَإِنَّهُ لَمُفْعَزٌ أَوَانِكَ لَمِنْ الْمُرْسَلِينَ" ان میں سے کوئی ایک اس کا جواب ہے ایسے ہی جس شخص نے قولہ تعالیٰ "فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ فِي جَنَاحٍ" اور علیہ پراغراء قرار دے کر وقف کیا ہے وہ بھی غلطی کرتا ہے اس واسطے کہ غائب کی اغراء ضعیف ہے بخلاف اس کے کہ قولہ تعالیٰ "عَلَيْكُمْ أَنْ لَا تُشْرِكُوا" کے بارے میں ایسا کہا جائے کیونکہ وہاں یہ بات اچھی ہوگی جس کی وجہ مخاطب کی اغراء کا فصیح ہونا ہے قولہ تعالیٰ "لِيَذْهَبَ عَنْكُمُ الرِّجْسُ أَهْلَ الْبَيْتِ" کے بارے میں یہ کہنا ٹھیک نہیں کہ اس میں اہل کو اختصاص کے لحاظ سے نصب آیا ہے کیونکہ ضمیر مخاطب کے بعد اختصاص کا آنا ضعیف امر ہے اور اس مقام پر درست یہ ہے کہ اہل منادی مضاف ہے۔ قولہ تعالیٰ "تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ" کو رفع کے ساتھ پڑھ کر جس نے کہا ہے کہ اس کی اصل أَحَسَّنُوا تھی پھر وہ اس لئے حذف کر دیا گیا کہ اُس کے بدلہ میں ضمہ کو کافی قرار دیا گیا اور اشعار میں یہ بات درست ہے وہ بھی غلط کہتا ہے اور درست یہ ہے کہ أَحَسَّنَ کا رفع ایک مبتدا کی تقدیر پر ہے یعنی دراصل هُوَ أَحْسَنُ تھا قولہ تعالیٰ "وَإِنْ تَصَبَّرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ" ضمہ را کے ساتھ جس کو تشدید بھی ہے اس کی بابت جس شخص نے کہا ہے کہ یہ "إِنَّكَ أَنْ يَصْرَعَ اخوك تصرع" کے باب سے ہے کیونکہ ایسا اعراب شعر ہی میں آتا ہے تو یہ بھی غلطی ہے اور درست یہ ہے کہ يَضُرُّكُمْ میں ضمہ اتباع کا ہے (یعنی کُم کی پیروی میں اُسے ضمہ دیا گیا) ورنہ وہ دراصل مجزوم ہے یا جس شخص نے قولہ تعالیٰ "وَأَرْجُلُكُمْ" کو مجرور علی الجوار بتایا ہے وہ بھی خطا کرتا ہے یوں کہ جر جوار بذاتہ ایک ضعیف اور شاذ امر ہے۔ چنانچہ بہت تھوڑے الفاظ ایسے وارد ہوئے ہیں جن کو جر علی الجوار ہے اور درست یہ ہے کہ أَرْجُلُكُمْ کا عطف بِوُجُوهِكُمْ پر ہے اور اس کا مدعا موزوں پر مسح کرنا ہے ابن ہشام کہتا ہے کبھی وضع (کلمہ) کا اخراج بجز کسی مرجوع (کمزور) وجہ کے ممکن نہیں ہوتا۔ ایسی حالت میں اُس کے اس طرح اخراج کرنے والے پر کوئی خرابی نہیں ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "نُسْجِي الْمُؤْمِنِينَ" کی قراءت پر اس کے بارے میں مختلف قول آئے ہیں (۱) یہ فعل ماضی ہے مگر اُس کے آخری حرف کا ساکن کیا جانا اور مفعول بہ کے ہوتے ہوئے مصدر کی ضمیر کا فاعل کے قائم مقام ہونا اس قول کو کمزور ٹھہراتا ہے۔ (۲) کہ یہ فعل مضارع ہے اس کی اصل نسجی دوسرے حرف کو سکون کے ساتھ تھی اور اس قول کو یوں کمزور قرار دیا گیا ہے کہ نون کا ادغام جیم میں نہیں ہوتا اور (۳) یہ کہا گیا ہے کہ اس کی اصل نسجی تھی دوسرا حرف مفتوح اور تیسرا مشدود تھا پھر دوسرا نون حذف کر دیا گیا اور اس قول کی کمزوری یوں عیاں ہوتی ہے کہ ایک حرف مجالس کا حذف ہونا فقط حرف تا میں جائز ہے نہ کہ کسی اور حرف میں بھی۔

پنجم: یہ کہ اعراب دینے والا شخص تمام ان ظاہر و جوہ کا استیفاء کر لے جن کا احتمال لفظ سے ہو سکتا ہے چنانچہ وہ مثلاً "سَبَّحَ اسْمُ رَبِّكَ الْأَعْلَى" کے بارے میں کہے کہ اس میں اعلیٰ کا رب اور اسم دونوں کی صفت ہونا جائز ہے اور

۱۔ الزام مقدر کا امر معمول جو جو تہذیب کی طرح مدبر ہوا کرتا ہے جیسے اناک اناک یعنی الزام اناک تہذیب کی ہر ایک قسم "اصطلاحات کشف"

قوله تعالى "هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ" میں اَلَّذِينَ کا (تابع) اور مقطوع علی النصب دونوں قرار دینا جائز ہے اور اس کو منصوب ٹھہرانے کے واسطے اعنی یا امدح فعل کا اضاہر ماننا چاہئے۔ پھر اس کے علاوہ ہو کو مضمہ ٹھہرا کر اَلَّذِينَ کو رفع بھی دے سکتے ہیں۔

ششم: یہ کہ ابواب کے لحاظ سے مختلف شرطوں کا بھی خیال رکھے ورنہ ان کا لحاظ نہ کرنے کی حالت کے جواب اور شرائط میں اختلاط (گڈمڈ ہو جائے گا چنانچہ اسی وجہ سے زحشری نے قوله تعالى "مَلِكِ النَّاسِ . اِلٰهِ النَّاسِ" کے بارہ میں غلطی کی ہے کہ اُن کو عطف بیان قرار دیا ہے اور درست یہ ہے کہ دونوں جملے صفت میں جس کی علت یہ ہے کہ صفت میں مشتق ہونا اور عطف بیان میں جامد ہونا شرط ہے یا ایسے ہی زحشری نے قوله تعالى "اِنَّ ذٰلِكَ لَحَقُّ تَخَاصُّمِ اَهْلِ النَّارِ" میں یہ غلطی کی ہے کہ اُس نے تَخَاصُّم کو اشارہ کی صفت قرار دے کر نصب دیا ہے اور اس کے غلط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اسم اشارہ کی صفت ایسے لفظ کے ساتھ کی جاتی ہے جس پر الف لام جنسیت کا داخل ہو اور درست یہ ہے کہ یہاں پر تخاصم بدل واقع ہوا ہے اور قوله تعالى فَاَسْتَبَقُوا الصِّرَاطَ اور سَنُعِيْدُهَا سِيْرَتَهَا الْاُولٰٓئِ دونوں میں منصوب کو ظرف قرار دینا غلطی ہے کیونکہ ظرف مکان کی شرط ابہام ہے اور درست یہ ہے کہ اس کا نصب بخيال وسعت ظروف حرف جر کو ساقط کر دینے کے باعث آیا ہے اور دونوں مثالوں میں حرف جر الی تھا پھر قوله تعالى "مَا قُلْتُ لَهُمْ اِلَّا مَا اَمَرْتَنِيْ بِهٖ اَنِ اعْبُدُوْا اللّٰهَ" میں اُن کو مصدر یہ قرار دینا اور اُس کو مع اُس کے صلہ کے عطف بیان علی الہاء (ہ جو کہ یہ پر ضمیر ہے عطف بیان پڑنا) کہنا اس واسطے درست نہیں ہو سکتا کہ جس طرح ضمیر کی صفت نہیں آتی اُسی طرح اُس کا عطف یہاں بھی واقع نہیں ہوتا اور یہ امر ششم ہے جس کو ابن ہشام نے اپنی کتاب مغنی میں شمار کیا ہے اور پھر یہ احتمال بھی ہوتا ہے کہ اس کا دخول امر دوم میں ہو۔

ہفتم: یہ کہ ہر ایک ترکیب (عبارت) میں اس کی ہمشکل ترکیب کا خیال رکھے ورنہ بسا اوقات اعراب دینے والا کسی کلام کو ایک ترکیب پر بیان کرے گا اور دوسری جگہ اُسی کلام کی نظیر میں کوئی دوسرا استعمال بطور شاہد کے اُس کے خلاف پایا جائے گا چنانچہ قوله تعالى "وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ" کو زحشری نے "فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى" پر معطوف بنانے میں ایسی ہی غلطی کی ہے اُس کو لازم تھا کہ اُس کا عطف "يُخْرِجُ الْحَيِّ مِنَ الْمَيِّتِ" پر کرتا اور اُس نے یہ غلطی اس خیال سے کی کہ اسم کا عطف اسم ہی پر ہونا بہتر ہے۔ (یعنی مخرج اسم ہے اور اُس کا عطف فالق اسم پر کیا گیا) مگر دوسری جگہ "يُخْرِجُ الْحَيِّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ" دونوں جملوں میں فعل کا آنا مذکورہ بالا ترکیب کے خلاف دلالت کر رہا ہے اور اسی باعث سے وہ شخص کبھی بتلائے خطا بتایا گیا ہے جس نے قوله تعالى "ذٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيْهِ" میں ریب پر وقف کیا اور فیہ کو ہڈی کی خبر قرار دیا ہے کیونکہ سورۃ السجدہ میں قوله تعالى "تَنْزِيْلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيْهِ مِنْ رَّبِّ الْعٰلَمِيْنَ" اُس کے دعویٰ کی مخالفت کر رہا ہے۔ یا جس شخص نے قوله تعالى "وَلِمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ اِنَّ ذٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْاُمُوْر" کے بارہ میں یہ کہا ہے کہ اس میں ربط دینے والا امر (رابط) اشارہ ہے اور صابر (صبر کرنے والا) اور غافر (بخش دینے والا) دونوں مبالغہ کے طور پر ہمت کے کام کرنے والوں میں سے گردانے گئے ہیں۔ اُس کا یہ قول بھی غلط ہے اور

درست یہ ہے کہ اشارہ صبر اور غفران ہی کی طرف ہے جس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ ”فَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ“ کیونکہ یہاں خداوند کریم و اُنکُم نہیں فرمایا اور نہ صابر اور غافر کی طرف اشارہ ہونے کی صورت میں اُنکُم کا ورود ضروری تھا۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ“ کے بارہ میں یہ بات کہنا ٹھیک نہیں کہ غافل مجرور۔ بوجہ خبر ہونے کے اس مقام پر موضع رفع میں ہے کیونکہ درست یہ ہے کہ یہاں بغافل موضع نصب میں آیا ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ قرآن شریف میں جتنی خبریں حرف باء مجرد آئے ہیں وہ سب بلا کسی استثناء کے منصوب ہیں اور قولہ تعالیٰ ”وَلَسِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ“ کے بارے میں جس شخص نے یہ کہا ہے کہ اس میں اسم کریم اللہ مبتدا ہے وہ غلطی کرتا ہے اور درست یہ ہے کہ یہاں پر اسم اللہ فاعل ہے اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ ”لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ“

تنبیہ: (۱) اور اسی طرح اگر بعینہ ویسی ہی جگہ میں کوئی دوسری قرأت اس قسم کی آئے جو دو مختلف اعرابوں میں سے کسی ایک اعراب کی مساعدت کرتی ہو تو اس حالت میں سزاوار ہے کہ اُس قرأت سے جس اعراب کو مدد ملتی ہے اُسے ترجیح دی جائے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ“ کہ اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ عبارت کی تقدیر ”وَلَكِنَّ ذَالِبرِّ“ تھی اور دوسرا قول ہے کہ نہیں بلکہ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ اس کی عبارت تھی مگر پہلے قول کی تائید اس قرأت سے ہوتی ہے کہ اُس کو وَلَكِنَّ الْبَارَّ بھی پڑھا گیا ہے (۲) اور گاہ ایسی مثال یاد دلائی جاتی ہے جو اعراب کے متعدد احتمالات میں سے ہر ایک کو ترجیح دیتی ہو اگر ایسی صورت پائی جائے تو چاہئے کہ اُس کے احتمالات میں سے سب سے بہتر احتمال پر نظر کی جائے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَاجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا“ کہ یہاں پر موعدا میں کئی احتمال پائے جاتے ہیں۔ بشہادت لا نَخْلِفُهُ نَحْنُ وَلَا أَنْتَ مصدر (مفعول مطلق) ہونے کا احتمال (۳) قَالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمَ الزَّيْنَةِ کی شہادت سے ظرف زمان ہونے کا احتمال اور (۴) مَكَانًا سَوِيًّا کی شہادت سے ظرف مکان ہونے کا احتمال بھی اس میں موجود ہے اور جبکہ مَكَانًا کو مَوْعِدًا سے بدل ڈال کر اعراب دیں اور نَخْلِفُهُ کا ظرف نہ بنائیں تو یہ صورت متعین ہو سکتی ہے۔

ہشتم: رسم خط کی رعایت بھی کرنا چاہئے اور یہی سبب ہے کہ جس شخص نے سلسبیلہ کو جملہ امر یہ بنایا اور کہا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں ”سَلْ طَرِيقًا مُوصِلَةً إِلَيْهَا“ (کوئی ایسا راستہ دریافت کر جو منزل مقصود تک پہنچانے والا ہو) اُسے غلطی پر بتایا گیا ہے کیونکہ اگر فی الواقع یہی بات ہوتی تو لکھنے میں سَلْ سَبِيلًا لَگ الگ الگ کر کے لکھا جاتا اور جس شخص نے قولہ تعالیٰ ”إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرٌ جَرَانٌ“ کے بارہ میں یہ کہا ہے کہ یہ اِن اور اس کا اسم ہے یعنی اِن قصہ کے لئے آیا ہے اِن مبتدا ہے لَسَاحِرَانِ اس کی خبر باہم مل کر پورا جملہ اِن کی خبر پڑا ہے وہ شخص بھی غلط کہتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اِن کو منفصلہ اور هٰذَان کو متصلہ لکھا گیا ہے ورنہ اُس شخص کا قول درست ہونے کی صورت میں اس کی کتابت یوں نہ ہوتی یا ایسے ہی جس شخص نے قولہ تعالیٰ ”وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ“ کے بارہ میں یہ کہا ہے کہ الَّذِينَ پر جولا م آیا ہے یہ لام ابتدا ہے اور الَّذِينَ مبتدا اور اُس کے بعد کا جملہ اُس کی خبر ہے وہ بھی غلط کہتا ہے کیونکہ کتابت میں صاف وَلَا لکھا گیا ہے اِيْهُمْ ”اَشَدُّ“ میں اشد کو مبتدا اور خبر کہنا اور اُنکی کو اضافت سے مقطوع بتانا بھی اسی لئے صحیح نہیں کہ کتابت میں اِيْهُمْ ملا کر لکھا گیا ہے یا قولہ تعالیٰ ”وَإِذَا كَانُوا مِنْهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ“ کی بابت یہ کہنا کہ هُمْ اس میں ضمیر مرفوع اور واد جمع کی تاکید کر رہی ہے یہ قول اس واسطے

باطل ہے کہ اس آیت میں دو جگہوں پر واد جمع کے بعد الف نہیں لکھا گیا اس لئے درست یہ ہے کہ ھم ضمیر مفعول ہے۔
 نہم یہ کہ مشتبہ امور کے وارد ہوتے وقت غور اور تامل سے کام لے۔ چنانچہ یہی باعث ہے کہ جس شخص نے قولہ تعالیٰ
 ”أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا“ کے بارہ میں کہا ہے کہ اس میں اُحْصَىٰ اَفْعَل تَفْضِيل کا صیغہ ہے اور منصوب (أَمَدًا) تَمِيز ہے وہ
 شخص غلط کہتا ہے کیونکہ اَمَد (مدت) شمار کنندہ نہیں ہوتی بلکہ اُس کا خود شمار کیا جاتا ہے اور افعَل تَفْضِيل کے بعد جو تَمِيز
 منصوب آئے اُس کے لئے معنی میں فاعل ہونا شرط ہے لہذا درست یہ ہوگا کہ اُحْصَىٰ فَعْل اور اَمَدًا اُس کا مفعول ہے اور
 اُس کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ ”وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا“

دہم: یہ کہ کوئی اعراب بغیر کسی مقتضی (چاہنے والے امر) کے اصل یا ظاہر کے خلاف نہ روایت کرے اور یہی وجہ
 ہے کہ مکی نے قولہ تعالیٰ ”وَلَا تُبْطِلُوا صِدْقَ الْكُفِّ بِالْمَنِّ وَالْأَذَىٰ كَالَّذِي“ کے بارے میں یہ کہتے ہوئے سخت غلطی کی ہے
 کہ اس میں كَالَّذِي کا کاف ایک مفعول مطلق (محذوف) کی صنعت واقع ہے یعنی تقدیر عبارت ”إِبْطَالًا كَابْطَالِ
 الَّذِي“ تھی اور صحیح وجہ یہ ہے کہ وہ کاف واد جمع کا حال واقع ہوا ہے یعنی اس کے معنی ہیں لَا تُبْطِلُوا صِدْقَاتِكُمْ مُشَبِّهِينَ
 الَّذِي (تم اُس شخص کے مشابہ بن کر اپنے صدقوں کو باطل نہ کرو) لہذا اُس توجیہ میں کوئی حذف نہیں پایا۔

یازدہم: یہ کہ اصلی اور زائد خروف کی خوب کرید کرے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَغْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ
 النِّكَاحِ“ میں بظاہر کبھی یہ وہم بھی دل میں سانسکتا ہے کہ يَعْفُونَ کا واد جمع کی ضمیر ہے اور اس حالت میں نون کا ثابت رہنا
 مشکل نظر آنے لگتا ہے۔ حالانکہ بات کچھ اور ہے یعنی یہ کہ يَعْفُونَ میں واولام کلمہ ہے اس واسطے وہ اصلی ہے اور نون ضمیر جمع
 مونث کا ہے جس کے ساتھ مل کر فعل مبنی ہو گیا ہے اور اُس کا وزن يَفْعَلْنَ ہے بخلاف اِنْ تَغْفُوا اقْرَبُ کے اس میں واد ضمیر جمع
 ہے اور اصل کلمہ کا حروف نہیں۔

دوازہم: اس بات سے پرہیز کیا جائے کہ کتاب اللہ میں لفظ زائد کا اطلاق کرے۔ کیونکہ زائد لفظ سے کبھی یہ سمجھ
 میں آتا ہے کہ اس کے کوئی معنی ہی نہیں حالانکہ کتاب اللہ اس بات سے منزہ ہے کہ اس میں کوئی بے معنی لفظ آئے اسی
 واسطے بعض لوگ قرآن شریف میں کسی حرف کو زائد بتانے سے بچ کر اس طرف بھاگے ہیں کہ انہوں نے زائد حرف کی
 تاویل تاکید صلہ اور مفہم کے ساتھ کی ہے۔ ابن الخشاب کہتا ہے اس بات کو جائز ہونے میں اختلاف کیا گیا ہے کہ قرآن
 شریف میں لفظ زائد کا اطلاق کرنا چاہئے یا نہیں اکثر لوگ تو اس بات کو مانتے ہیں کہ ایسا کرنا جائز ہے اور یہ اس لحاظ سے
 ہے کہ قرآن شریف کا نزول اہل عرب ہی کی زبان میں اور اُن کے محاورہ اور بول چال کے مطابق ہوا لہذا چونکہ عربی کلام
 میں حروف کی زیادتی حذف کے مقابلہ میں مسلم ہے اس لئے جس طرح اور حذف کو اختصار اور تخفیف کے خیال سے روا
 رکھتے ہیں ویسے ہی زیادتی کو تاکید اور توطیہ کی غرض سے بجا مانتے ہیں اور بعض لوگ زیادتی کے ماننے سے انکار کرتے
 ہوئے یہ کہتے ہیں کہ جن الفاظ کو زائد ہونے پر محمول کیا گیا ہے وہ بھی کچھ خاص معنوں اور فوائد کے لئے آئے ہیں اس
 واسطے اُن پر زائد ہونے کا اطلاق نہ کیا جائے گا ابن الخشاب کا قول ہے اور تحقیق یہ ہے کہ اگر حرف کی زیادتی سے کسی ایسے
 معنی کا ثبوت مقصود ہے جس کی کوئی حاجت نہیں تو یہ زیادتی باطل ہے۔ کیونکہ وہ عبث (فضول) ہوتی ہے اور اس مقدمہ کے

تسلیم کرنے سے یہ بات متعین ہوگئی کہ ہم کو اُس زیادتی کی حاجت ضرور ہے مگر اب یہ دیکھنا ہے کہ جن چیزوں کی حاجت مختلف اور مقصودوں لحاظ سے کم و بیش ہوا کرتی ہے اس لئے وہ لفظ جس کو اُن لوگوں نے زائد شمار کیا ہے اُس کی حاجت اتنی ہرگز نہیں ہو سکتی جس قدر کہ اُس لفظ کی حاجت ہے جس پر زیادتی کی گئی ہے۔ اور میں کہتا ہوں کہ نہیں بلکہ مزید اور مزید علیہ دونوں لفظوں کے ایکساں ہونے ضرورت ہے اور اس کے واسطے فصاحت اور بلاغت کے مقتضی پر نظر کرنا شرط ہے ورنہ اگر ترک کر دیا جائے تو بغیر اُس کے اگرچہ کلام اصل معنی مقصود کا فائدہ دے گا تاہم وہ ابتر اور بلاغت کی رونق سے بلاشبہ خالی ہوگا۔ اور ایسی بات پر وہ شخص جو علم بیان کا ماہر فصیح لوگوں کے کلام کا پرکھنے والا اُن کے مواقع استعمال سے واقف اور اُن کی لفظی بندشوں کی شیریں کا ذائقہ گیر ہو وہی استشہاد دلا سکتا ہے ورنہ خشک مغز نحوی کو اس سے کیا سروکار۔ بقول کسی شاعر ع ”چہ نسبت خاک را با عالم پاک۔“

تنبیہیں: (۱) کبھی ایک ہی شے میں معنی اور اعراب دونوں کی کشمکش پڑ جاتی ہے یوں کہ کلام میں یہ بات پائی جاتی ہے کہ معنی تو ایک امر کی طرف بلا تے ہوں اور اعراب اُدھر جانے سے روکتا ہو ایسی حالت میں جس امر سے تمسک کیا جائے گا وہ معنی کی صحت اور اعراب کی کوئی مناسب تاویل کر دی جائے گی۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”اِنَّهُ عَلٰی رَجْعِهِ لَقَادِرٌ یَوْمَ تُبْلٰی السَّرَاطِرُ“ چنانچہ اس میں ”یَوْمَ“ جو کہ ظرف ہی اُس کی نسبت معنی کی خواہش رجوع مصدر سے متعلق ہونے کی پائی جاتی ہے یعنی ”اِنَّهُ عَلٰی رَجْعِهِ فِیْ ذٰلِكَ الْیَوْمَ لَقَادِرٌ“ (بے شک اُس دن اُس کے واپس لانے پر قادر ہے) مگر اعراب ایسا کرنے میں مانع ہے اور اس کا سبب مصدر اور اُس کے معمول کے مابین فصل کا جائز نہ ہونا ہے اس لئے اس طرف میں ایک ایسا فعل مقدر عامل گردانا جاتا ہے جس پر کہ مصدر کا لفظ دلالت کرتا ہو۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”اَسْكَبْرُ مِنْ مَّقْبِرِكُمْ اَنْفُسِكُمْ اِذْ تُدْعَوْنَ“ میں معنی کی خواہش تو یہ ہے کہ اذکا تعلق مقت کے ساتھ ہو اور مذکورہ بالا فاصلہ کی وجہ سے اعراب اس بات سے مانع ہیں چنانچہ یہاں بھی ایک عرب فعل حسب دلالت مصدر مقدر کیا گیا (۲) کبھی مفسرین کے کلام میں آتا ہے کہ معنی کی تفسیر یہ ہے اور اعراب کی تفسیر یہ اور ان دونوں باتوں کے مابین جو فرق ہے اُسے یوں سمجھنا چاہئے کہ اعراب کے بارہ میں قواعد اور ساعت نحو کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ اور تفسیر معنی کے بارہ میں قواعد نحو کی مخالفت کچھ مضرت نہیں پڑتی۔ (۳) ابو عبید نے فضائل القرآن میں کہا ہے۔ حدثنا ابو معاویہ عن ہشام بن عروہ عن ابیہ کہ عروہ نے کہا میں نے بی بی عائشہؓ سے قولہ تعالیٰ ”اِنَّ هٰذَانِ لِسَاحِرَانِ“ اور قولہ تعالیٰ ”وَالْمُقِیْمِیْنَ الصَّلٰوةَ وَالْمُؤْتُوْنَ الزَّكٰوةَ“ اور قولہ تعالیٰ ”اِنَّ الدِّیْنَ اَمَنُوْا وَالَّذِیْنَ هَادَوْا وَالصَّابِقِیْنَ“ کے بارہ میں لحن قرآن (غلطی) کی نسبت دریافت کیا (کہ کیونکر آئی) تو بی بی صاحبہ نے فرمایا۔ میری بہن کے بیٹے یہ لکھنے والوں کا کام ہے۔ انہوں نے لکھنے میں غلطی کی (کتابت کی غلطی) اس حدیث کے اسناد شیخین کی شرط پر صحیح ہیں۔ اور ابو عبیدہؓ ہی نے کہا ”حدثنا حجاج عن ہارون بن موسیٰ۔ اخبرنی الزبیر بن الحرث عن عکرمہ کہ عکرمہ نے کہا ”جس وقت مصاحف لکھے جانے کے بعد عثمانؓ کے پیش ہوئے تو ان میں کچھ الفاظ غلط پائے گئے۔ عثمانؓ نے کہا ”ان کو نہ بدلو کیونکہ عرب (کے لوگ) ان کو خود ہی بدل لیں گے (یعنی صحیح کر لیں گے) یا انہوں نے کہا ”ستعربیا بالنسبتھا“ (وہ اپنی زبانوں سے اُن کا اعراب (صحیح) کر لیں گے کاش اگر لکھنے والا قبیلہ ثقیف کا اور زبانی بتانے والا قبیلہ

بذیل کا شخص ہوتا تو اُس (مصحف) میں یہ حروف (غلط) نہ پائے جاتے۔ اس روایت کو ابن الانباری نے اپنی کتاب الرد علی من خالف مصحف عثمان اور ابن رشتہ نے کتاب المصاحف میں یہی بیان کیا ہے۔ پھر خود ابن الانباری نے اسی طرح کی روایت عبد الاعلیٰ بن عبد اللہ بن عامر کے طریق سے اور ابن رشتہ نے ایسی ہی روایت یحییٰ بن یعمر کے طریق سے بیان کی ہے ابی شبر کے طریق پر سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ وہ الْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ پڑھتے اور کہتے تھے کہ یہ لکھنے والوں کی غلطی ہے۔ اور یہ آثار اقوال بے حد مشکل میں ڈال دیتے ہیں۔ بھلا اول کو صحابہ کی نسبت کیونکر یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ وہ اعلیٰ درجہ کے فصیح ہو کر عام گفتگو میں غلطی کریں گے چہ جائے کہ قرآن شریف میں پھر دوم اُن کی بابت یہ گمان کس طرح کیا جائے قرآن شریف جس کو انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اُس کے نزول کے مطابق سیکھا اور اُسے یاد رکھا اور اُس کے ایک شوشہ و گوشہ تک کو بڑی مضبوطی کے ساتھ محفوظ بنایا۔ پھر اُس کو خوب مانجھا اور زبان پر رواں کیا۔ اُس میں اُن سے تلفظ کی غلطی واقع ہونا بالکل بعید از عقل امر ہے۔ سوم یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ وہ سب کے سب پڑھنے اور لکھنے میں اُسی لفظی غلطی پر قائم اور مجتمع رہے۔ چہاں یہ امر سمجھ میں نہیں آتا کہ انہیں اُس کا پتہ کیوں نہ لگا اور کیوں نہ وہ اُس سے باز آئے اور مزید بریں عثمان کی بابت یہ گمان کیسے کیا جاسکتا ہے کہ انہوں نے آگاہ ہو کر کس طرح غلطی کو درست کرنے سے منع کر دیا اور طرہ بریں یہ امر اور بھی عقل میں نہیں آتا کہ کیونکر اُسی غلطی کے اقتضاء پر قرأت کا استمرار چلا آیا حالانکہ قرآن سلف سے لے کر خلف تک بطور تواتر کے مروی ہوتا آ رہا ہے۔ غرضیکہ یہ بات عقل شرع اور عادت۔ ہر ایک حیثیت سے محال نظر آتی ہے۔ علماء نے اس کے تین جواب دیئے ہیں (۱) یہ کہ اس روایت کی صحت عثمان سے ثابت نہیں ہوتی۔ اس کے اسناد کمزور مضطرب اور منقطع ہیں اور پھر یہ بھی ایک قابل غور امر ہے کہ عثمان نے تمام لوگوں کے لئے ایک واجب الاقتدا امام تیار کیا تھا لہذا کیونکر ممکن تھا کہ وہ اُس میں دیدہ دانستہ کوئی لفظی غلطی دیکھ کر اُس کو اس لئے چھوڑ دیتے کہ اہل عرب اُسے اپنی زبان سے درست کر لیں گے۔ بہر حال جبکہ وہ لوگ جن کے سپرد قرآن شریف کے جمع کرنے کا کام ہوا تھا انہوں نے باوجود چیدہ افراد صحابہ اور اعلیٰ درجہ کے اہل زبان و زبان دان ہونے کے اُس لفظی غلطی کو درست نہیں کیا تو اُن کے ماسوا دوسرے لوگوں میں کیا طاقت تھی جو وہ اُس خرابی کو ٹھیک کر سکتے اور علاوہ ازیں عثمان کے عہد میں کچھ ایک ہی مصحف تو لکھا نہیں گیا تھا بلکہ کئی ایک مصحف لکھے گئے تھے اس واسطے اگر کہا جائے کہ سب مصاحف میں لفظی غلطی واقع ہوئی تو اس بات کا قیاس میں آنا بعید ہے کہ سارے کاتبوں نے غلطی پر اتفاق کر لیا ہو اور اگر کسی ایک مصحف میں یہ نقص رہ گیا تو اُس سے دوسرے مصحف کی صحت کا اعتراف ہوتا ہے حالانکہ یہ بات کسی شخص نے بیان نہیں کی کہ غلطی ایک مصحف میں تھی اور دوسرے میں نہ تھی بلکہ مصاحف میں تو بجز اُن باتوں کے جو جوہ قرأت میں داخل ہیں اور کوئی اختلاف کبھی آیا ہی نہیں اور یہ بات سب جانتے ہیں کہ جوہ قرأت کا اختلاف لفظی غلطی ہرگز نہیں (۲) اس روایت کو صحیح ماننے کی تقدیر پر علماء نے کہا ہے کہ اس قول کا مفہوم رمز اشارہ اور حذف کے مواضع پر محمول ہے۔ جیسے ”الکتاب الصابرين“ اور جو اُن سے ملتی جلتی باتیں ہوں (۳) یہ کہ اُس روایت کی تاویل ایسی اشیاء کے ساتھ کی گئی ہے جن کا رسم الخط اُس کے خلاف ہے مثلاً انہوں نے لکھا ہے لَا أَوْضَعُوا لَدَبْحَنَہُ کے بعد ایک الف اور بڑھا کر اور ”جَزَاؤُ الظَّالِمِينَ وَاوَاوَا لَفِ دُونِوْنَ کے ساتھ۔ اور تائید دیاؤں کے ساتھ

اس لئے اگر ان الفاظ کی قرأت لکھائی کی ظاہری حالت کے مطابق کی جائے۔ تو اس میں کلام نہیں کہ یہ لفظی غلطی ہوگی اور ابن رشتہ نے اس جواب اور اس کے قبل کے جوابوں ہی پر کتاب المصاحف میں جزم (وثوق) کیا ہے۔ اور ابن الانباری کتاب الرد علی من خالف مصحف عثمانؓ میں بیان کیا ہے کہ اس بارے میں جو حدیثیں عثمانؓ سے مروی ہوئی ہیں ان کے صحیح ہونے پر کوئی حجت قائم نہیں ہوتی کیونکہ وہ سب منقطع غیر متصل ہیں اور عقل اس بات پر کبھی گواہی نہیں دیتی کہ عثمانؓ امت کے امام اور اپنے زمانہ میں تمام مسلمانوں کے دینی اور دنیاوی پیشوا ہو کر پھر ایک ایسا مصحف تیار کرائے جو موجود اور آئندہ قومی نسلوں کا رہنما ہو اور اس مصحف میں کسی طرز کا خلل اور اس کی کتابت میں غلطی دیکھ کر اس کی اصلاح ترک کر دیتے نہیں اور ہرگز نہیں۔ واللہ ان کی نسبت کوئی صاحب تمیز اور منصف مزاج شخص ایسا وہم بھی نہیں کر سکتا کہ انہوں نے اس طرح کا تساہل روا رکھا ہوگا اور نہ کوئی ان کے متعلق یہ خیال کرنے کی جرأت کر سکتا ہے کہ انہوں نے اس غلطی کی اصلاح اپنے بعد آنے والوں کے لئے چھوڑ دی کون سے بعد میں آنے والے لوگ جنہوں نے مصحف عثمانؓ ہی کے رسم الخط پر کتابت قرآن کا داز و مدار رکھا اور اسی کے حکم پر وقوف اعتبار کیا اور جس شخص کا قول ہے کہ عثمانؓ نے اپنے قول اری فیسیہ لحناً (میں اس میں لفظی غلطی دیکھتا ہوں) سے یہ مراد لی تھی کہ ان کو مصحف کی کتابت میں غلطی معلوم ہوئی ہے اور جبکہ ہم اس کتابت کی غلطی کو اپنی زبان سے ادا کرتے وقت سدھار لیں گے تو وہ خط کی غلطی اس طرح مفسد اور محروف نہ ہوگی جس قدر الفاظ کے پھیر بدل اور نقص وارد ہوتا ہے یا اعراب کی خرابی سے ضرر پہنچتا ہے بے شک اس بات کا قائل غلطی پر ہے اور اس نے کوئی درست بات نہیں کہی اس لئے کہ خط کی بنیاد ہے نطق (تلفظ) لہذا جو شخص لکھنے میں غلطی کرے گا وہ ضرور ہے کہ تلفظ میں بھی غلطی کرتا ہوگا اور عثمانؓ اس طرح کے شخص نہ تھے کہ وہ قرآن میں ہجاء الفاظ کی کوئی خرابی کتابت اور تلفظ میں باقی رہنے دیتے اور اس کی درستی میں تاخیر گوارا کرتے اور سب لوگوں کو بخوبی معلوم ہے کہ عثمانؓ برابر قرآن کا درس دیا کرتے تھے وہ الفاظ قرآن کو بہت خوبی کے ساتھ ادا کرتے تھے اور ان کی قرأت بالکل انہی مصاحف کے مطابق تھی۔ جن کو لکھوا کر انہوں نے ممالک اسلامیہ کے نامی شہروں میں ارسال کیا تھا اور پھر اس بات کی تائید ابو عبیدہؓ کی اس حدیث سے بھی ہوتی ہے وہ روایت کرتا ہے حدیثا عبد اللہ عن ہانی البربری مولیٰ عثمانؓ کہ ہانی نے بیان کیا میں عثمانؓ کے پاس تھا اور وہ لوگ (صحابہؓ) قرآن کا مقابلہ کر رہے تھے۔ پھر عثمان رضی اللہ عنہ نے مجھ کو ایک بکری کے شانہ کی چوڑی ہڈی دے کر ابی بن کعبؓ کے پاس بھیجا۔ اس ہڈی پر لکھا تھا "لَمْ يَتَسَنَّ، لَا تَبْدِيلَ لِلْخَلْقِ، اور، فَأَمْهَلِ الْكَافِرِينَ" ہانی کہتا ہے۔ پس ابی بن کعب نے دوات منگائی اور دو لاموں میں سے ایک کو محو کر کے لَخَلْقِ اللہ لکھا اور فَأَمْهَلِ کو قلمزن کر کے فَمَهَلِ لکھا اور لکھا لَمْ يَتَسَنَّ یعنی اس میں ہا (ہ) لاحق کر دی۔ ابن الانباری کہتا ہے اس حالت میں کیونکر عثمانؓ پر یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ انہوں نے قرآن میں خرابی کو دیکھ کر پھر اس سے درگزر کیا حالانکہ وہ جو کچھ لکھا جاتا تھا اس پر واقفیت حاصل کرتے تھے۔ اور مصحفوں کو نقل کرنے والوں میں جو باہمی اختلاف آپڑتا وہ بھی فیصلہ حق کی غرض سے انہی کے روبرو پیش ہوتا تھا تا کہ وہ اس کی نسبت کوئی بجا حکم دیں اور درست بات کے درج کرنے کی ہدایت کریں اس واسطے کہ جو کچھ ان مصاحف میں لکھا

۱۔ جیسا کہ تم دیکھتے ہو۔ غالباً یہ وہ مصحف تھا جس کو ابو بکرؓ نے اپنے زمانہ میں ترتیب دے کر محفوظ رکھا تھا۔ مترجم

گیا وہ ہمیشہ قائم رہنے والا حکم تھا۔ میں کہتا ہوں ابن الانباری کے اس بیان کی تائید ابن رشتہ کی وہ روایت بھی کرتی ہے جس کو اُس نے کتاب المصاحف میں درج کیا ہے اور جو حسب ذیل ہے۔ حدیث الحسن بن عثمان ابنا الربیع بن بدر عن سوار بن سہ۔ سوار بن سہ نے کہا ہے میں نے ابن زبیر سے مصاحف کی نسبت دریافت کیا (کہ یہ کیونکر لکھے گئے) تو انہوں نے کہا ایک شخص نے عمرؓ سے کہا ”امیر المؤمنین! لوگوں میں قرآن کی نسبت بڑا اختلاف پھیل گیا ہے عمرؓ نے یہ بات سن کر ارادہ کیا تھا کہ وہ قرآن کو ایک ہی قرأت میں جمع کر دیں۔ مگر اسی اثناء میں ان کو خنجر کا زخم آیا جس کے صدمہ سے وہ انتقال کر گئے پھر جبکہ عثمانؓ کی خلافت کا دور آغاز ہوا تو اسی شخص نے (جس نے عمرؓ کو قرآن کا اختلاف مٹانے کے واسطے توجہ دلائی تھی) عثمانؓ سے بھی اس بات کی یاد دہانی کی اور عثمانؓ نے مصحفوں کو جمع کیا اور پھر مجھ کو (ابن زبیر کو) بی بی عائشہؓ کے پاس بھیجا اور میں اُن کے پاس سے مصحف کو لے آیا اُس کے بعد ہم نے تمام دوسرے مصحفوں سے مقابلہ کیا یہاں تک کہ اُس مصحف کو بالکل صحیح بنالیا (اور جب ایک مصحف اس طرح درست ہو گیا تو) عثمانؓ نے حکم دیا کہ تمام دوسرے مصاحف اُس کے علاوہ پھاڑ ڈالے جائیں اور اس بات پر عملدرآمد کیا گیا۔ چنانچہ یہ روایت صاف بتا رہی ہے کہ صحابہؓ نے مصحف کی ضبط و اتفاق میں کوئی کسر باقی نہیں رکھی تھی اور اُس میں کوئی بات قابل اصلاح اور لائق درستی نہیں چھوڑی تھی۔ پھر ابن رشتہ ہی کہتا ہے ابنا نا محمد بن یعقوب ابنا نا ابوداؤد و سلیمان بن الاشعث۔ ابنا نا احمد بن مسعد ابنا نا اسماعیل اخبرنی الحارث بن عبد الرحمن عن عبد الاعلیٰ بن عبد اللہ بن عامر۔ کہ عبد الاعلیٰ نے کہا ”جس وقت مصحف کی تیاری سے فراغت ہو گئی تو عثمانؓ کے پاس لایا گیا اور عثمانؓ نے اس پر نظر ڈال کر کہا۔ احسنتم و اجملتم (تم نے بہت اچھا اور نہایت عمدہ کام کیا) میں اس میں کچھ (غلطی) دیکھتا ہوں جس کو عنقریب اپنی زبانوں کے ساتھ درست کر لوں گا۔ پس اس قول میں کوئی اشکال نہیں ہے اور اس سے سابقہ بیان پر نہایت صاف روشنی پڑتی ہے یعنی معلوم ہوتا ہے کہ گویا مصحف کی کتابت مکمل ہو چکنے کے بعد وہ عثمان کے سامنے لایا گیا تو انہوں نے دیکھا کہ اُس میں کچھ الفاظ قریش کی زبان کے علاوہ دوسرے زبانوں کے لکھ دیئے گئے ہیں۔ مثلاً جس طرح لکھنے والوں میں سے ”التابوة اور التابوت“ میں فرو گذاشت ہو گئی تھی۔ پس عثمانؓ نے وعدہ کیا کہ وہ اس طرح کے الفاظ کو قریش کی بول چال کے مطابق درست کر دیں گے اور مقابلہ و صحت کے وقت اپنا یہ وعدہ پورا بھی کر دیا اور اُس میں کوئی بات نہیں چھوڑی۔ اور شاید کہ جس شخص نے سابق کے آثار (اقوال) عثمانؓ سے روایت کئے ہیں اُس نے الفاظ میں پھیر بدل کر ڈالا۔ اور وہ الفاظ پوری طرح ادا نہیں کئے جو خود عثمانؓ کی زبان سے ادا ہوئے تھے۔ چنانچہ اسی وجہ سے جو کچھ اشکال لازم آیا وہ آگیا اور خدا کا شکر ہے کہ یہ بات سابقہ اعتراض کا نہایت قوی جواب ہے۔

اس قدر قیل و قال کے بعد یہ کہنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ سابق جوابوں نے بی بی عائشہؓ کی حدیث میں کوئی اصلاح نہیں کی۔ تضعیف کے جواب سے اُس کا یوں کچھ نہیں بگڑا کہ اُس کے اسناد صحیح ہیں اور رمزا اور اس کے مابعد کی باتوں کا جواب اس پر اس واسطے ٹھیک نہیں آتا کہ عروہ بن زبیر نے مذکورہ حروف کی بابت جو سوال کیا تھا وہ اس جواب سے مطابقت نہیں رکھتا کیونکہ ابن رشتہ نے اس کا جواب یوں دیا ہے (اور ابن جبارہ نے راسیہ کی شرح میں ابن رشتہ ہی کی پیروی کی ہے) بی بی صاحبہؓ کے قول ”اخطئوا“ سے یہ مراد ہے کہ اُن لوگوں نے حروف سبعہ میں سے لوگوں

کے اُس پر جمع کرنے کے لئے بہترین حرف کو چننے میں غلطی کی نہ یہ کہ جو حروف انہوں نے لکھے وہ ایسے ہی غلط ہیں کہ ان کا ماننا جائز نہیں۔ ابن رشتہ کہتا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ ہر ایک شے میں ناجائز چیز بالاجماع مردود ہوتی ہے اگرچہ اُس کے وقوع کی مدت کتنی ہی طویل کیوں نہ ہو (لیکن وہ آخر نکال پھینکی جاتی ہے) اور رہا سعید بن جبیر کا قول لحن "من الکاتب" تو وہ لحن سے قرأت اور لغت کو مراد لیتے ہیں۔ یعنی اُس کا مدعا یہ ہے کہ وہ لفظ مصحف کو لکھنے والے شخص کی لغت (زبان اور قرأت ہے اور اُس مقام میں ایک دوسرے قرأت بھی پائی جاتی ہے۔ پھر اُس نے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ ابراہیم نے کہا اِنْ هَذَا لَسَاحِرَانِ اور اِنْ هَذَيْنِ لَسَاحِرَيْنِ دونوں طرح پر قرأت کرنا ایکساں ہے۔ شاید کہ مصحف کو نقل کرنے والوں نے الف کو یے کی جگہ میں اور قولہ تعالیٰ "وَالصَّابِثُونَ" اور "وَالرَّاسِخُونَ" میں واو کو بجائے یے کے لکھ دیا۔ ابن رشتہ کہتا ہے۔ ابراہیم کی مراد ہے کہ یہ امر ایسا ہے جیسے لکھنے میں ایک حرف کو دوسرے حرف سے بدل کر لکھ دیا گیا۔ مثلاً الصلوة۔ الزکوة اور الحیوة (کہ ان میں الف کی جگہ واو لکھا گیا ہے اور پڑھنے میں الف آتا ہے) اور میں کہتا ہوں کہ یہ جواب اُس وقت اچھا ہوتا جب کہ ان مثالوں میں قرأت یے کے ساتھ اور کتابت اُس کے خلاف ہوتی مگر بحالیکہ قرأت رسم الخط ہی کے مقتضی پر ہوتی ہے اس لئے اس جواب کی صحت نہیں مانی جاسکتی۔ اور اس میں شک نہیں کہ اہل عربیت (زبان دان لوگوں نے) ان حروف پر جو کلام کیا ہے اور جو تو جہیں پیش کی ہیں وہ بہت اچھی ہیں۔ چنانچہ اُن کی توجیہات حسب ذیل ہیں۔ قولہ تعالیٰ "اِنْ هَذَا لَسَاحِرَانِ" اس میں کئی وجہیں دکھائی ہیں (۱) یہ کہ جن لوگوں کی زبان میں تشنیہ کا صیغہ رفع نصب اور جر تینوں اعراب کی حالتوں میں الف ہی کے ساتھ آتا ہے یہ آیت اُنہی کی زبان میں آئی ہے۔ یہ قبیلہ کنانہ اور ایک قول کے اعتبار سے قبیلہ بنی الحارث کی مشہور لغت ہے۔ (۲) یہ کہ اِنْ (جو اِنْ مشددہ سے تخفیف کر لیا گیا ہے) کا اسم ضمیر شاں یہاں سے محذوف ہے اور هَذَا لَسَاحِرَانِ جملہ اسمیہ مبتدا اور خبر سے مل کر ان کی خبر واقع ہوا ہے۔ (۳) دوسری وجہ کے موافق مگر اتنا فرق ہے کہ سَاحِرَانِ ایک مبتدائے محذوف کی خبر ہے۔ جس کی تقدیر لَهُمَا سَاحِرَانِ ہے۔ (۴) یہ کہ اِنْ اس مقام پر نَعْم کے معنی میں ہے اور (۵) یہ کہ ہَا ضمیر قصہ کی اِنْ کا اسم اور ذَا لَسَاحِرَانِ مبتدا و خبر ہیں۔ مگر اس وجہ کی تردید پہلے یوں کی جا چکی ہے ان کا جدا کر کے لکھا جانا اور ہَا کو جملہ کے ساتھ کتابت میں متصل کرنا اس قول کی صحت تسلیم کرنے سے روکتا ہے۔ میں کہتا ہوں مجھے ایک اور وجہ بھی سوچھی ہے اور وہ یہ ہے کہ هَذَا لَسَاحِرَانِ میں سَاحِرَانِ یُرِيدَانِ کی مناسبت سے الف لایا گیا جس طرح کہ سَلَا سَلَا وَغَلَا غَلَا کی من سَاء کو بدباء کی مناسبت سے تنوین دی گئی ہے۔ قولہ تعالیٰ "وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ" میں بھی کئی ایک حسب ذیل (اعراب کی) وجہیں ہیں۔ (۱) یہ کہ وہ مقطوع عا اِنِ المدح ہیں۔ اَمَدَح کی تقدیر پر کیونکہ یہ وجہ بلیغ تر ہے۔ (۲) یہ کہ وہ يُؤْمِنُونَ بِمَا اُنْزِلَ اِلَيْكَ میں جو مجرور ہے اُس پر معطوف ہے۔ یعنی اُس کی تقدیر یُؤْمِنُونَ بِالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ ہے اور یہ لوگ انبیاء ہیں اور ایک قول کے لحاظ سے ملائکہ (فرشتے) اور کہا گیا ہے کہ عبارت کی تقدیر یُؤْمِنُونَ بِدِينِ الْمُقِيمِينَ "نہ لہذا اس سے مسلمان لوگ مراد ہوں گے اور کہا گیا ہے کہ اس کی عبارت کی تقدیر بِاجَابَةِ الْمُقِيمِينَ ہے (۳) یہ کہ وہ قیل پر معطوف ہے یعنی تقدیر عبارت و مِن قَبْلِ

لِمدح کے لئے اضافت سے مقطوع کر دیا گیا۔ مترجم

المقیمین ہے چنانچہ لفظ قبل (مضاف) حذف کر دیا اور مضاف الیہ اُس کا قائم مقام بنایا گیا (یعنی منصوب بہ نزع حافض ہے) (۴) یہ کہ وہ قَبْلُک میں جو خطاب کا کاف ہے۔ یہ اس پر معطوف ہے۔ (۵) یہ کہ وہ اَلِیک کی کاف پر معطوف ہے۔ اور (۶) یہ کہ وہ مِنْهُمْ میں جو ضمیر ہے اُس پر معطوف ہے۔ ان وجوہ کو ابوالبقاء نے بیان کیا ہے۔ قولہ تعالیٰ "وَالصَّابِتُونَ" میں بھی کئی وجہیں آئی ہیں (۱) یہ کہ وہ مبتدا ہے اُس کی خبر حذف کر دی گئی یعنی اصل میں "وَالصَّابِتُونَ كَذَلِكَ" تھا۔ (۲) یہ کہ وہ ان کے اسم کے ساتھ اُسی کے محل پر معطوف ہے کیونکہ اُن اور اُس کے اسم دونوں کا محل رفع بالابتداء ہے (۳) یہ کہ وہ هَادُوا میں جو (ضمیر) فاعل ہے۔ اس پر معطوف ہے۔ (۴) یہ کہ اِنَّ نَعِم کے معنی میں آیا ہے۔ لِهَذَا الَّذِینَ اٰمَنُوا اور اُس کا مابعد موضع رفع میں ہے اور اسی پر وَالصَّابِتُونَ کا عطف ہوا ہے اور (۵) یہ کہ وَالصَّابِتُونَ جمع کا صیغہ ہے۔ مگر مفرد کا قائم مقام بنا دیا گیا اور اس میں نون حرف اعراب (اعرابی) ہے ان وجوہ کا بیان بھی ابوالبقاء نے کیا ہے۔

تذنیب: بی بی عائشہ کی جو روایت پہلے بیان ہو چکی ہے۔ اُسی کے قریب قریب امام احمد کی وہ روایت بھی ہے جس کو انہوں نے اپنی مسند میں بیان کیا ہے۔ اور ابن رشتہ نے بھی کتاب المصاحف میں اُس کو درج کیا ہے۔ یہ روایت اسماعیل مکی کے طریق پر بنی حج کے مولیٰ ابی خلف سے منقول ہے کہ ابی خلف ایک بار عبید بن عمیر کے ساتھ بی بی عائشہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ عبید نے (ام المؤمنین) سے عرض کیا میں آپ کے پاس کتاب اللہ تعالیٰ کی ایک آیت کے بارہ میں یہ دریافت کرنے کو حاضر ہوا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کی قرأت کیونکر فرماتے تھے۔ ام المؤمنین نے کہا کون سی آیت؟ عبید نے عرض کیا "الَّذِینَ یَاتُونَ مَآتُوا" یا. الَّذِینَ یُوتُونَ مَآتُوا" ان میں سے صحیح قرأت کون سی ہے؟ ام المؤمنین نے فرمایا تم بتاؤ کہ ان دونوں قرأتوں میں سے تم کس قرأت کو زیادہ پسند کرتے ہو؟ ابی خلف کہتا ہے میں نے جواب دیا اُس ذات پاک کی قسم ہے جس کے قبضہ میں میری جان ہے ان دونوں قرأتوں میں سے ایک قرأت تو مجھے ساری دنیا سے بڑھ کر پیاری ہے۔ ام المؤمنین نے فرمایا دونوں میں سے کون سی ایک۔ میں نے عرض کیا "الَّذِینَ یَاتُونَ مَآتُوا" ام المؤمنین نے فرمایا میں گواہی دیتی ہوں کہ بے شک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی طرح پر اس آیت کو پڑھا کرتے تھے اور یہ یوں ہی اتری بھی تھی مگر اس کے ہجا بدل دیئے گئے (یعنی لوگوں نے تلفظ میں حروف ہجا کو بدل لیا) پھر تقریباً اسی کے ہم مرتبہ وہ قول بھی ہے جس کو ابن جریر اور سعید بن منصور نے اپنے سنن میں سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباس سے روایت کیا ہے کہ ابن عباس نے قولہ تعالیٰ "حَتّٰی تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا" کے بارے میں کہے "بے شک یہ کاتب کی غلطی ہے (ورنہ دراصل) حَتّٰی تَسْتَاذِنُوا وَتُسَلِّمُوا" تھا ابن ابی حاتم نے بھی اس کی روایت ہو فیما حسب مما اخطأت به الکتاب (یہ میرے خیال میں کاتبوں کی غلطی ہے کے لفظوں سے کی ہے۔ یا ابن الانباری عکرمہ کے طریق پر ابن عباس سے روایت کرتا ہے کہ انہوں نے پڑھا "اَفَلَمْ یَتَّبِعِ الَّذِینَ اٰمَنُوا اَنْ لَّوْ یَشَاءَ اللّٰهُ لَهْدٰی النَّاسَ جَمِیْعًا" لوگوں نے اس قرأت کو سن کر ابن عباس سے کہا یہ آیت تو مصحف میں اَفَلَمْ یُؤَسِّسِ الَّذِینَ آتٰی ہے۔ ابن عباس نے جواب دیا میرا گمان ہے کہ کاتب نے جس وقت یہ آیت لکھی وہ اس وقت اُوٹھ رہا تھا اور سعید بن منصور ابن جبیر کے طریق پر ابن عباس سے راوی ہے کہ وہ قولہ تعالیٰ "وَقَضٰی رَبُّکَ" کے بارے میں کہا کرتے تھے یہ دراصل "وَوَضٰی رَبُّکَ" تھا

واو صا د کے ساتھ چسپاں ہو گیا۔ اور اسی قرأت کو ابن اشہ نے ”استمد الکاتب مدادا کثیرا فالتزقت الواو بالصاد“ کے لفظوں سے بیان کیا ہے (یعنی کاتب نے قلم میں روشنائی کا بہت ڈوبا لے لیا اس واسطے واو صا د سے مل گیا) اور اسی روایت کو ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے یوں بیان کیا ہے کہ وہ وَوَصَى رَبُّكَ پڑھتے اور کہتے تھے یہ اصل میں دو واؤ ہیں جن میں سے ایک واو صا د کے ساتھ چسپاں ہو گیا۔ اور پھر اسی روایت کو دوسرے طریق پر ضحاک ہی سے یوں بیان کیا ہے کہ اُس سے (سعید بن منصور) ضحاک نے دریافت کیا۔ تم یہ حرف کس طرح پڑھتے ہو سعید بن منصور نے بتایا وَقَضَى رَبُّكَ ضحاک اس کو تو ہم اور ابن عباسؓ کوئی بھی یوں نہیں پڑھا کرتے۔ یہ ”وَوَصَى رَبُّكَ“ ہے اور اسی طرح پڑھا اور لکھا جاتا ہے۔ پھر تمہارے کاتب نے قلم میں روشنائی لی اور قلم نے روشنائی کی کثیر مقدار اٹھالی اس وجہ سے واو صا د میں چسپاں ہو گیا پھر اُس کے بعد ضحاک نے پڑھا ”وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا لِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنْ اتَّقُوا اللَّهَ“ ورنہ اگر خدا کی طرف سے ”قضی“ (حکم ہوا) ہوتا تو کسی میں اتنی طاقت نہ تھی کہ وہ خدا کے حکم رد کر سکتا لیکن یہ وصیت (نہایتش ہے) جس کے ساتھ خدا نے اپنے بندوں کو نہایتش کی ہے۔ اور ایسے ہی سعید بن جبیر وغیرہ نے عمرو بن دینار کے طریق پر بواسطہ عکرمہ ابن عباسؓ سے جو یہ روایت کی ہے کہ ابن عباسؓ پڑھا کرتے تھے ”وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ ضِيَاءً“ اور کہتے تھے کہ تم اس واو کو یہاں سے لے کر اس جگہ کر دو۔ ”وَالَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ...“ اور اسی روایت کو ابن ابی حاتم نے زبیر بن حریث کے طریق پر بواسطہ عکرمہ ابن عباسؓ سے یوں بھی بیان کیا ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا اس واو کو یہاں سے الگ کر کے ”الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ“ میں لے جاؤ۔ اور ابن اشہ اور ابن ابی حاتم نے عطاء کے طریق پر ابن عباسؓ سے قولہ تعالیٰ ”مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ“ کے بارے میں یہ قول دریافت کیا ہے کہ انہوں نے کہا ”یہ کاتب کی غلطی ہے۔ خدا اس بات سے بدرجہا بڑھ کر صاحب عظمت ہے کہ اس کا نور ایک قندیل کی مثل ہو۔ جزیں نیست کہ یہ مومن کے نور کی مثال ہے۔ ابن رشتہ نے ان تمام مذکورہ بالا آثار کے جواب میں کہا ہے۔ اس سے یہ مراد ہے کہ مصاحف کے لکھنے والوں نے حروف کے چننے میں غلطی کی اور انہوں نے اس بات کا خیال نہیں کیا کہ حروف سبعہ میں سے کون سا حرف اس لئے بہتر ہو سکتا ہے کہ عام لوگوں کو اس پر جمع کر دیا جائے اور اس کی مراد ہرگز نہیں کہ جو لکھا گیا وہ ایسی غلطی ہے جو کہ قرآن شریف سے خارج ہے وہ کہتا ہے۔ لہذا ام المومنینؓ (عائشہؓ) کے قول حروف البجاء (حرف ہجاء میں پھیر بدل ہو گئی) سے یہ مراد ہوگی کہ لکھنے والے کو ایسے ہجاء بتائے گئے یا تعلیم دیئے گئے جو حروف سبعہ میں سے بہترین ہجاء کے علاوہ تھے اور اسی طرح ابن عباسؓ کے قول ”جبکہ وہ (کاتب) اونگھ رہا تھا“ سے یہ مفہوم ذہن نشین ہونا چاہئے کہ کاتب نے اُس وجہ پر غور و خوض نہیں کیا۔ جو بہ نسبت دوسری وجہ کے اولیٰ تھی اور ایسے ہی دوسری باتوں کو بھی خیال کرنا چاہئے لیکن ابن الانباری نے صرف ان روایتوں کو کمزور ٹھہرانے اور ابن عباسؓ اور دیگر سلف کی ایسی روایتیں جو کہ ان حروف کو قرأت ثابت کرتی ہیں۔ ان کے معاوضہ میں لانے کی سعی کی ہے۔ مگر بات یہ ہے کہ ابن رشتہ کا پہلا جواب اس کی نسبت بہت ہی اچھا اور دلنشین ہے اور اس کے بعد ابن اشہ نے یہ بھی کہا ہے کہ حدیث ابو العباس محمد بن یعقوب۔ ابناؤنا ابوداؤد ابناؤنا ابن الاسود ابناؤنا یحییٰ بن آدم عن عبد الرحمن بن ابی الزناد اور عبد الرحمن نے اپنے باپ ابی الزناد کے واسطے سے خارجہ بن زید کی یہ روایت کی ہے کہ لوگوں نے زید سے دریافت کیا! ابوسعید تم کو یہ وہم (کیوں)

ہو گیا ہے کہ آیت کریمہ ”ثَمَانِيَةَ اَزْوَاجٍ مِنَ الْبَضَانِ اِثْنَيْنِ اِثْنَيْنِ وَمِنْ الْمَعْزِ اِثْنَيْنِ اِثْنَيْنِ وَمِنْ الْاِبِلِ اِثْنَيْنِ اِثْنَيْنِ وَمِنْ الْبَقَرِ اِثْنَيْنِ اِثْنَيْنِ“ (ہر ایک میں بتکرار اثنین آئی ہے) ہے زید نے جواب دیا ”اس واسطے (مجھ کو یہ وہم اس واسطے ہوا ہے) کہ اللہ پاک فرماتا ہے ”فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْاُنْثَى“ لہذا وہ دونوں دو جوڑے ہیں۔ نہ ایک جوڑا ہے اور مادہ ایک جوڑا؟ ابن اشته اس روایت کو بیان کرنے کے بعد کہتا ہے پس یہ خبر دلالت کرتی ہے کہ لوگ (صحابہؓ) مصحف میں لکھنے کے واسطے ایسے حروف کو چن لیا کرتے تھے جو کہ معانی کے جمع کر لینے میں سب سے بڑھے ہوئے زبانوں میں حد سے زائد سلیس ماخذ میں بہت ہی قریب الفہم اور اہل عرب کے نزدیک مشہور تر تھے اور دوسرے الفاظ (جو کہ مصحف میں لکھے نہیں جاتے تھے) وہ بھی سب لوگوں کے قریب مشہور قرات تھے اور اسی طرح وہ الفاظ بھی جو کہ ان امور سے مشابہ ہوتے تھے۔

فائدہ: اس میں اُن حروف کا بیان ہو گا جو کہ تین وجوہ سے قرات کئے گئے ہیں۔ اعراب۔ بناء اور یا اسی کے مثل کسی تیسری وجہ سے۔ میں نے احمد بن یوسف بن مالک الرعینی کی ایک عمدہ تالیف اُس موضوع پر مطالعہ کی ہے۔ اس کتاب کا نام تحفة الاقران فیما قرئ بالثلث من حروف القرآن ہے الحمد للہ حمد کے دال کو ابتدا (مبتدا ہونے) کے لحاظ سے رفع مصدر (مفعول مطلق) ہونے کے اعتبار پر نصب اور اس رعایت سے کہ دال اللہ کے لام کی حرکت کا متبع (پیرو ہے) کسرہ دے کر پڑھا جاتا ہے۔ رَبُّ الْعَالَمِينَ ب کو صفت ہونے کی وجہ سے جر کے ساتھ مبتدا مضمر مان کر اور اُسے اضافت توصیفی منقطع کر کے رفع کے ساتھ اور اسی قطع اضافت کی بنیاد پر کسی فعل کے اضمار یا اُس کے ندا ہونے کا خیال کر کے نصب کے ساتھ قرات کر سکتے ہیں۔ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ؟ دونوں کی قرات مذکورہ فوق ہر سہ وجوہ اعراب کے ساتھ ہوئی ہے۔ اِثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ش کے سکون کے ساتھ جو کہ تمیم کی لغت ہے اُس کے کسرہ کے ساتھ جو کہ حجاز کی لغت ہے۔ اور اُس کو فتح دے کر جو کہ بلی کی لغت ہے تینوں طرح اس کی قرات ہوئی ہے۔ الْمَرْءُ مِیم کو تین حرکتوں کے ساتھ قرات کیا گیا ہے۔ اُس کے بارہ میں اتنی ہی لغتیں آئی ہیں۔ فَبِهَتْ الَّذِي كَفَرَ كَفْرًا جماعت نے مفعول پر بنا کر کے (فتح کے ساتھ) قرات کیا ہے اور ایک قرات میں۔ ضَرَبَ. عَلِمَ. حَسَنَ کے وزن پر بنا (فتح پر مبنی) کر کے فاعل قرار دیا گیا ہے۔ ذُرِّيَّةٌ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ ذال کو تینوں حرکتیں دے کر قراءت کی گئی ہے۔ ”وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسْتَعِثُّونَ بِهِ وَالْآرْحَامَ“ مِیم کو اسم اللہ پر معطوف کر کے نصب یہ کی ضمیر پر عطف ڈال کر جر اور خبر محذوف کا مبتدا بنا کر رفع کے ساتھ قرات کیا جاتا ہے (یعنی وَالْآرْحَامَ مِمَّا يَحِبُّ اَنْ تَتَّقُوهُ وَاَنْ تَحْتَاطُوا لَا نَفْسُكُمْ فِيهِ) ارحام بھی اُن چیزوں میں سے ہیں جن سے ڈرنا واجب ہے اور تم اپنے نفسوں کو اُن کے بارے میں محتاط بناؤ۔ لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ ضرر کی رائے۔ صفت قرار دے کر رفع۔ مؤمنین کی صفت ٹھہرا کر جر اور مستثنیٰ منہ ماننے کی وجہ سے نصب کے ساتھ پڑھی گئی ہے۔ وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ ارجل کے لام کو ایدی پر عطف کرنے کے لحاظ سے نصب جو اریا کسی اور وجہ کے لحاظ سے جر اور خبر محذوف (جس پر اُس کا ماقبل دلالت کرتا ہے) کا مبتدا مان کر رفع کے ساتھ قرات کیا ہے۔ فَجَزَأْ. مِثْلٌ. مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ مثل کو جزاء کا مضاف الیہ قرار دے کر جر جزاء کی صفت ٹھہرا کر رفع و تنوین اور جزاء کا مفعول بنا کر نصب کے ساتھ قرات کیا گیا ہے۔ وَاللَّهُ رَبَّنَا. رَبَّنَا کو صفت میں بدل ڈال کر جر اور ندا یا اَمْدَحُ فعل کو مضمر مان کر نصب اور اسم اللہ اور رب

دونوں کو مبتدا و خبر ہونے کی حیثیت سے رفع دے کر قرأت کی گئی ہے۔ وَيَذْرُكُ وَالْهَتَكَ. يَذْرُكُ کو رفع نصب اور جزم (را) کے ساتھ (خفت کے خیال سے) قرأت کیا گیا ہے۔ فَاجْمَعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ میں شرکاء کم نصب کے ساتھ مفعول مع یا معطوف یا ادعوا فعل کو مقدر قرار دے کر پڑھا ہے۔ فَاجْمَعُوا کی ضمیر پر عطف ڈال کر یا مبتدائے خبر محذوف قرار دے کر رفع کے ساتھ اور کم پر جو کہ امر کم میں ہے عطف کرنے کی وجہ سے جردے کر قرأت کیا ہے۔ وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا رُحُوسُ كَوَأَسْ کے ماقبل پر عطف کر کے جراور باب اشتغال سے قرار دے کر نصب اور اس لحاظ سے کہ وہ مبتدا اور اُس کا مابعد خبر ہے۔ رفع دے کر قرأت کی گئی ہے۔ وَحُرِّمَ عَلَى قُرْتَبَةِ حَرَمِ فَعْلٍ ماضی کا صیغہ حرف را کے فتح کسرہ اور ضمہ ہر سہ حرکتوں کے ساتھ اور صیغہ وصف حرم) ا کے لحاظ سے فتح حا کے ساتھ رے کو کسرہ و سکون دے کر اور کسرہ حا ساتھ رے کو ساکن کر کے بھی پڑھا ہے اور اُس کے علاوہ اُس کی قرأت حَرَامٌ فتح اور الف کے ساتھ بھی کی گئی ہے غرض کہ سات قرأتیں اس میں ہیں۔ كَوَكَّبٌ دُرَيْتٌ اس کی قرأت حرف دال کی ہر سہ حرکتوں کے ساتھ کی گئی ہے۔ یس مشہور قرأت نون کے سکون کے ساتھ ہے اور شاذ طریقہ پر فتح نون کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے بلحاظ تخفیف اور باعتبار التقائے ساکنین کے (یعنی یا و نون ملفوظی جو کہ سین کے تلفظ میں آتے ہیں) کسرہ نون کے ساتھ پڑھا گیا ہے اور پھر نداء ہونے کے لحاظ سے اُس کو رفع بھی دیا جاتا ہے سَوَاءٌ لِلَّسَّائِلِينَ. سَوَاءٌ کو حال قرار دے کر نصب کے ساتھ اور شاذ طریقہ پر رفع کے ساتھ (یعنی هُوَ سَوَاءٌ بخذف مبتدا) اور الایام پر محمول کر کے جردے کر قرأت کیا ہے۔ وَلَا تَحِينُنْ مَنَاصِبَ لَفْظِ حِينٍ کو رفع نصب اور جرتینوں اعراب دے کر پڑھا ہے۔ وَقِيلَ لَهُ يَا رَبِّ قِيلَهُ کو مفعول مطلق بنا کر نصب اور دوسری طرح جردے کر پڑھا ہے جس کی توجیہ پیشتر بیان ہو چکی اور شاذ طریقہ پڑا سے عِلْمُ السَّاعَةِ پر عطف کر کے رفع کے ساتھ پڑھا ہے۔ ق مشہور قرأت سکون کے ساتھ ہے۔ اور شاذ قرأت میں بوجہ مذکورہ بالا فتح و کسرہ بھی دیا گیا ہے۔ اَلْحُبُّكَ اس میں سات قرأتیں ہیں۔ حا اور با دونوں کا ضمہ دونوں کا کسرہ اور دونوں کا فتح۔ حا کو ضمہ اور با ساکن حا کو ضمہ اور با کو فتح اور حا کو کسرہ با ساکن۔ اور حا کو کسرہ با کو ضمہ۔ وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ ہر سہ حروف (ف اور ن) رفع۔ نصب اور جر۔ کے ساتھ اس کی قرأت کی گئی ہے۔ وَخُورٌ عَيْنٌ كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ حور اور عین دونوں لفظوں کے جراور رفع اور نصب کے ساتھ يَزُوجُوكَ فعل مضمر کی وجہ سے پڑھا ہے۔

فائدہ: بعض علما کا قول ہے کہ قرآن میں باوجود اس کے کہ منصوبات کی کثرت ہے مگر کوئی مفعول معہ اُس میں نہیں آیا۔ میں کہتا ہوں کہ قرآن میں متعدد جگہیں ایسی ہیں جن کو مفعول معہ کی حیثیت سے اعراب دیا گیا ہے۔ ان میں سے ایک دوسب سے زائد مشہور ہے قولہ تعالیٰ "فَاجْمَعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ" ہے یعنی تم مع اپنے شریک لوگوں کے اپنے معاملہ کو جمع کرو۔ اور اس بات کو علماء کی ایک جماعت نے بیان کیا ہے۔ دوم قولہ تعالیٰ "قُلُوا أَنْفُسُكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا" ہے۔ اکر مانی کتاب غرائب التفسیر میں لکھتا ہے کہ یہ مفعول معہ ہے یعنی مع اَهْلِيكُمْ (اپنے گھروالوں سمیت) اور سوم قولہ تعالیٰ "لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ" کے بارے میں اکر مانی کا قول ہے کہ "احتمال ہوتا ہے کہ قولہ تعالیٰ "وَالْمُشْرِكِينَ" یا اُس واو سے جو کہ كَفَرُوا میں ہے۔ مفعول معہ واقع ہو۔

بیالیسویں نوع

وہ ضروری قواعد جن کے جاننے کی حاجت ایک مفسر کو ہوتی ہے

قاعدہ: ضماّر کے بیان میں۔ ابن الانباری نے قرآن میں واقع ہونے والی ضمیروں کی بابت دو جلدوں کی ایک مطول کتاب تحریر کر ڈالی ہے۔ ضمیر دراصل اختصار کی وجہ سے وضع کی گئی ہے اور بدیں وجہ قولہ تعالیٰ "اعْبُدُوا اللَّهَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَاجْرُوا عَظِيمًا" پچیس کلموں کے قائم مقام ہے جہاں اگر ہر لفظ کو ظاہر کر دیا جاتا تو اس جملہ میں پورے پچیس کلمے ہوتے۔ پھر اسی طرح قولہ تعالیٰ "قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ" کے بارہ میں لکھی گئی ہے کہ کتاب اللہ میں کوئی آیت ایسی نہیں جو اس آیت سے بڑھ کر ضمیروں پر مشتمل ہو کیونکہ اس میں پچیس ضمیریں ہیں اور یہی باعث ہے کہ جب تک کلام میں ضمیر متصل کا آنا دشوار نہیں ہوتا اُس وقت تک اُسے ترک کر کے ضمیر منفصل کی طرف عدول نہیں کیا جاتا۔ مثلاً یہ کہ ضمیر کا وقوع ابتدائے کلام میں ہو جیسے "إِيَّاكَ نَعْبُدُ" یا وہ الّا کے بعد واقع ہو جیسے "أَمْرًا أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ" کہ ان مقامات میں ضمیر متصل نہیں آ سکتی تھی لہذا بجبری ضمیر منفصل لائی گئی۔

ضمیر کا مرجع: یہ بھی ضروری ہے کہ ضمیر کا کوئی مرجع ہو جس کی جانب وہ پھرے۔ مرجع ضمیر سابق میں ملفوظ اور ایسا ہونا چاہئے کہ ضمیر اس پر بالمطابقت دلالت کرتی ہو جیسا کہ ان مثالوں میں ہے۔ وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ . وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ . إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكْذِبْ . يٰرَاهَا يَاضْمِيرُ کی دلالت اُس مرجع پر بالتضمن ہو۔ جیسے اَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ میں ہے کہ ضمیر اُس عدل کی طرف راجع ہوتی ہے جو کہ اعدلوا میں متضمن ہے اور قولہ تعالیٰ "وَإِذَا خَصَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ فَأَرْزُقُوهُمْ مِنْهُ" یعنی مقسوم (تقسیم کی گئی چیز) سے کیونکر قسمت کا لفظ تضمناً مقسوم پر دلالت کر رہا ہے اور یا ضمیر کی دلالت مرجع پر التزامی ہو۔ مثلاً إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ یعنی قرآن کو نازل کیا کیونکہ انزال (نازل کرنے) کا لفظ التزاماً اُس پر دلالت کرتا ہے اور قولہ تعالیٰ "فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءُ إِلَيْهِ" میں عَفَى کا لفظ ایک عافی (معاف کئے گئے) کو مستلزم (لازم لیتا) ہے جس کی طرف إِلَيْهِ کی ضمیرہ پھر رہی ہے۔ یا یہ کہ ضمیر کا مرجع اُس سے لفظاً (باعتبار لفظ) متاخر ہوگا مگر رتبہ کے لحاظ سے اُس کو تقدم ہی حاصل رہے گا اور اس حالت میں ضمیر کی دلالت مرجع پر دلالت مطابقی ہوگی جیسے کہ فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُّوسَى . وَلَا يُسْئَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ . اور فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ میں ہے اور یا یہ کہ مرجع ضمیر سے رتبہ میں بھی متاخر ہوگا اور یہ بات ضمیر شان وقصہ نغمہ بنس اور تنازع کے باب میں ہوگی یا یہ کہ ضمیر کا مرجع متاخر ہوگا اور ضمیر اس مرجع پر التزاماً دلالت کرے گی۔ جیسے کہ فَلَوْ لَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلُوفُ أَوْ كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ میں ہے کہ انہیں روح یا نفس کو جو کہ مرجع ہے اس لئے مضمر بنایا ہے کہ حلقوم اور تراقی کے الفاظ اُس پر التزاماً دلالت کرتے ہیں اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "حَتَّىٰ تَوَارِثَ بِالْحِجَابِ" میں شمس کو مضمر کیا گیا ہے کیونکہ اس پر حجاب کا لفظ التزاماً دلالت کرتا ہے۔ اور گاہی سیاق عبارت مرجع پر دلالت کرتا ہے اور اس حالت میں وہ سننے والے

شخص کی سمجھ پر اعتماد کرنے کے باعث مضمربنایا جاتا ہے مثلاً کُلْ مَنْ عَلَيْهَا فَإِنْ اور مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرَهَا کہ انہیں ارض (زمین) اور دنیا کا اضمار کیا گیا ہے۔ اور لَا بُؤِيَه میں میت کا لفظ جو مرجع ہے مضمرب ہے اور پہلے اُس کا کوئی ذکر بھی نہیں آیا ہے اور کبھی ضمیر کی بازگشت مذکور لفظ پر بغیر اُس کے معنی کے ہوا کرتی ہے۔ ”وَمَا يُعْمَرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمَرِهِ“ یعنی دوسرے معمر کی عمر سے (کچھ کم نہیں کیا جاتا) اور کسی وقت ضمیر کا عود اُس چیز کے کسی حصہ پر ہوا کرتا ہے جو کہ پہلے گزر چکی ہو جیسا کہ قولہ تعالیٰ يُؤْصِيْكُمْ اللّٰهُ فِيْ اَوْلَادِكُمْ لِلَّذِيْ كَرَّمْتُ مِثْلَ حَظِّ الْاُنثٰى فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً مِّمَّنْ اَوْرَقَوْلُهُنَّ اَحَقُّ بِرِزْقِهِنَّ“ میں قولہ تعالیٰ وَالْمُطَلَّقَاتُ کے بعد ہے کہ یہ حکم تو انہی عورتوں کے لئے خاص ہے جن سے طلاق کے بعد رجعت کی بائستی ہے مگر جو ضمیر اس پر عائد ہے وہ رجعتی اور غیر رجعتی دونوں طرح کی مطلقہ عورتوں میں عام ہے اور گاہے ضمیر کا عود معنی پر ہی ہوا کرتا ہے جیسے کہ ”كَلَالَةٌ“ میں خداوند کریم فرماتا ہے ”فَاِنْ كَانَتَا اُنثٰى“ حالانکہ پہلے کوئی ایسا تشبیہ کا لفظ آیا ہی نہیں جس پر کسان کی ضمیر کا عود ہو سکے انفس اس کی وجہ یہ بتاتا ہے کہ کَلَالَةٌ کا لفظ ایک دو یا تین اور اس سے زائد (جمع) سب پر ایکساں بولا جاتا ہے لہذا اُس کی طرف پھرنے والی ضمیر معنی کے احتمال سے اسی طرح شئی لائی گئی جس طرح کہ من کے معنی پر محمول کر کے اُس کی جانب جمع کی ضمیر عائد ہوا کرتی ہے اور کبھی ضمیر کا عود ایک شے کے لفظ پر ہوتا ہے اور اُس سے اُس شے کی جنس مراد ہوتی ہے زخم شری کہتا ہے اس کی مثال ہے اِنْ يَكُنْ غَنِيًّا اَوْ فَقِيْرًا فَاَللّٰهُ اَوْلٰى بِهَمَّا یعنی فقیر اور غنی کی جنس سے کیونکہ فقیر اور غنی کے الفاظ دونوں جنسوں پر دلالت کرتے ہیں ورنہ اگر ضمیر کا مرجع متکلم کی طرف ہوتا تو وہ واحد لائی جاتی اور گاہے ذکر دو چیزوں کا ہوتا مگر ضمیر کا عود اُن میں سے ایک ہی شے کی طرف ہوتا ہے جو بیشتر دوسری شے ہوا کرتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَاسْتَعِيْنُوْا بِالصَّبْرِ وَالصَّلٰوةِ وَاِنَّهَا لَكَبِيْرَةٌ“ کہ اس میں ضمیر کا اعادہ صلاۃ کی طرف ہوا ہے اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ اس استعانت کی جانب جو استیعنوا سے مفہوم ہو رہی ہے ضمیر کی بازگشت ہے اور قولہ تعالیٰ ”جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرُ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ“ یعنی قمر کو کیونکہ چاند ہی کے ذریعہ سے مہینوں کی شناخت ہوتی ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَاللّٰهُ وَرَسُولُهُ اَحَقُّ اَنْ تَرْضُوْهُ“ میں مراد تو یہ ہے کہ خدا اور رسول دونوں کو راضی کرو مگر ضمیر کو رسول کے واسطے منفرد بنایا کیونکہ وہ بندوں کو خدا کی طرف بلانے والے اور روبرو اُن سے خطاب کرنے والے ہیں۔ اور اُن کی خوشنودی سے خدا کی خوشنودی لازم آتی ہے۔ اور کبھی ضمیر تشبیہ کی ہوتی مگر اُس کا مرجع دو مذکور چیزوں میں سے ایک ہی چیز ہوا کرتی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللّٰوِلُوْ وَالْمَرْجَانُ“ حالانکہ موتی اور مونگے دونوں چیزیں ایک ہی شے (سمندر) سے اُکلا کرتی ہیں۔ پھر گاہے کوئی ضمیر ایک شے کے ساتھ متصل آتی ہے حالانکہ وہ اُس شے کے علاوہ دوسری شے کے لئے ہوتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِنْ طِيْنٍ“ یعنی آدم سے پیدا کیا۔ اور پھر فرماتا ہے لَمْ جَعَلْنَاهُ نَظْفَةً چنانچہ یہ ضمیر اولاد آدم کے حق میں ہے۔ کیونکہ آدم نطفہ سے پیدا نہیں ہوئے تھے میں کہتا ہوں یہی اتحاد ام کا باب ہے۔ اور اسی سے ہی قولہ تعالیٰ ”لَا تَسْأَلُوْا عَنْ اَشْيَاءٍ اِنْ تُبَدِّلْكُمْ تَسْؤُكُمْ“ پھر فرمایا قَدْ سَأَلَهَا یعنی دوسری چیزیں جو کہ سابق کے لفظ اشیاء سے مفہوم ہوتی ہیں۔ اور کبھی ضمیر کا عود اس شے کے ملا بس (بمشکل) پر ہوا کرتا ہے۔ جس کے واسطے وہ ضمیر آئی ہے مثلاً اِلَّا غَشِيَّتْهُ اَوْ ضَحَّاهَا یعنی اُس (شام) کے دن کا دو پہر نہ کہ خود شام کا دو پہر نہ

اگرچہ ایک مشترک لفظ کہہ کر پھر دو لفظ اور بھی کہے جن میں ایک لفظ سے مشترک لفظ کے ایک معنی اور دوسرے لفظ سے دوسرے معنی مراد ہوں۔ مترجم

اُس کا دو پہر ہوتا ہی نہیں۔ اور کبھی ضمیر کا عود کسی ایسی چیز کی طرف ہوتا ہے۔ جو مشاہد محسوس نہیں ہوتی حالانکہ اصل اس کے خلاف ہے (یعنی ضمیر کا عود مشاہد محسوس کی طرف ہونا چاہئے) مثلاً قولہ تعالیٰ "اِذَا قَضٰی اَمْرًا فَاِنَّمَا يَقُوْلُ لَهُ كُنْ فَيَكُوْنُ" کہ اس میں لہ کی ضمیر امر پر عائد ہے اور وہ گو اس وقت موجود نہیں مگر اس لئے کہ جب خدا کے علم میں اُس چیز کا ہونا پہلے سے مقرر تھا تو گویا وہ بمنزلہ مشاہد موجود کے تھی۔

قاعدہ: ضمیر کے عود کرنے کی اصل یہ ہے کہ وہ کسی سبب سے قریب تذکر کی گئی شے کی طرف پھرے اور اسی وجہ سے قولہ تعالیٰ "وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ شِيَاطِيْنَ الْاِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِيْ بَعْضُهُمْ اِلَى بَعْضٍ" میں پہلے مفعول و موخر کر دیا تاکہ اُس کے نزدیک ہونے کے باعث ضمیر اُس کی طرف عائد ہو سکے مگر جس حالت میں کہ مرجع مضاف اور مضاف الیہ ہو (ترکیہ اضافی) تو اصل یہ ہے کہ ضمیر کی بازگشت مضاف کی طرف ہوتی ہے اور اُس کا باعث یہ ہے کہ مضاف ہی سند الیہ ہوا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَ اِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللّٰهِ لَا تَحْصُوْهَا" اور کبھی ضمیر کا عود مضاف الیہ کی طرف بھی ہوتا ہے۔ چنانچہ قولہ تعالیٰ "اِلٰى اِلٰهِ مُوسٰی وَاِنِّیْ لَا اُظَنُّهُ كَاذِبًا" میں اظنہ کی ضمیر موسیٰ کی طرف پھرتی ہے جو مضاف الیہ ہیں اور قولہ تعالیٰ "اَوْ لِحِمِّ خنزیرٍ فَاِنَّهُ رِجْسٌ" میں اختلاف ہے کہ ضمیر کا مرجع کون ہے مضاف یا مضاف الیہ بعض لوگوں نے مضاف کو مرجع بتایا ہے اور کچھ لوگوں نے مضاف الیہ کو۔

قاعدہ: اصل یہ ہے کہ مرجع کے بارہ میں پراگندگی سے بچنے کے لئے ضماَر کا توافق ہونا چاہئے۔ یعنی کئی ضمیریں جو ایک جملہ میں آئیں اُن کا مرجع ایک ہی ہونا ضروری ہے چنانچہ اسی لحاظ سے جبکہ بعض لوگوں نے قولہ تعالیٰ "اَنْ اَقْدِفْہِ فِی التَّابُوْتِ فَاَقْدِفْہِ فِی الْیَمِّ" میں پہلی ضمیر کا موسیٰ اور دوسری ضمیر کا تابوت کی طرف راجع ہونا جائز قرار دیا تو زخشری نے ان لوگوں پر نکتہ چینی کرتے ہوئے کہا یہ تنافر (ضمیروں کا باہم ایک دوسرے سے الگ ہونا اور ایک ہی مرجع کی طرف نہ پھرنا) اور قرآن کو اعجاز کی تعریف سے خارج بنانے والا امر ہے اور زخشری نے کہا ہے کہ تمام ضمیریں موسیٰ ہی کی طرف راجع ہیں ورنہ بعض ضمیروں کا موسیٰ کی طرف اور بعض کا تابوت کی طرف پھرنا باعث خرابی ہے کیونکہ اس طرح نظم میں تنافر ہونا پایا جاتا ہے۔ اور نظم کلام اعجاز قرآن کی جڑ ہے جس کی رعایت رکھنا مفسر کا سب سے بڑا فرض ہے۔ اور زخشری نے قولہ تعالیٰ "لَتُؤْمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرُسُوْلِهِ وَتُعَزِّدُوْہُ وَتُوْقِرُوْہُ وَتُسَبِّحُوْہُ" کے بارہ میں کہا ہے کہ اس میں تمام ضمیریں اللہ تعالیٰ کی جانب پھرتی ہیں۔ اور اُس کو قوت دینے سے یہ مراد ہے کہ خدا کے دین اور اُس کے رسول کو قوت دو اور جس شخص نے ضماَر میں تفریق کی ہے تو بے شک اُس نے بعید از فہم بات کہی ہے اور اس اصل سے قولہ تعالیٰ "وَلَا تَسْتَفْتِ فِیْہُمْ مِنْہُمْ اَحَدًا" کو خارج کیا گیا ہے کیونکہ اس میں فیہم کی ضمیر اصحاب کہف کی طرف اور منہم کی ضمیر یہودیوں کی جانب راجع ہے۔ اس بات کو ثعلب اور میرد نے کہا ہے اور ایسی ہی قولہ تعالیٰ "اَلَا تَنْصُرُوْہُ" میں دو ضمیریں ہیں اور وہ سب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف پھرتی ہیں۔ مگر ایک علیہ کی ضمیر کہ وہ آپ کے ساتھی کی جانب راجع ہے جیسا کہ پہلی نے اکثر لوگوں سے اس بات کو نقل کیا ہے اور اُس کی علت یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذل پر تو ہر وقت سکینہ موجود رہتا تھا اور اسی آیت میں جَعَلَ کی ضمیر خداوند کی جانب راجع ہے اور کبھی ضماَر کے مابین تنافر سے بچنے کے واسطے اختلاف بھی کر دیا جاتا ہے جیسے کہ قولہ تعالیٰ "مِنْہَا اَرْبَعَةٌ حُرُمٌ" میں ضمیر کا مرجع اثنی عشر ہے مگر پھر خداوند کریم نے

ارشاد فرمایا ”فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ“ اور اس میں پہلی ضمیر کے خلاف جمع مونث کی ضمیر لایا کیونکہ یہ ضمیر اربعہ کی طرف بازگشت کرتی ہے۔

ضمیر الفصل: یہ بھی ضمیر ہے مرفوع کے صیغہ کے ساتھ آتی اور متکلم مخاطب اور غائب اور مفرد (واحد) وغیرہ ہونے میں اپنے ماقبل سے مطابق ہوا کرتی ہے اس کا وقوع صرف مبتدایا ایسی چیز کے بعد ہوتا ہے جس کی اصل مبتدا ہوا اور کہا گیا ہے کہ اُس خبر کے بعد بھی جو مبتدا بننے والی اور اسم ہو (اُس کا وقوع ہوتا ہے) مثلاً قولہ تعالیٰ "وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" وَاِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُّونَ. كُنْتَ اَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ. تَجِدُوْا عِنْدَهُ اللّٰهُ هُوَ خَيْرًا. اِنْ تَزِنْ اَنَا اَقْلَ مِنْكَ مَالًا. هُوَ لَاۤءِ بِنَاتِيْ هُنَّ اَطْهَرُ لَكُمْ" اور اخفش نے ضمیر منفصل کا حال اور ذی الحال کے مابین واقع ہونا بھی جائز قرار دیا ہے اور اس کی تمثیل میں قولہ تعالیٰ "هُنَّ اَطْهَرُ" نسب کے ساتھ روایت کیا ہے۔ جرجانی اُس کا وقوع فعل مضارع کے قبل روا رکھتا اور اس کی مثال قولہ تعالیٰ "هُوَ يُبْدِي وَيُعِيْدُ" سے دیتا ہے اور ابوابقاء نے اسی قسم کی مثال قولہ تعالیٰ "وَمَكْرُؤُ لِكَ هُوَ يَبُوْرُ" کو بھی بتایا ہے۔ ضمیر منفصل کے لئے اعراب کا کوئی محل نہیں ہوتا اور اس کے تین فائدے ہیں (۱) اس بات کی خبر دینا کہ اس کا مابعد خبر ہے نہ کہ تابع (بدل یا صفت وغیرہ) (۲) تاکید اور اسی وجہ سے کوفیوں نے اس کا نام دعامۃ قرار دیا ہے کیونکہ اس کے ساتھ کلام کی ویسی ہی تقویت ہوتی ہے جس طرح ستون سے سقف کی پاسداری متصور ہوا کرتی ہے اور اسی اصول پر بعض لوگوں نے یہ قاعدہ بنا دیا ہے کہ ضمیر منفصل اور ضمیر متصل کے مابین اکجائی نہیں کی جاسکتی چنانچہ "زید نفسه هو الفاضل" کبھی نہ کہا جائے گا (۳) اختصاص (خاص بنادینے کا) فائدہ دیتی ہے۔ زحشری نے بیان کیا ہے کہ قولہ تعالیٰ "أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" میں تینوں فائدے ایک ساتھ موجود ہیں۔ وہ کہتا ہے اس ضمیر منفصل کا یہ فائدہ ہے کہ وہ اپنے مابعد کے خبر ہونے پر دلالت کر رہی ہے اور اُس کو صفت نہیں ٹھہراتی۔ دوم یہ توکید کا فائدہ دیتی ہے اور تیسرے اس بات کا ایجاب کر رہی ہے کہ مسند کا فائدہ خاص مسند الیہ ہی کے لئے ثابت ہے نہ کہ اُس کے سوا کسی اور شے کے لئے۔

ضمیر شان وقصہ۔ اس کو ضمیر مجہول بھی کہتے ہیں۔ کتاب مغنی میں آیا ہے کہ یہ ضمیر پانچ وجوہ سے قیاس کے مخالف ہے اول یہ لازمی طور پر اپنے مابعد کی طرف عائد ہوا کرتی ہے۔ اس لئے کہ جو اس کی تفسیر کرنے والا ہوتا ہے اُس کا کل یا جز و کچھ بھی اس پر مقدم ہونا جائز نہیں ہوتا۔ دوم یہ کہ اس کا مفسر جملہ ہی ہوتا ہے کوئی اور شے نہیں ہوتا۔ سوم یہ کہ اُس کے بعد کوئی تابع نہیں آتا چنانچہ نہ اُس کی تاکید ہوتی ہے نہ اس پر عطف کیا جاتا ہے اور نہ اُس سے بدل ڈالا جاتا ہے۔ چہارم یہ کہ اُس میں ابتدا یا اُس کے ناسخ کے سوا اور کوئی چیز عمل نہیں کرتی۔ پنجم یہ کہ وہ افراد (مفرد ہونے) کو لازم لیا کرتی ہے اُس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ **فَلْهُوَ اللَّهُ أَحَدٌ**۔ **فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا**۔ **فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارَ** اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ یہ مخبر عنہ (مسند الیہ) کی تعظیم اور بڑائی پر دلالت کرتی ہے یوں کہ پہلے اُس کا ذکر مبہم طریقہ سے کر کے پھر اس کی تشریح کی جائے۔

تنبیہ: ابن بشام کہتا ہے جہاں تک ضمیر کا احتمال ضمیر شان کے علاوہ کسی اور ضمیر پر ہو سکے اُس وقت تک کبھی اُس کو ضمیر شان پر محمول نہ کرنا چاہئے اور اسی وجہ سے قولہ تعالیٰ اِنَّهٗ يَرٰكُمْ کے بارہ میں زحشری کا یہ قول کہ ”ان کا اسم ضمیر شان ہے“ کمزور قرار دیا گیا اور بہتر یہ ہے کہ اس ضمیر کو (جو کہ قولہ تعالیٰ ”اِنَّهٗ يَرٰكُمْ“ میں ہے) ضمیر شیطان کہا جائے کہ اس کی

تائید و قبیلہ کے بالنصب پڑھنے سے ہو رہی ہے اور ضمیر شان کا عطف اُس پر (منصوب پر) نہیں ہوتا۔

قاعدہ: غالباً ذوی العقول کی جمع پر ضمیر بھی صیغہ جمع ہی کے ساتھ عائد ہوا کرتی ہے۔ خواہ وہ جمع قلت کے لئے ہو یا کثرت کے واسطے مثلاً وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ وَالْمَطْلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ اور قولہ تعالیٰ اَزْوَاجٍ مُّطَهَّرَةٍ میں بے شک ضمیر مفرد (واحد) آئی ہے کیونکہ خداوند کریم نے یہاں پر مطہرات نہیں فرمایا۔ مگر ذوی العقول کی جمع کے بارہ میں غالباً یہ حالت ہوتی ہے کہ جمع کثرت ہو تو اُس کے لئے ضمیر مفرد اور جمع قلت ہو تو اُس کے واسطے ضمیر جمع لائی جاتی ہے اور قولہ تعالیٰ "اِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا..... مِنْهَا اَرْبَعَةٌ حُرُمٌ" میں ان دونوں طرح کی ضمیروں کا اجتماع ہو گیا ہے کہ شہور جو کہ جمع کثرت ہے۔ اُس پر منہا کی ضمیر صیغہ واحد کے ساتھ عائد کی گئی ہے اور پھر فرمایا "فَلَا تَظْلِمُوا فِيْهِنَّ" اور اس ضمیر کا اعادہ اَرْبَعَةٌ حُرُمٌ پر کیا جو کہ جمع قلت ہے۔ فراء نے اس قاعدہ کا ایک نہایت عمدہ راز بیان کیا ہے جو یہ ہے چونکہ جمع کثرت جو کہ دس یا اس سے زائد تعداد کو ظاہر کرنے کے لئے آتی ہے اُس کا ممیز واحد (ایک ہی) تھا اس واسطے اس کے لئے واحد کی ضمیر لائی نہی اور جمع قلت جس کا اطلاق دس یا اس سے کم تعداد کے لئے ہوتا ہے اُس کا ممیز جمع تھا اس واسطے اُس کی ضمیر جمع لائی گئی۔

قاعدہ: جس وقت کہ ضمیروں میں لفظ اور معنی دونوں باتوں کی رعایتیں اکٹھا ہو جائیں اس وقت لفظی مراعات سے ابتدا کرنی چاہئے۔ کیونکہ قرآن میں یہی روش آئی ہے اللہ پاک فرماتا ہے۔ "وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ" پھر فرماتا ہے "وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ" دیکھو پہلے لفظ کے اعتبار سے ضمیر مفرد کی وارد کی اور پھر معنی کے لحاظ سے ضمیر کو بصیغہ جمع ارشاد کیا۔ ایسے ہی وَمِنْهُمْ مَّن يَّسْتَمِعُ اِلَيْكَ اَلِیْ. وَجَعَلْنَا عَلٰی قُلُوْبِهِمْ. اور. وَمِنْهُمْ مَّن يَقُولُ اِنَّنٰی لٰی. وَلَا تَفْتِنٰی اِلَّا فِی الْفِتْنَةِ سَقَطُوا. میں بھی۔ شیخ علم الدین عراقی کہتا ہے۔ قرآن میں معنی پر محمول کر کے صرف ایک ہی موضع میں ابتدا کی گئی ہے ورنہ اور کہیں ایسا نہیں ہوا۔ وہ جگہ قولہ تعالیٰ "وَقَالُوا مَا فِیْ بُطُوْنِ هٰذِهِ اِلَّا نَعَامٌ خَالِصَةٌ لِّدُكُوْرِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلٰی اَزْوَاجِنَا" ہے کہ اس میں خالصۃ کو معنی پر محمول کر کے پہلے مونث کے صیغہ میں وارد کیا اور پھر لفظی رعایت کر کے وَمُحَرَّمٌ کہا۔ ابن حاسب اپنی امالی میں بیان کرتا ہے "اگر ضمیر کا حمل پہلے لفظ پر کیا جائے تو جائز ہے کہ اُس کے بعد معنی پر بھی اُسے محمول کر لیں۔ مگر جبکہ پہلے وہ معنی پر محمول کر لی گئی ہو تو اس وقت پھر اُسے لفظ پر محمول کرنا ضعیف امر ہے کیونکہ معنی بہ نسبت لفظ کے زیادہ قوت رکھتے ہیں اس واسطے کمزور شے کا اعتبار کرنے کے بعد قوی شے کی جانب رجوع لانے میں کوئی خرابی نہیں لیکن معنی کا اعتبار کرنے کے بعد قوی سے ضعیف (لفظ) کی طرف رجوع کرنا ٹھیک نہیں اور ابن جنی کتاب الحسب میں بیان کرتا ہے جبکہ لفظ کی طرف سے ہٹ کر ضمیر کا رجوع معنی کی جانب ہو جائے تو یہ جائز ہے کہ اس ضمیر کو لفظ کی طرف بھی عائد کریں اور اس کی مثال یہ دی ہے۔ قولہ تعالیٰ "وَمَنْ یَّعْشُ عَنْ ذِکْرِ الرَّحْمٰنِ نُقِیْضْ لَهُ شَیْطٰنًا فَهُوَ لَهُ قَرِیْنٌ. وَاِنَّهُمْ لَیَصْذُوْنَهُمْ وَیَحْسَبُوْنَ اَنَّهُمْ مُّهْتَدُوْنَ" اور اس کے بعد پھر خداوند ارشاد فرماتا ہے حَتّٰی اِذَا جَاءْنَا دِکْهُوَ اس آیت میں ضمیر کا رجوع لفظ سے ہٹ کر معنی کی طرف ہو جانے کے بعد پھر لفظ کی طرف بھی ہوا ہے اور محمود بن حمزہ نے اپنی کتاب العجائب میں کہا ہے بعض نحوی لوگ اس طرح گئے ہیں کہ ضمیر کا رجوع معنی پر محمول ہو جانے کے بعد لفظ پر محمول کرنا چاہئے لیکن قرآن میں اس کے خلاف آیا ہے۔ اللہ پاک فرماتا ہے "خَالِدِیْنَ فِیْهَا اَبَدًا قَدْ اَحْسَنَ اللّٰهُ لَهُ رِزْقًا" کہ (پہلے ضمیر کا

مرجع معنی کے لحاظ سے صیغہ جمع کے ساتھ لایا گیا اور پھر اعتبار لفظ لہ صیغہ واحد کے ساتھ (ابن خالو بہ اپنی کتاب میں بیان کرتا ہے مَنْ یا اسی کے ایسے الفاظ میں یہ بات کچھ قاعدہ میں داخل نہیں ہے کہ ضمیر کا رجوع لفظ سے معنی کی جانب واحد سے جمع کی طرف اور مذکر سے مؤنث کی سمت ہو اور اس کی مثالیں یہ ہیں۔ "وَمَنْ يَقْنُتْ مِنْكُنْ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحًا"۔ "مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ... وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ" چنانچہ اس بات پر تمام نحوی لوگوں نے اجماع کیا ہے۔ ابن خالو بہ کہتا ہے اور کلام عرب اور عربیت میں بجز ایک موضع کے اور کہیں بھی ضمیر کا رجوع معنی سے ہٹ کر لفظ کی طرف نہیں ہوا ہے اُس ایک مثال کو ابن مجاہد نے بیان کیا ہے اور وہ قولہ تعالیٰ "وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ" ہے کہ اس میں یُؤْمِنْ یَعْمَلْ اور یُدْخِلْہ میں ضمیر واحد لائی گئی ہے پھر اُس کے بعد قولہ تعالیٰ خَالِدِينَ میں اس کو صیغہ جمع کے ساتھ وارد کیا ہے اور ازاں بعد أَحْسَنَ اللہ لہ رِزْقًا میں پھر ضمیر کو صیغہ واحد کے ساتھ وارد کیا ہے یعنی جمع کے بعد اُس کو وحدت کی طرف راجع کیا ہے۔

قاعدہ: تزکیر و تانیث تانیث کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقی (۲) غیر حقیقی۔ مؤنث حقیقی کے فعل سے غالباً یعنی (بیشتر) تاء تانیث کو حذف نہیں کیا جاتا مگر اس صورت میں جبکہ کوئی فصل (علحدگی) واقع ہو اور جس قدر یہ فصل (فرق) کثیر ہوگا اس قدر حذف کرنا اچھا متصور ہوگا۔ مؤنث حقیقی کے ساتھ تاء تانیث کا ثابت رکھنا بہتر ہے۔ تا وقتیکہ وہ صیغہ جمع نہ ہو اور غیر حقیقی میں فصل کے ساتھ علامت تانیث کا حذف کرنا احسن ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "فَمَنْ جَاءَ فَوْعَظَةً مِنْ رَبِّهِ قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ" میں ہے۔ پھر اگر فصل زیادہ ہو تو علامت تانیث کا حذف کرنا بھی زائد اچھا ہوتا جائے گا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَأَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ" اور اسی حالت میں اس کا ثابت رکھنا بھی مناسب ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَأَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ" چنانچہ یہ دونوں طریقے سورہ ہود میں جمع ہو گئے ہیں (یعنی حذف اور اثبات علامت تانیث) اور بعض لوگوں نے حذف کو ترجیح دینے کی طرف اشارہ کیا ہے اور اس بات پر یوں استدلال کرتے ہیں کہ خداوند کریم نے جس جگہ دونوں باتوں کو جمع کیا ہے وہاں حذف کی مثال کو اثبات کی مثال پر مقدم فرمایا ہے اور اس تقدیم سے اُس کی ترجیح نکلتی ہے۔ جس مقام پر فعل مؤنث کا اسناد اُس کے ظاہر (اسم ظاہر) کی طرف ہو وہاں فصل نہ ہونے کی حالت میں بھی علامت تانیث کا حذف کر دینا جائز ہے مگر جبکہ اس کا اسناد ضمیر مؤنث کی جانب ہو تو فعل سے علامت تانیث کا حذف کرنا ممتنع ہے اور جس جگہ ایسے مبتدا اور خبر کے مابین جن میں سے ایک مذکر اور دوسرا مؤنث ہے کہ فی ضمیر یا اسم اشارہ واقع ہو تو اُس موقع پر ضمیر اور اشارہ کی تذکیر اور تانیث دونوں باتیں جائز ہوں گی۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي" میں اسم اشارہ مذکر لایا گیا باوجودیکہ خبر مؤنث ہے۔ لیکن مبتدا مذکر مقدم تھا اس واسطے اسم اشارہ کو مذکر وارد کیا اور قولہ تعالیٰ فُذِّكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ میں دونوں مشار الیہ یاد اور عصی کو باوجود اس کے کہ وہ مؤنث ہیں مذکر وارد کیا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ بُرْهَانَانِ ان کی خبر مذکر تھی۔ اسماء اجناس میں اُن کو جنس ہونے پر محمول تذکیر اور جماعت پر محمول کرنے کے لحاظ سے اُن کی تانیث جائز ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "اعْبَازُ نَحْلٍ خَاوِيَةٌ. اَعْبَازُ نَحْلٍ مُنْقَعِرٌ. اِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهُ عَلَيْنَا" (اور اس کی قرأت تشابہت بھی کی گئی ہے) السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ. اِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ اور بعض لوگوں نے اسی قسم سے قولہ تعالیٰ "جَاءَتْهَا رِيحٌ غَاصِفٌ" اور "وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحُ عَاصِفَةٌ" کو بھی قرار دیا ہے اور سوال کیا گیا ہے کہ قولہ تعالیٰ "مِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ"

مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ“ اور قولہ تعالیٰ ”فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ“ کے مابین فرق کیا ہے اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ ان میں دو وجوہ فرق کی ہیں۔ ایک وجہ لفظی ہے اور دوسری آیت میں حروف فاصل کی کثرت ہے اور بیچ میں رکاوٹ ڈالنے والی باتوں کی کثرت حذف کی زیادتی کے باعث ہے۔ دوسری وجہ معنوی ہے جو یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ مَنْ حَقَّتْ میں لفظ مَنْ کا رجوع جماعت کی طرف ہے جو کہ لفظاً مؤنث ہے۔ بہ لیل۔ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا يَهْدِيهِمْ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا (یعنی مؤنث میں) اور فَرِيقًا هَدَىٰ میں فَرِيقٌ کو مذکر لایا جاتا ہے اس واسطے کہ فَرِيقٌ ضَلُّوا کہا جاتا تو وہ بغیر تاء تانیث کے آتا۔ اور قولہ تعالیٰ ”حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ“ اسی پہلے جملہ کے معنی میں ہے لہذا وہ بغیر تاء تانیث کے لایا گیا اور یہ اہل عرب کے اسلوب بیان میں سے ایک اچھا ڈھنگ ہے کہ اُن کے لغت کے قاعدہ میں جو حکم ایک لفظ کے لئے واجب ہوا کرتا ہے جبکہ وہی لفظ ایسے کلمہ کے مرتبے میں آئے جس کو وہ حکم واجب نہیں ہوتا تو اُس وقت پھر اُس لفظ کو وہ حکم نہیں دیا کرتے۔

قاعدہ: تعریف اور تنکیر (معرفہ اور نکرہ کی ضوابط) معرفہ اور نکرہ میں سے ہر ایک کے لئے کوئی ایسی خصوصیت احکام حاصل ہے جو ان میں سے دوسرے کو سزاوار نہیں ہوتی۔ تنکیر کے کئی اسباب ہیں (۱) وحدت کا ارادہ مثلاً وجاء رجل من أقصى المدينة يسعى یعنی ایک آدمی (رجل واحد) اور ضرب الله مثلاً رجلاً في شراكاء متشاكسون ورجلاً سلماً لرجل (۲) نوع کا ارادہ مثلاً هذا ذكر یعنی نوع من الذکر (ذکر کی ایک نوع ہے) وعلى ابصارهم غشاوة یعنی نوع غریب من الغشاوة لا يتعارفه الناس بحيث عطى مالا يتغيظه شيء من الغشاوات (ایک عجیب طرح کا پردہ (ماندہ یا جالا) ہے۔ جس کو لوگ پہچانتے بھی نہیں اور وہ اس طرح آنکھ کو بند کر لیتا ہے کہ ہر قسم کے جالوں میں سے کوئی بھی اس طرح آنکھ کو ڈھانپ نہیں سکتا) وَلَنَجْذِثَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ یعنی ایک طرح کی زندگی پر (وہ لوگ سخت حریص ہیں) اور وہ آئندہ زمانہ میں درازی عمر کی خواہش ہے کیونکہ ماضی اور حال کے زمانوں میں از یاد عمر کی حرص درست نہیں ہو سکتی۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ“ میں جو تنوین تنکیر ہے اُس سے نوعیت وحدت دونوں معنی ایک ساتھ ہی مفہوم ہو سکتے ہیں یعنی (خدا نے) چوپاؤں کی انواع میں سے ہر ایک نوع کو پانے کی انواع میں سے ایک نوع کے ذریعہ سے پیدا کیا اور چوپاؤں کے افراد سے ہر ایک فرد کو نطفوں کے افراد کے ایک فرد سے پیدا کیا۔ (۳) تعظیم کا ارادہ اس معنی میں کہ وہ شے جس کی نسبت کہا جاسکتا ہے۔ تعین اور تعریف کی حد سے بڑھی ہوئی (خارج) ہے یعنی اُس کی عظمت کا اندازہ یا اُس کی تعریف کر سنا محال ہے مثلاً فادُّنُوا بِحَرْبٍ یعنی بحربِ اِی حَرْبٍ (لڑائی کے لئے اور کیسی لڑائی کے لئے جس کا بیان نہیں ہو سکتا) وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ۔ وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ۔ ”سَلَامٌ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ“۔ اِنَّ لَهُمْ جَنَّتًا۔ (۴) تکثیر (زیادتی عیاں کرنے) کے ارادہ سے۔ مثلاً اِنَّ لَنَا لَأَجْرًا يُعْطَىٰ الْفِرَاقَ (بہت سا انعام) اور قولہ تعالیٰ فَقَدْ كَذَّبَتْ رُسُلًا ایک ساتھ دونوں وجوہ تعظیم اور تکثیر کا احتمال رکھتا ہے یعنی ”بڑے بڑے رسول جن کی تعداد کثیر تھی وہ بھی

تعریف کی جائے اور دلھایا جائے کہ وہ حسی اشارہ کے شے کی تمیز نہیں کر سکتا اور یہ بات بھی مندرجہ فوق آیت سے نمایاں ہوتی ہے اور تعریف بلا اشارہ کا مدعا مشار الیہ کے نزدیک اور دور ہونے کی حالت کا بیان بھی ہوتا ہے۔ اس لئے حالت قرب کا اظہار کرنے کے واسطے ہذا کو لاتے ہیں اور حالت دوری نمایاں کرنے کے واسطے ذلک اور اولئک سے اشارہ کرتے ہیں۔ پھر قرب کے ساتھ اُس کی تحقیر کا بھی قصد کیا جاتا ہے مثلاً کفار کا قول اَهِذَا الَّذِي يَذْكُرُ آلِهَتَكُمْ۔ اَهِذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا مَّاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا؟ یا جیسے اللہ پاک کا ارشاد ”وَمَا هَذِهِ الْحَيَوةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ“ اور اشارہ بعید سے اُس کی تعظیم بھی مقصود ہوا کرتی ہے۔ مثلاً ”ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ“ اُس کے درجہ کی دور کی طرف جاتے ہوئے۔ تعریف بلا اشارہ کا یہ مطلب بھی ہوتا ہے کہ مشار الیہ کو اشارہ کے قبل چند اوصاف کے بعد ذکر کرنے کے ساتھ اس بات پر آگاہ بنایا جائے کہ وہ مشار الیہ اُن اوصاف کی وجہ سے اپنے بعد آنے والی چیز کا سزاوار ہوتا ہے۔ مثلاً اُولَئِكَ غُلِيَ هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ؟ (۴) موصولیت کے ساتھ تعریف کرنا جس کی یہ وجہ ہے کہ معرف کا ذکر اُس کے خاص نام کے ساتھ برا تصور کیا جاتا ہے اور یہ بات تو اُس کی پردہ داری کی غرض سے ہوتی ہے یا اُس کی توہین کے خیال سے اور اُن کے علاوہ کسی اور وجہ سے ایسی صورت میں وہ معرف اپنے اس فعل یا قول کے ساتھ جو اُس سے صادر ہوا ہے موصول بنا کر الَّذِي یا اُی کے مثل دوسرے اسماء موصولہ کے ساتھ وارد کیا جاتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَالَّذِي قَالَ لَوِ الْذِيهِ أَفْ لَكُمْ“ اور ”زَادَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا“ اور گاہے یہ تعریف بالموصول عمومیت مراد لینے کے باعث ہوا کرتی ہے اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا“ اور ”وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا“ اور ”إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ“ یا اختصار کی غرض سے ایسا کیا جاتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَىٰ فَتَجَبَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِمَّا قَالُوا؟“ یعنی خداوند کریم نے موسیٰ علیہ السلام کو بعض بنی اسرائیل کے اس قول سے بری کر دیا کہ وہ لوگ اُن کو آذر (جس کے بیٹھے پھول گئے ہوں اُسے آذر کہتے ہیں) کہتے تھے اور اس میں اختصار یوں مقصود ہوا کہ تمام بنی اسرائیل نے ایسی بات کہی نہ تھی۔ لہذا عموم کی حاجت ثابت نہیں ہوئی اور چند لوگ جو ایسی بری بات کہتے تھے اُن کے الگ الگ نام گنانے میں طوالت ہوتی۔ اس واسطے یہاں تعریف بالموصول اختصار کر دی گئی؟ (۵) معرف بالف ولام معبود خارجی یا ذہنی یا حضوری کی طرف اشارہ کرنے کے واسطے۔ حقیقتاً یا مجازاً استغراق کے واسطے اور یا الف ولام کے ساتھ ماہیت کی تعریف مطلوب ہوتی ہے اور ان سب کی مثالیں ادوات کی نوع میں بیان ہو چکی ہیں۔ (دیکھو اکتالیسویں نوع بیان حروف ال مترجم غنی عنہ) اور (۶) بالا ضافۃ یہ اس وجہ سے ہوتی ہے کہ اضافت تعریف کا سب سے بڑھ کر طریقہ ہے اور اس سے مضاف کی تعظیم بھی ہوا کرتی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ“ اور ”وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرُ؟“ دونوں آیتوں میں برگزیدہ بندے مراد ہیں۔ جیسا کہ ابن عباسؓ وغیرہ نے کہا ہے اور تعریف بالا ضافۃ عموم کے قصد کے لئے بھی آتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ“ یعنی خدائے تعالیٰ کے ہر ایک حکم سے (جو لوگ مخالفت کرتے ہیں وہ ڈریں)

ایک لفظ کا اس کے معنی موضوعات میں استعمال کرنے کے لئے کسی ایسی شے کی طرف بھی سیاق کلام میں اشارہ کر جانا جس کے لئے وہ لفظ وضع ہی نہیں ہوا ہے۔

فائدہ: قولہ تعالیٰ "قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝" میں اَحَد کے نکرہ اور الصَّمَد کے معرقہ لانے کی حکمت دریافت کی گئی اور میں نے اس کے جواب میں ایک معقول تالیف فتاویٰ میں لکھی جس کا ماحصل یہ ہے کہ اس بارہ میں کئی جواب دیئے جاسکتے ہیں اور وہ حسب ذیل اَحَد کی تکثیر اس غرض سے کی گئی کہ اس کی تعظیم اور یہ اشارہ کرنا مراد تھا کہ اَحَد کے مدلول جو کہ خدا کی ذات مقدمہ ہے اس کی تعریف کر سکتا اور اسے احاطہ کر لینا غیر ممکن ہے۔

(۱) اَحَد پر ویسے ہی الف لام کا داخل کرنا غیر جائز ہے۔ جس طرح غیر کل اور بعض پر الف لام آنا جائز نہیں۔ مگر یہ نادرست ہے کیونکہ اس کی ایک شائبہ بات "قُلْ هُوَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ" ہے۔ اس قرأت و ابو حاتم نے کتاب التریب میں حضرت ابن عمر کے واسطے بیان کیا ہے اور (۳) میرے خیال میں جو بات آئی وہ یہ ہے کہ "هُوَ" مبتدا اور اللہ خبر۔ پھر یہ دونوں معرف ہیں اس واسطے انہوں نے حصر کا اقتضا اور اسی وجہ سے اللہ الصَّمَد میں بھی دونوں جزء معرف بنادئے گئے تاکہ وہ حصر کا فائدہ دیں اور جملہ ثانی جملہ اولی سے مطابق ہو جائے۔ اب رہی یہ بات کہ پھر پہلے جملہ میں اَحَد کو کیوں معرف نہیں کیا۔ تو اس کی یہ وجہ ہے کہ اس جملہ میں بغیر اس کی مدد کے حصر کا فائدہ حاصل ہو گیا تھا۔ اس واسطے اس کو اپنی اصل تکلیف پر لانے اور اس کو خبر ثانی قرار دیا گیا۔ اسم اللہ کو مبتدا اور اَحَد کو اس کی خبر بنایا تو اس شکل میں بھی اس کے اندر خمیر شان ہونے کی وجہ سے بہت کچھ تعظیم و بڑائی کے معنی موجود تھے پھر اس کے بعد دوسرے جملہ کو پہلے جملہ کی طرح دونوں جزوں کی تعریف کے ساتھ لائے تاکہ اس میں بھی تعظیم و تحمیم کے اعتبار سے حصر کا فائدہ حاصل ہو۔

قاعدہ دیگر یہ بھی تعریف و تکثیر ہی کے متعلق ہے جبکہ اسم کا ذکر دوبارہ ہو تو اس کے چار احوال ہوتے ہیں (۱) یہ کہ دونوں معرفہ (۲) دونوں نکرہ (۳) اول نکرہ اور دوم معرفہ اور (۴) اس کے برعکس یعنی اول معرفہ۔ اور دوم نکرہ ہوگا۔ اگر دونوں اسم معرفہ ہوں تو اس صورت میں غالباً دوسرا اسم وہی ہوتا ہے جو کہ اسم اول ہے اور اس کی وجہ اس معبود پر دانستہ رہتا ہے جو کہ لام یا اضافت میں اصل شے مانا جاتا ہے۔ مثلاً اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ۔ فاعبد الله مخلصاً له الدين۔ اَللّٰهُ الَّذِي الْخَالِصُ۔ وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نَسْباً وَلَقَدْ عَلِمَتْ الْجَنَّةُ وَقِهِمُ السَّيِّئَاتِ وَمَنْ تَقِ السَّيِّئَاتِ لَعَلِّيْ اَبْلُغَ الْاَسْبَابَ السَّمَوَاتِ اور اگر دونوں اسم نکرہ ہوں تو غالباً دوسرا اسم اول سے بیگانہ ہوگا اور وہی تعریف مناسب ہوتی اس بنا پر کہ وہ اسم ثانی معبود سابق ہے۔ جیسے اللّٰهُ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً کہ بے شک یہاں پہلے ضعف سے نطفہ دوسرے سے بچپن اور تیسرے سے بڑھاپا مراد ہے اور ابن حاجب نے قولہ تعالیٰ "غَدُوْهَا شَهْرٌ وَرَاٰ اَحْهَآ شَهْرٌ" کے بارہ میں کہا ہے کہ اس میں لفظ شہر کے اعادہ (دوبارہ لانے) کا فائدہ صبح اور شام دونوں وقت ہوا کی سیر کے زمانہ کی مقدار بتانا ہے کیونکہ جو الفاظ مقداروں کو بیان کرنے کے لئے آتے ہیں ان میں اضافہ مناسب نہیں ہوتا اور اگر اضافہ کیا جائے تو ضمیمہ کا مرجع خصوصیت سے اسم ما تقدم (پہلے گزر ہوا اسم ظاہر) ہوا کرتا ہے پھر اگر اس سے پہلے کوئی اسم ظاہر موجود ہی نہ ہو تو وہ ما ضمیر سے اسم ظاہر کی طرف عدول کرنا واجب ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "فَاِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا" میں یہ دونوں قسمیں جمع ہو گئی ہیں چنانچہ دوسرا عسر وہی ہے جو کہ عسر اول ہے۔ مگر دوسرا یسر پہلے یسر کا غیر ہے اسی واسطے کہ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ایک عسر (تنگی) دو یسر (آسانیوں) کو ہرگز مغلوب نہ بنا سکے گی۔ اگر اول اسم

کہ یہاں دوسرا ظن پہلے ظن سے جدا گانہ ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ دوسرا ظن یقیناً بعینہ وہی پہلا ظن ہے۔ اس واسطے کہ ہر ایک ظن (گمان) براہی نہیں ہوا کرتا اور ایسا کیونکر ہو سکتا ہے جبکہ شریعت کے احکام خود ہی ظنی ہیں۔ آیت صلح میں کوئی امر اس بات سے روکنے والا نہیں کہ دوسری صلح سے وہی پہلے ذکر کی گئی صلح مراد ہو اور یہ وہ صلح ہے جو کہ میاں بیوی کے مابین ہوتی ہے اور پھر تمام معاملات میں صلح کا مستحب ہونا سنت سے ماخوذ ہے اور اس آیت سے قیاس کے طریقہ پر صلح کا مناسب ہونا نکلتا ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ آیت کا حکم عام نہ قرار دینا چاہئے اور یہ نہ کہنا چاہئے کہ ہر ایک صلح اچھی ہے کیونکہ جو صلح کسی حرام کو جلال یا کسی حلال کو حرام بنادیتی ہو وہ یقیناً ممنوع ہے۔ آیت قتال کی بھی یہی حالت ہے کہ اس میں قتال ثانی بلا شک و شبہ قتال اول کا عین نہیں ہے کیونکہ پہلے قتال (جنگ) سے جس کی نسبت سوال کیا گیا ہے وہ جنگ مراد ہے جو کہ ہجرت کے دوسرے سال ابن الحضرمی کے سر یہ (حملہ مہم) میں ہوتی تھی اور وہی جنگ اس آیت کا سبب نزول ہے اور دوسرے قتال سے قتال کی جنس مراد ہے نہ کہ بعینہ وہ پہلا قتال اور اب رہی آیت کریمہ ”وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ.....“ تو اس کے متعلق طبی نے یہ جواب دیا کہ وہ ایک زائد امر کا فائدہ دینے کے لئے تکرار دوبارہ کرنے کے باب سے ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے قبل اللہ پاک نے اپنے قول ”سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ“ میں لفظ رب کی تکرار اسی فائدہ کے لحاظ سے کی ہے اور اس کی وجہ خداوند کریم کی طرف اولاد کی نسبت کرنے سے اس کی تنزیہ (پاکی) میں اظہار کرنا ہے یعنی اس بات پر زور دینا کہ خداوند کریم اولاد جنانے سے منزہ ہے اور قاعدہ کی شرط یہ ہے کہ تکرار الفاظ کا قصد نہ کیا جائے اور شیخ بہاؤ الدین نے اپنی کتاب کے آخر میں کہا ہے کہ ایک اسم کو دو مرتبہ ذکر کرنے سے یہ مراد لی جاتی ہے کہ وہ اسم ایک ہی کلام میں یا دو ایسے کلاموں میں جن کے مابین باہم ملاپ ہو مذکور ہو اور باہمی ملاپ (تواصل) کا مدعا یہ ہے کہ ان دونوں کلاموں میں سے ایک کا عطف دوسرے پر ہو۔ ایک کو دوسرے کے ساتھ کوئی ظاہری تعلق ہو اور دونوں کے مابین کہلا ہوا تناسب پایا جاتا ہو اور یہ کہ وہ دونوں کلام ایک ہی متکلم کے بھی ہوں۔ چنانچہ شیخ کے اس بیان نے آیت قتال کا وہ اعتراض بھی دفع کر دیا جو اس کی وجہ سے پڑتا تھا اور اس کی صورت یہ ہے کہ آیت قتال میں پہلا قتال سائل کے قول سے حکایت کیا ہے اور دوسرے قتال کی حکایت نبی کریم علیہ الصلوٰات والسلام کے کلام سے ہوئی ہے۔

قاعدہ: افراد اور جمع۔ مفرد اور جمع لانے کے قواعد میں سے ایک سَمَاء اور اَرْض کا مفرد اور جمع ہونا ہے۔ قرآن میں جہاں کہیں بھی اَرْض کا لفظ آیا ہے وہ مفرد ہی پائی جاتی ہے اور اس کی جمع کہیں نہیں کی گئی بخلاف اس کے سَمَوَات۔ سَمَاء کی جمع وارد ہوئی ہے اَرْض کی جمع نہ آنے کی وجہ اس کا ثقیل ہونا ہے۔ کیونکہ اس کی جمع ہے اَرْضُون اور اسی واسطے جس مقام پر تمام زمینوں کا ذکر مقصود ہوا ہے وہاں خداوند کریم نے وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ فرمایا ہے مگر سَمَاء کی جگہ صیغہ جمع کے ساتھ اور کسی مقام پر مفرد کے صیغہ میں لایا گیا ہے۔ جس کے متعلق مناسب مقام کوئی نہ کوئی نکتہ (باریکی) ہے اور میں نے ان باریکیوں کی تشریح اسرار التنزیل میں کی ہے جن کا ماہصل یہ ہے کہ جس جگہ تعداد ظاہر کرنا مراد ہے وہاں سَمَاء کو صیغہ جمع کے ساتھ ذکر کیا ہے جو کہ عظمت کی وسعت اور کثرت پر دلالت کرتی ہے مثلاً ”تَسْبِيحٌ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ“ یعنی تمام آسمانوں کے رہنے والے اپنی کثرت کی لحاظ سے ”تَسْبِيحٌ لَّهِ السَّمَوَاتِ“ یعنی ہر ایک آسمان مع اپنی تعداد کے اختلاف کے ”قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ“ کیونکہ یہاں پر ان سبھوں کو غیب سے لاعلم محض

بتانا منظور ہے جو کہ ایک ایک آسمان میں رہتے ہیں یعنی جملہ اور ہر ایک آسمان وزمین کی مخلوق سے علم غیب کی نفی مطلوب ہے اور جس مقام پر جہت کا بیان مراد ہے وہاں سماء کا لفظ مفرد کے صیغہ میں لایا گیا ہے۔ مثلاً وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ. اَلْمِثْمُ مَنْ فِي السَّمَاءِ اَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ اَلْاَرْضَ یعنی تمہارے اوپر سے۔

الرِّيحُ: (ہوا) مفرد اور جمع دونوں صیغوں کے ساتھ ذکر کی گئی ہے۔ جہاں رحمت کے بیان میں مذکور ہے وہاں جمع اور جس مقام پر عذاب کے سیاق میں واقع ہوئی ہے وہاں مفرد لائی گئی ہے۔ ابن ابی حاتم وغیرہ نے ابی بن کعب سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا قرآن میں جہاں کہیں الرِّيحُ آیا ہے وہ رحمت ہے اور جس جگہ میں ریح آیا ہے وہ عذاب ہے۔ اور اسی واسطے حدیث میں وارد ہے اَللّٰهُمَّ اجْعَلْهَا رِيًا خَوْلاً تَعْجِلْهَا رِيْحًا لِّعَنِ اَنْ خَدَاتُ اُسْ كُو (ہوا کو) ریاخ بنا اور ریح نہ بنا اور اس کی حکمت یہ بیان کی گئی ہے کہ رحمت کی ہوائیں مختلف صفات (ہیئتیں) اور فائدے رکھتی ہیں اور جس وقت اُن میں سے کوئی تند اور آفت خیز ہوا چلتی ہے تو اُس کے مقابلہ میں دوسری ہوا ایسی آتی ہے جو پہلی ہوا کی تیزی توڑ کر رکھ دی تی ہے اور اسی طرح ان دونوں ہواؤں کے مابین ایک نئی لطیف ہوا اور پیدا ہو جاتی ہے جو حیوان اور نباتات دونوں کو نفع پہنچاتی ہے لہذا رحمت میں بہت سے ہوائیں ہوں اور عذاب کی حالتیں وہ (ہوا) صرف ایک ہی وجہ سے آتی ہے جس کا نہ کوئی معارض ہوتا اور نہ کوئی دفع کرنے والا۔ مگر قولہ تعالیٰ "وَجَرَيْنَ بِهِمُ رِيْحٍ طَيِّبَةٍ" جو کہ سورۃ یونس میں ہے اور وہ اس قاعدہ سے یوں خارج ہو گیا ہے کہ اس میں ریح کو باوجود رحمت کے معنی میں ہونے کے دو وجہوں سے مفرد لایا گیا ایک وجہ لفظی ہے اور وہ یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ "جَاءَتْهَا رِيْحٌ عَاصِفٌ" میں جو لفظ ریح آیا ہے یہ اُس کے مقابلہ میں واقع ہے اور بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو مستقل طور پر تو جائز نہیں ہوتیں۔ مگر مقابلہ کی حالت میں ان کا جواز ہو جاتا ہے جیسے کہ قولہ تعالیٰ "وَمَكْرُؤًا وَمَكْرُؤُا لِّلّٰهِ" میں ہے کہ کفار کے مکر (حیلہ سازی) کے مقابلہ میں خداوند کریم نے اپنے عمل کو بھی مکر سے تعبیر فرمایا ہے اور مقابلہ سے الگ کر کے دوسری حالتوں میں بالاستقلال دیکھا جائے تو معاذ اللہ خدا کا مکر کبھی قابل تسلیم نہیں وہ ایسی باتوں سے منزہ ہے۔ دوم معنوی وجہ ہے اور وہ یہ ہے کہ اس مقام میں رحمت کا تمام اور مکمل ہونا ریح کی وحدت ہی سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ اس کے اختلاف سے کیونکہ جہاز صرف ایک ہی مقام ہوا (باد مراد) سے چلتا ہے اس واسطے اگر اس کو مختلف ہواؤں کے جھیلے میں پڑ جانا پڑے تو وہ ہلاک اور غارت ہو جاتا ہے غرضیکہ اس جگہ ایک ہی قسم کی ہوا مطلوب ہے اور اسی وجہ سے خدا تعالیٰ نے اس کی صفت لفظ طیب کے ساتھ فرما کر اس معنی کی توحید فرمادی۔ اور اسی اصول پر جس کا ہم بیان کر آئے ہیں قولہ تعالیٰ "اِنْ يَشَاءُ يُسَكِّنِ الرِّيحَ فَيَظْلِلْنَ رَوَاكِدًا" بھی جاری ہوا ہے مگر ابن المنیر کہتا ہے کہ نہیں اس آیت کا اجرا قاعدہ پر ہے کیونکہ ہوا کا ساکن ہو جانا جہاز والوں پر عذاب و مہیبت ہوتا ہے۔

نور اور ظلمت: نور کو ہمیشہ مفرد اور ظلمات کو بصیغہ جمع لایا گیا ہے اور سَبِيلُ الْحَقِّ کو مفرد اور سَبِيلُ الْبَاطِلِ کو جمع وارد کیا ہے اُس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَلَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ فَتَفْرَقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ" اور اس کی علت یہ ہے کہ حق کا راستہ ایک ہی ہے اور باطل کے طریقے شاخ در شاخ اور متعدد ہیں اور ظلمات بمنزلہ طریق باطل کے اور نور بمنزلہ طریق حق کے ہے بلکہ وہ دونوں بالکل انہی دونوں کی ایسی چیزیں ہیں یعنی ایکساں ہیں اور اسی اصول کے لحاظ سے وَلِیُّ الْمُؤْمِنِیْنَ (مسلمانوں کے دوست) کو واخذ اور کفار کی اولیاء (دوستوں) کو بوجہ اُس کے کہ اُن کی تعداد کثیر ہے بصیغہ جمع کے ساتھ ذکر فرمایا۔

چنانچہ ارشاد فرماتا ہے ”وَاللّٰهُ وَلِيُّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا يُخْرِجُهُمْ مِّنَ الظُّلُمٰتِ اِلَى النُّوْرِ وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا اَوْلِيَ اُوْلٰٓئِهُمُ الطَّاغُوْتُ يُخْرِجُوْنَهُمْ مِّنَ النُّوْرِ اِلَى الظُّلُمٰتِ“

اسی انداز پر نار جہاں کہیں بھی آیا ہے مفرد اور جمع اور مفرد دونوں صیغوں کے ساتھ آیا ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ جنان (یاغ) کی مختلف انواع ہیں اور اس حیثیت سے اس کا جمع کر دینا اچھا ہے مگر نار (آگ) صرف ایک مادہ ہے اور اس کی یہ علت بھی قرار دی جاتی ہے کہ جنت رحمت ہے اور نار عذاب اس واسطے ریاہ اور ریح کی تعریف کے مطابق جنت کو بصیغہ جمع لانا اور نار و مفرد وار ذکر کرنا منسب خیال کیا گیا۔

جمع مفرد۔ اور جمع جمع آتی ہے اس لئے کہ جمع پر مصدر ریت (مصدر ہونے) کا غلبہ ہے۔ لہذا وہ مفرد لائی گئی اور بصراہ کے خلاف کیونکہ وہ جارحہ کے شمار میں مشہور ہے۔ اور اس لئے کہ سماع سے آوازوں کا تعلق ہے جو کہ ایک ہی حقیقت (ماہیت) ہے اور بصور رنگوں اور موجودات عالم سب کے ساتھ تعلق رکھتی ہے جو کہ مختلف حقیقتیں (ماہیتیں) ہیں چنانچہ ان دونوں الفاظ کو یوں استعمال کرنے میں ہر ایک کی طرف اس کی ماہیت کا اشارہ کیا گیا ہے۔

الصَّدِيقُ مفرد آتا ہے اور الشَّافِعِیْنَ کو جمع وار کیا ہے اور اللہ پاک فرماتا ہے۔ فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِیْنَ وَلَا صَدِیْقٍ حَمِیْمٍ اور ایسا کرنے کی حکمت معمولاً شفاعت چاہنے والوں (سفارش کرنے والوں) کی کثرت اور سچی دوست کی کمی کا پایا جانا ہے۔ زنجیری کہتا ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ جس وقت کوئی شخص کسی ظالم کی سخت گیری میں گرفتار ہوتا ہے تو اس کے ہم وطن لوگوں کی بڑی جماعت میں جن میں سے اکثر اس کے آشنا بھی نہیں ہوتے محض رحمہ کی احساس سے اس کی سفارش کے لئے اٹھ لڑی ہوتی ہے۔ لیکن سچا دوست ملنا دشوار اور بیل کا دودھ تلاش کرنے کا ہم معنی ہے۔

الالبس۔ اب جہاں آیا ہے بصیغہ جمع ہی آیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا واحد تلفظ میں ثقیل ہوتا ہے مشرق اور مغرب۔ ہر دو مفرد تشبیہ اور جمع تینوں صیغوں کے ساتھ آئے ہیں جہاں مفرد لائے گئے ہیں وہاں ان کی جہت (سمت) ہونے کا اعتبار کیا گیا ہے اور جس مقام پر ان کو بصیغہ تشبیہ وار کیا گیا ہے وہاں ان کو موسم ضیف (گرم) اور موسم شتا (سرم) کے مشرق۔ اور مغرب (طلوع اور غروب آفتاب کی جگہ) اعتبار کیا گیا ہے اور جس جگہ ان کو بصیغہ جمع ذکر کیا ہے وہاں سال کی دونوں فصلوں (جائز اور گری) میں تعدد مطالع (آفتاب نکلنے کی جگہوں کا متعدد ہونا) کا اعتبار کیا ہے اور ان کے ہر ایک موضع میں جس طرح یہ آئے ہیں اسی طرح آنے کی وجہ اختصاص (خاص ہونے کی وجہ) حسب ذیل ہے۔ سورۃ الرحمن میں ان کا وقوع سیف کے ساتھ ہوا ہے اس واسطے کہ اس سورت کا سیاق سیاق المزدوجین ہے کیونکہ پہلے خداوند تعالیٰ نے ایجاد کی، ان میں بیان کی ہیں جو کہ خلق (آفرینش) اور تعلیم ہیں۔ پھر دنیا کے دو چراغوں شمس اور قمر کا ذکر کیا ہے۔ ان بعد نباتات کی، ان میں تنہ دار اور غیر تنہ دار کا ذکر فرمایا ہے اور یہ دونوں نخم اور شجر (جڑی اور بوٹی) ہیں۔ اس کے بعد آسمان اور زمین کی دونوں بعدہ عدل اور ظلم کی دو قسمیں بعد از ان زمین سے نکلنے والی چیز کی دونوں جو کہ غلے

۱۔ البیان۔ طریق بہارت۔ مترجم۔

۲۔ مزدوج ایسے قسم کو کہتے ہیں کہ منٹلو کرنے والا قافیہ بندی اور جمع کا خیال رکھنے کے بعد قرینوں کے اثناء میں دو ایسے لفظوں کو باہم جمع کر دے جو کہ وزن اور ہر ف

۳۔ البیان۔ طریق بہارت۔ مترجم۔ ۴۔ (کشاف اصطلاحات الفنون)

اور بنویاں ہیں ان کا بیان کیا۔ پھر مکلفین (بندوں) کی دونوں انسان اور جنات کا بیان کیا۔ اس کے بعد مشرق اور مغرب کی دو انواع کا ذکر کیا اور بعد ازاں کھارے اور میٹھے پانی والے دونوں طرح کے دریاؤں کا تذکرہ فرمایا۔ لہذا اس صورت میں مشرق اور مغرب کا تشبیہ کے صیغہ میں وارد کرنا بھی حسن (اچھا) ٹھہرا۔ اور قولہ تعالیٰ ”فَلَا أُقْسِمُ بِسَرْبِ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ“ میں اُن کو بصیغہ جمع وارد کیا گیا ہے اور ایسے ہی سورۃ الصافات میں بھی تاکہ وہ قدرت الہی کی وسعت اور اس کی عظمت پر دلالت کریں۔

فائدہ! جس مقام پر لفظ الْبَارُ بصیغہ جمع آدمیوں کی صفت میں وارد ہوا ہے وہاں ”اَبْرَارُ“ کہا گیا ہے۔ اور جس جگہ وہ ملائکہ کی صفت میں جمع کے ساتھ آیا ہے وہاں ”بُرُودَ“ کہا گیا ہے یہ بات راغب نے بیان کی ہے اور اس کی توجیہ میں کہا ہے کہ دوم یعنی سورۃ اس واسطے زیادہ بلیغ ہے کہ وہ لفظ بَار کی جمع ہے اور بَارُ بُر سے زیادہ بلیغ ہے جو کہ لفظ اول یعنی ابرار کا مفرد ہے اور جہاں ہمیں نسب کے ذکر میں اَخ (بھائی کا) لفظ جمع کے ساتھ آیا ہے اُس کو اِخْوۃ کے لفظ میں جمع کیا ہے اور جبکہ دوستانہ بھائی چارہ (سداقت) کے ضمن میں آیا ہے تو اس کی جمع اِخْوَان کہی گئی ہے اس بات کو ابن فارس نے کہا ہے اور اس پر یوں اعتراض بھی وارد کیا ہے کہ صداقت (دوستانہ بھائی چارہ) کے موقع پر ”اِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ اِخْوَةٌ“ اور نسب کے بیان میں ”اَوْ اِخْوَانِهِمْ اَوْ بَنِي اِخْوَانِهِمْ اَوْ بَنِي اِخْوَانِكُمْ“ لایا گیا (کہ یہ مقررہ سابق قاعدہ کے خلاف اور برعکس ہے)

فائدہ! ابوالحسن اخفش نے ایک خاص کتاب افراد اور جمع کے بارہ میں تالیف کی ہے اس نے اس کتاب میں قرآن کے مفرد الفاظ کی جمعیں اور جمع الفاظ کے مفردات (واحد) پوری طرح بیان کر دیئے ہیں۔ مگر چونکہ اُن میں سے اکثر الفاظ بالکل واضح اور صاف ہیں۔ لہذا میں ذیل میں چند مثالیں انہی الفاظ کے دے دینے پر اکتفا کرتا ہوں جن کی جمع اور جن کے مفرد کے دریافت کرنے میں خفا (پوشیدگی) کے باعث وقت پڑ سکتی ہے اور وہ حسب ذیل ہیں اَلْجَنُّ اس کا واحد ہی نہیں۔ اَلْسُلُوٰی اس کا واحد بھی نہیں بنا گیا۔ اَلنَّصَارَی کہا گیا ہے کہ یہ نصرانی کی جمع ہے اور ایک قول یہ ہے کہ نہیں یہ نصیر ہموزن قدیم قبیل کی جمع ہے۔ اَلْعَوَان اس کی جمع عُوْن ہے۔ اَلْهَدٰی اس کا واحد ہی نہیں۔ اَلْاَعْصَار اس کی جمع اَعَاصِرُ آتی ہے۔ اَلْاَنْصَار اس کا واحد نَصِیْر ہے جیسے کہ شریف کی جمع اَشْرَاف آتی ہے۔ اَلْاَزْلَام اس کا واحد ہے زَلَم اور کہا گیا ہے کہ زَلَم ضمہ کے ساتھ مَذَرَار اس کی جمع مَذَارِیْر ہے۔ اَسَاطِیْر اس کا واحد ہے اَسْطُورۃ اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ اس کا واحد اَسْطَار لفظ سَطَرَ کی جمع ہے اَلصُّوْر صورت کی جمع ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اَصْوَار کا واحد ہے۔ فَرَادٰی۔ فَرْد کی جمع ہے۔ قَنَوَان لفظ قَنُو اور صِنَوَان لفظ صِنُو کی جمع کے صیغے ہیں اور لغت (عرب) میں کوئی جمع اور تشبیہ ایک ہی صیغے کے ساتھ نہیں آتی ہے مگر یہ دونوں لفظ اور ایک تیسرا لفظ اور بھی جو کہ قرآن میں واقع نہیں ہوا ہے۔ اس بات کو ابن خالوہ نے کتاب جس میں بیان کیا ہے۔ اَلْحَوَانِیَا حاوِیۃ اور ایک قول کے اعتبار سے حَاوِیَا کی جمع ہے۔ نَشْرُ الْفَظْ نَشُوْر کی جمع ہے۔ عَصِیْن عَزِیْن غَضَّہ اور عَزَّہ کی جمعیں ہیں۔ اَلْمَثَانِی مُثَنّٰی کی جمع ہے۔ تَارَۃ اس کی جمع تَارَات آتی ہے اور تَبَرَّج بھی۔ اِنْقَاطَا یَقْطُ کی جمع۔ اَلْاَرَانِکَ اَرِیکہ کی جمع ہے۔ سَرِی سَرِیَان اس کی جمع آتی ہے۔ جس طرح کہ خَصِی کی جمع خَصِیَان آیا کرتی ہے۔ اَنَاءُ اللَّیْلِ اَنَا مقصورہ کی جمع ہے جو بروزن معا کے آتا ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ اِنِّیْ بِرَوْزَانِ فَرْدِیْ کی جمع اور ایک قول کے مطابق اَنُوۃ بروزن فَرْقَۃ کی جمع ہے۔ اَلصِّبَا صِیْبَۃ کی جمع ہے۔ مَنَسَاۃ کہ اس کی جمع مَنَاسِیْ آتی ہے۔

السَّحْرُورُ اس کی جمع حُرُورُ ضمہ کے ساتھ آیا کرتی ہے۔ غَرَابِیْبُ۔ غَرِیْب کی جمع ہے۔ اَثْرَابٌ۔ تَرِبٌ کی جمع ہے۔
 الیٰ بروزان معنی اور کہا گیا ہے کہ الیٰ بروزن ققفی اور بقول بعض الیٰ بروزن قِرْد کی جمع ہے اور بعض لوگوں کا قول
 ہے کہ اِلْوٰی جمع ہے۔ التَّرَاقِیٰ۔ تَرْقُوۃ کی جمع ہے۔ اَوَّلُ الْاَمْشَاجِ۔ مَشِیج کی جمع ہے۔ اَلْفَا فَا۔ لَف بالکسر کی جمع
 الْعِشَارُ۔ عِشْر کی جمع ہے (دس ماہ کی حاملہ اونٹیاں) اَلْحُسْنُ۔ خَانِسَه کی جمع ہے اور اس طرح اَلْکُنْسُ بھی اَلزَّبَانِیَہ
 زَبْنِیہ کی جمع ہے اور کہا گیا ہے کہ زَاہِنُ یا زَبَانِی کی جمع ہے اَثْقَاتًا۔ شَت اور شَتِیَّت کی جمع ہے۔ اَبَابِیْلُ اس کا واحد نہیں۔
 اور کہا گیا ہے کہ اَبُوْلُ مثل عَجُوْل کے اور بقول بعض اَتْبِیْلُ مثل اُکْلِیْل اس کا واحد ہے۔

فائدہ: قرآن میں معدولہ الفاظ میں سے صرف عدد (گنتی) کے الفاظ۔ مثنیٰ وَثَلَاثٌ وَرُبَاعٌ اور غیر عددی میں
 سے طبری کا لفظ آیا ہے۔ یہ بات اخفش نے اپنی مذکورہ سابق کتاب میں بیان کی ہے اور صفات میں سے ایک لفظ اُخْرُ قولہ
 تعالیٰ وَاٰخِرُ مُتَشَابِهَاتٍ میں آیا ہے رَاغِب وغیرہ کا بیان ہے۔ اُخْرُ اس لفظ کی تقدیر سے معدول ہے جس میں الف ولام
 ہوتا ہے (اَلَاخِرِی) حالانکہ کلام عرب میں اس کی کوئی نظیر نہیں پائی جاتی اس لئے کہ اَفْعَل کا وزن جس طرح پر استعمال ہوتا
 ہے۔ اُس کی صورت یہ ہے کہ یا تو اُس کے ساتھ لفظاً یا تقدیراً کسی طور سے بھی ہو۔ مَسْنُ کا ضرور ذکر ہوتا ہے۔ اس حالت
 میں اس کو مثنیٰ جمع اور مونث کا صیغہ نہیں بتاتے اور یا مِثْنُ اُس کے ساتھ حذف کر دیا جاتا ہے اور اب اُس پر الف ولام آتا
 ہے اور اس طرح کے اَفْعَل کو تثنیہ اور صیغہ جمع کا بنا سکتے ہیں۔ مگر یہ لفظ یعنی اُخْرُ اپنے ہموزن کلمات میں اس طرح کا ہے کہ
 اس پر بغیر الف ولام آنے کے اس کا ثنی اور مجموع کر لیا جاتا ہے (بدینو جہ اس کا معدول ہونا قرین قیاس ہے) اور کرمانی
 آیت مذکورہ کے بارہ میں کہتا ہے کہ اگرچہ اس مقام پر لفظ اُخْرُ ایک اسم نکرہ کا وصف واقع ہے تاہم اس بات سے اُس
 الف ولام یعنی الاخر سے معدول ہونا کچھ ممتنع نہیں۔ اس لئے کہ اس میں ایک وجہ سے الف لام کی تقدیر ہے اور من وجہ
 نہیں بھی ہے۔

قاعدہ: جمع کا مقابلہ دوسری جمع کے ساتھ کرنے کی حالت میں بھی تو اس مقابلہ کا اقتضاء یہ ہوتا ہے کہ ایک صیغہ جمع
 سے ہر ایک فرد کا مقابلہ اور دوسرے صیغہ جمع کے ہر ایک فرد سے کیا وَاَسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ جائے۔ یعنی اُن لوگوں میں سے ہر
 ایک شخص نے اپنے اپنے کپڑے لپیٹ لئے۔ اسی طرح قولہ تعالیٰ "حَبَرَمْتُ عَلَيْكُمْ اَمْهَاتُكُمْ" یعنی ہر ایک مخاطب پر اُس
 کی ماں حرام کی گئی ہے۔ یُوَصِّیْکُمُ اللّٰهُ فِیْ اَوْلَادِکُمْ یعنی خدائے تعالیٰ ہر شخص کو اس کی اولاد کے بارہ میں نصیحت کرتا
 ہے۔ وَالْوَالِدَاتُ یَرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ ہر ایک ماں اپنے بچے کو دودھ پلائے اور کبھی اس مقابلہ کا اقتضاء یہ ہوتا ہے کہ محکوم
 علیہ کے ہر ایک فرد کے واسطے اُس جمع کا ثبوت ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "فَاَجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِیْنَ جَلْدَةً" یعنی جن لوگوں کے واسطے
 کوڑے مارنے کا حکم آیا گیا ہے ان میں سے ہر ایک شخص کو (فرد کو) پورے اسی اسی کوڑے مارو۔ اور شیخ عزالدین نے
 قولہ تعالیٰ "وَبَشِّرِ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ اَنَّ لَهُمْ جَنّٰتٍ" کو بھی اسی قبیل سے قرار دیا ہے یعنی ہر ایک مومن
 اور نیلو کار کے لئے جنتوں کی بشارت ہے۔ اور گاہے اس مقابلہ سے دونوں امور کا معا احتمال ہوتا ہے ایسی حالت میں ایک
 ایسی دلیل کی حاجت پیش آتی ہے جو کہ دوامروں میں سے ایک کی تعیین کر دے اور جس صورت میں کہ جمع کا مقابلہ لفظ مفرد
 سے آ پڑے۔ تو ایسے موقع پر بیشتر یہ ہوتا ہے صیغہ جمع لفظ مفرد کے عام بنانے کی خواہش نہیں کرتا اور کبھی وہ مفرد کی تعین بھی

چاہتا ہے۔ جیسا کہ قولہ تعالیٰ ”وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ“ میں ہے کہ اس کے معنی پس ہر شخص پر فی یوم ایک مسکین کا طعام قد یہ ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً“ کیونکہ ہر شخص ان میں سے اس سزا کا مستحق ہے۔

فائدہ! ایسے الفاظ کے بیان میں جن کو مترادف (ہم معنی) گمان کیا جاتا ہے اور حال یہ ہے کہ مترادف کی قسم سے نہیں ہیں۔ مثلاً خوف اور خشیت کے زبان دان شخص قریب قریب ان کے معنی میں کوئی فرق نہ بتا سکے گا مگر اس میں شک نہیں کہ خشیت بہ نسبت خوف کے بہت بڑھی ہوئی اور اعلیٰ شے ہے خشیت نہایت سخت ڈر جانے کو کہتے ہیں وہ اہل عرب کے قول شجرۃ خَشِیۃ سے ماخوذ ہے۔ جس کے معنی ہیں سوکھا ہوا درخت اور درخت کا سوکھ جانا یا بالکل فوت ہو جانے کے ہم معنی ہیں۔ اور خوف کا ماخذ ہے نَاقۃٌ خَوْفًا یعنی وہ اونٹنی جس کو کچھ بیماری ہے اور یہ ظاہر ہے کہ بیماری سے کچھ نقص لازم آتا ہے نہ کہ بالکل فوت ہو جانا چنانچہ اسی وجہ سے خشیت کو خداوند کریم کے قول ”يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ“ میں اللہ سے ڈرنے کے ساتھ خاص کیا گیا ہے۔ اور ان دونوں لفظوں کے مابین یوں بھی تفریق کی گئی ہے کہ خشیت اس شخص کی عظمت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے جس سے ڈر آتا ہو اگرچہ خاشی (ڈرنے والا) قوی کیوں۔ اور خوف ڈرنے والے شخص کی دلی کمزوری کے باعث ہوا کرتا ہے چاہے ڈرانے والی چیز کیسی ہی معمولی اور حقیر کیوں نہ ہو اور اس بات پر دلیل یوں قائم ہوتی ہے کہ خ. ش اور ی ان تینوں حروف کے رد و بدل میں عظمت کا راز پنہاں ہے۔ جیسے لفظ شیخ بڑے سردار کے لئے موضوع ہے۔ اور لفظ خیشش موٹے اور سخت کپڑے کے معنی دیتا ہے اور اسی واسطے خشیت کا لفظ بیشتر خداوند کریم کے حق میں آیا ہے مثلاً مِنْ خَشِیۃِ اللّٰهِ. اِنَّمَا يَخْشَى اللّٰهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ اور یہ بات کہ پھر يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ کیوں خدائے تعالیٰ ہی کے حق میں آیا ہے۔ تو معلوم کرنا چاہئے کہ اس مقام پر ایک لطیف نکتہ ہے۔ اور وہ یہ کہ اس جگہ ملائکہ (فرشتوں) کا وصف بیان ہو رہا تھا اور چونکہ خدائے تعالیٰ نے ان کی قوت اور مضبوطی خلقت کا ذکر کیا تھا اس واسطے اُن کے حق میں خوف کا لفظ لایا اور اس سے یہ بات عیاں کرنی مطلوب ہے کہ گو فرشتے بڑے اور نہایت قوی ہیں۔ لیکن پھر بھی وہ خدا کے حضور میں کمزور و عاجز ہیں۔ اور اس کے بعد ہی مِنْ فَوْقِهِمْ کے لفظ سے فوقیت (برتری) کا اظہار کر کے یہ بتا دیا کہ خدا کی عظمت کے سامنے فرشتوں کی بھی کوئی ہستی نہیں اور فوقیت عظمت پر دلالت کرتی ہے۔ غرضیکہ خدائے تعالیٰ نے دونوں امر کو باہم جمع کر دیا۔ انبائوں کے بارہ میں اس بات کی تنبیہ یوں نہیں کی کہ بشر کی کمزوری ایک کھلی ہوئی بات تھی اور اُس کے لئے کوئی حاجت نہ تھی کہ زیادہ زور دے کر اُسے ثابت کیا جائے۔ الشَّخْشُ اور الْبَخْلُ کہ شَخ کے معنی سخت ترین بخل جو کئے ہیں۔ (کبھی چوس) راغب کا قول ہے کہ شَخ اس بخل کا نام ہے جس کے ساتھ حرص (لاچ) بھی پائی جاتی ہے اور عسکری نے بخل اور صِن کے مابین یہ فرق کیا ہے کہ صِن کی اصل عاریتی چیزوں کے واسطے آتا ہے اور بخل ہبہ کردی جانے والی اشیاء میں ہوتا ہے اس لئے کہا جاتا ہے ”هُوَ صَنِینٌ بِعِلْمِهِ اور بخیل نہیں کہا جاتا کیونکہ علم بہ نسبت ہبہ ہونے کے عاریت ہونے کے ساتھ زیادہ مشابہ ہے۔ یوں کہ اگر ہبہ کرنے والا شخص کسی چیز کو ہبہ کرتا ہے تو وہ شے اس کی ملکیت سے خارج ہو جاتی ہے اور عاریت (مٹگنی دینا) اس کے خلاف ہے یعنی اُس میں عاریت دینے والے

محض کی ملکیت بحال رہتی ہے اور اسی واسطے خداوند کریم نے فرمایا "وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٌ" اور یہ خیال نہیں فرمایا۔ سبیل اور طریق ان میں سے پہلا لفظ بیشتر نیک باتوں میں واقع ہوتا ہے اور طریق کے نام سے قریب قریب اس وقت تک نیکی کا ذکر مراد نہیں ہوتا جب تک کہ وہ کسی وصف یا اضافت کے ساتھ مل کر نہ آئے اور وہ وصف یا اضافت اس قسم کی ہو جو کہ اسم طریق کو خیر کے معنی کے لئے خالص بناتی ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ" راغب کا قول ہے سبیل اس راستہ کو کہتے ہیں جس میں کچھ آسانی ہو۔ اس لحاظ سے وہ اخص (خاص تر) ہے۔ جاء اور اتی دونوں کے معنی ایک ہیں مگر ان کے استعمال میں فرق ہے اول یعنی جاء جواہر اور اعیان کے بارہ میں کہا جاتا ہے اور دوم یعنی آتی معانی اور زمانوں کے بارہ میں استعمال ہوتا ہے۔ اسی سبب سے لفظ جاء کا وقوع قولہ تعالیٰ "وَلَمَّا جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ" و جاء و علی قميصه بدم كذب. و جئ يومئذ بجهنم" میں ہوا ہے کیونکہ بارشتر۔ قمیس۔ قم اور جہنم یہ سب خاص اور عین چیزیں ہیں اور قولہ تعالیٰ اتی امر اللہ اور اتاہا امرنا میں اتا کا لفظ آیا ہے کیونکہ امر الہی ایک معنی ہے نہ کہ ذات اور قولہ تعالیٰ "وَجَاءَ رَبُّكَ" (یعنی اس کا امر آیا) میں امر سے قیامت کی سختیاں مراد ہیں۔ جو مشاہدہ میں آنے والی چیزیں ہونے کے لحاظ سے عین کہلا سکتی ہیں۔ اور یونہی قولہ تعالیٰ جاء اجلهم بھی ہے کیونکہ اجل (موت) مشاہدہ میں آنے والی شے کے مانند ہے اور کوئی شخص اس کے آنے سے انکار نہیں کر سکتا چنانچہ اسی وجہ سے اہل عرب کے قول حَضْرَةُ الْمَوْتِ میں اس کی تعبیر لفظ حضور کے ساتھ کی گئی ہے اور قولہ تعالیٰ جَنَّاتُكُم بِمَا كَانُوا فِيهِ يَمْتَرُونَ اور اتيناك بالحق میں بھی اسی سبب سے یہ فرق کیا گیا ہے کہ اول یعنی جنناک عذاب کے واسطے ہے۔ اور عذاب بخلاف حق کے ایک مشاہدہ میں آنے والی اور آنکھوں سے دیکھی جانے والی چیز ہے اور راغب کہتا ہے کہ اتیان آسانی اور نرمی کے ساتھ آنے کو کہتے ہیں۔ اس لئے وہ مطلق مجی سے خاص تر ہے اور اسی سے اس سیلاب کے لئے جو اپنی رو میں جدھر منہ پڑے ادھر چلا جا رہا ہو کہا جاتا ہے اتی۔ و اتاوتی۔ مذ اور امد راغب کا قول ہے کہ امد اذکا لفظ اکثر پسند کی جانے والی چیزوں کے بارہ میں آیا ہے مثلاً و امد ذناهم بفأكهة اور مد کا استعمال ناپسند شے کے حق میں ہوا ہے۔ جیسے "وَنَمُدُّ لَهُ مِنَ الْعَذَابِ مَدًّا" سقی اور اسقی یعنی سقی اس چیز کے لئے آتا ہے جس میں کسی طرح کلفت نہیں ہوتی۔ اسی واسطے اس کا ذکر جنت کی شراب (پینے کی چیز) کے بارہ میں کیا گیا ہے مثلاً و سقاہم ربهم شرابا طهورا اور دوسرا لفظ یعنی اسقی ایسی چیز کے بارہ میں آتا ہے کہ اس کے اندر کلفت ہوا کرتی ہے۔ اسی بات اس کا ذکر دنیاوی پانی کے باب میں ہوا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "وَاسْقِينَاهُمْ مَاءً غَدَقًا" اور راغب کا قول ہے۔ اسقا کا لفظ بہ نسبت السقی زیادہ بلغ ہے کیونکہ اسقاء سے کہتے ہیں کہ اس کے (انسان کے) لئے وہ شے بنا دی جائے جس سے وہ پانی پی سکے اور سیراب ہو سکے۔ اور السقی کا مدعا یہ ہے کہ انسان کو پینے کی چیز کر دی جائے۔ عمل اور فعل۔ عمل اس چیز کے لئے آتا ہے جو کہ امتداد (درازی) کے ساتھ ہوئی ہو اور فعل اس کے برخلاف ہے مثلاً کيف فعل ربك باصحاب الفيل. کيف فعل ربك بعاد. کيف فعلنا بهم ان مثالوں میں فعل کا لفظ ہلاک کرنے کے واسطے استعمال ہوا ہے اور اس میں ذرا بھی دیر نہیں لگی یعنی بلاتا خیر فوراً ہلاک کے لئے جانے والوں پر تباہی واقع ہو گئی اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ" میں بھی یہ مراد ہے کہ فرشتوں کو جو حکم ملتا ہے

وہ پلک مارنے ہی کے عرصہ میں اُس کی تعمیل کر دیتے ہیں۔ غرضیکہ فعل کا موقع ایسے امور ہیں جو فوراً ہو جاتے ہیں لیکن عمل کے ساتھ اُن کاموں کو تعبیر کیا جاتا ہے جو عرصہ دراز تک مسلسل جاری رہتے ہیں۔ جیسے کہ خداوند کریم اپنے قول وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ میں فرماتا ہے کیونکہ اس جگہ نیک کاموں کے کرنے پر مداومت کرنا مقصود ہے نہ یہ کہ اُسے جھٹ پٹ ایک دفعہ ہی کر کے فراغت حاصل کر لیں اور عمل میں امتدادِ زمانہ کے معنی پائے جانے کی دلیل خداوند کریم کے قول يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ اور مِمَّا عَمِلْتُمْ اَيَّدِينَا سے بھی نکلتی ہے اس لئے کہ چوپایہ جانوروں، پھلوں اور کھیتوں کا پیدا کرنا امتداد کے ساتھ ہوا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ وَافْعَلُوا الْخَيْرِ میں لفظ فعل سے یہ مراد ہے کہ جلدی کرو جیسا کہ فرمایا ہے۔ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ یعنی نیکیوں کے حاصل کرنے میں ایک دوسرے پر پیش دستی کرو۔ یا اسی طرح اپنے قول وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ میں یہ مراد لی ہے کہ وہ لوگ بہت جلد اور بلا درنگ زکوٰۃ ادا کر دیتے ہیں۔ فَعُوْدُ اور جُلُوسِ ان میں سے پہلا لفظ یعنی قعود اس بات کے لئے آتا ہے جس میں درنگ پایا جاتا ہو بخلاف لفظ دوم یعنی جلوس کے۔ چنانچہ اسی سبب سے قَوَاعِدُ الْبَيْتِ کہا جاتا ہے اور جَوَالِسُ الْبَيْتِ نہیں کہا جاتا اس لئے کہ قعود کے لفظ میں لزوم اور درنگ (توقف) کے معنی پائے جاتے ہیں اور گھر کے ستون اور اُس کی بنیادیں بھی ایک ہی جگہ قائم رہتی ہیں۔ اور جَلِيسُ الْمَلِكِ کہنے اور قَعِيْدُ الْمَلِكِ نہ کہنے کی یہ علت ہے کہ شاہی دربانوں میں کم وقت تک بیٹھنا اور تخفیف کرنا واجب ہے۔ چنانچہ انہی وجوہ سے پہلا لفظ یعنی قعود قولہ تعالیٰ فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ میں اس بات کا اشارہ کرنے کے واسطے استعمال ہوا ہے کہ اس نشست کو زوال نہیں ہے اور چونکہ جلوس کا مفہوم اس کے خلاف تھا۔ لہذا تفسیر حوا فی المجالس ارشاد ہوا کیونکہ مجلسوں میں تھوڑی دیر بیٹھنے کا معمول ہے، امام اور کمال یہ دونوں لفظ معنی میں متفاوت ہیں اور قولہ تعالیٰ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَاَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي میں یہ دونوں اکابر جمع ہو گئے ہیں۔ چنانچہ کہا گیا ہے کہ اتمام سے معنی میں اصل کے نقصان (کمی) کا زائل کر دینا۔ اور اكمال کے معنی یہ ہیں کہ اصل کے پورے ہو جانے کے بعد جو نقصان اصل کے عوارض میں رہ جاتا ہے اُس کا بھی نکال دینا۔ لہذا قولہ تعالیٰ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ اس بات سے اچھا ہے کہ بجائے کَامِلَةٌ کے اس میں تَامَّةٌ لایا جاتا کیونکہ عدد کا پورا ہونا تو لفظ عَشْرَةٌ سے ہو چکا تھا اور اب محض اُس احتمال کی نفی کرنا مقصود ہوا جو اس کے صفات میں نقص ہونے کی بابت ذہن میں کزرتا ہے اور ایک قول میں یوں آیا ہے۔ تَمَّ سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ جو شے تمام ہوئی ہے اس میں پہلے کوئی نقص موجود تھا مگر کمال سے اس بات کا شعور نہیں حاصل ہوتا۔ العسکری ہا قول ہے۔ کمال موصوف بہ (جس کا وصف کمال کے ساتھ کیا جائے) کے ابعاض (حصوں۔ افراد) کے اکٹھا ہو جانے کا اسم ہے۔ اور تمام اُس جزو کا نام ہے جس کے ذریعہ سے موصوف تام (پورا) ہوتا ہے۔ چنانچہ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے اتفاقاً تمام البیت قافیہ شعر کو پورا کرنے والا ہے اور وہ کمال البیت نہیں کہلاتا۔ ہاں اگر یہ کہنا ہو کہ پورا شعر تو کہیں گے ”البیت بکمالہ“ یعنی سب کا سب شعر مجموعی حیثیت سے اعطاء اور ایتاء۔ الجوبنی کا قول ہے اہل زبان قریب قریب ان دونوں لفظوں کے معنوں میں کوئی فرق نہیں کرتے ہیں۔ مگر مجھ پر ان دونوں لفظوں کے استعمال میں ایسا فرق عیاں ہوا ہے جو کتاب اللہ کی بلاغت کا مخبر اور گواہ ہے اور وہ یہ ہے کہ لفظ ایتاء اپنے مفعول کو ثابت کر دینے کے بارہ میں لفظ اعطاء سے زیادہ قوی ہے کیونکہ اعطاء کا مطاوع بھی ہوا کرتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے اَعْطَانِي فَعَطَوْتُ اُس نے مجھ کو دیا پس میں دیا گیا مگر ایتاء کے باب میں۔ اَتَانِي فَاتَيْتُ نہیں کہا جاسکتا بلکہ

بجائے فَاَتَيْتُ کے فَاَخَذْتُ کہا جائے گا۔ اور جس فعل کا کوئی مطاوع ہوا کرتا ہے وہ بہ نسبت اُس فعل کے جس کا مطاوع نہیں ہوتا۔ اپنے مفعول کے اثبات میں بہت کمزور ہوتا ہے کیونکہ جب تم کہو گے ”قَطَعْتَهُ فَاَنْقَطَعَ“ میں نے اُس کو کاٹا پس وہ کٹ گیا۔ تو یہ قول اس بات پر دلالت کرے گا کہ فاعل کا فعل محل کے اندر ایسے قبول (اثر) پر موقوف تھا۔ اگر وہ نہ ہوتا تو مفعول کبھی ثابت ہی نہ ہو سکتا۔ اور اسی لئے قَطَعْتَهُ فَاَنْقَطَعَ میں نے اُس کو کاٹا تو وہ نہیں کٹا کہنا بھی صحیح ہوتا ہے۔ اور جس فعل کا مطاوع نہیں آتا وہ اس کمزوری سے بری ہے یعنی اس کے بارہ میں عدم اثبات مفعول غیر جائز ہے مثلاً کوئی شخص کہے۔ قَتَلْتُهُ فَاَنْقَتِلَ۔ یا۔ فَمَا الْقَتْلُ اور ضَرْبَتْهُ۔ فَاَنْضَرَبَ۔ یا۔ فَمَا انْضَرَبَ تو یہ کہنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ یہ افعال جس وقت کسی فاعل سے صادر ہوتے ہیں تو ان کا مفعول بھی اُسی وقت محل میں ثابت ہو جاتا ہے اور جن افعال کا مطاوع نہیں اُن کے کرنے میں فاعل مستقل بالذات ہوتا ہے یعنی مفعول کا محتاج نہیں رہتا غرضیکہ ان وجوہ سے لفظ ایسا بہ نسبت اعطاء کے زیادہ قوی ٹھہرتا ہے۔ الجوبنی کہتا ہے کہ میں نے قرآن کی کئی جگہوں میں اس بات پر غور کیا تو دیکھا کہ اصول ملحوظ اور مرعی رکھا گیا ہے۔ قال تعالیٰ تَوَتَّى الْمُلْکَ مَنْ تَشَاءُ اس لئے کہ ملک سلطنت ایک بڑی چیز ہے خدا اسے اُسی بندہ کو عطا کرتا ہے جس میں اس کے سنبھالنے کی قوت ہو اور اسی انداز پر قولہ تعالیٰ یُوْتِی الْحِکْمَةَ مَنْ یَّشَاءُ۔ اَتَيْنَاکَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِ (بوجہ قرآن کی عظمت و شان کے) اور فرمایا اِنَّا اَعْطٰیْنَاکَ الْکُوْثَرَ اس لئے کہ بے شک وہ (کوثر) میدانِ حشر میں پانی پینے کے لئے جانے کی جگہ اور پھر وہاں سے سیراب ہو کر آگے چلنے کا مرحلہ ہے اور جنت کے عزت کے مکانون سے قریب بدیں وجہ اس کی تعبیر لفظ اعطاء کے ساتھ کی گئی کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک قرب (جنت کی منازل عز) کو ترک فرما کر دوسرے اُس سے بڑھے ہوئے (قرب) (کوثر) کی طرف منتقل ہوں گے (یا اس کے برعکس یعنی کوثر سے منتقل ہو کر جنت میں تشریف لے جائیں گے) اور یونہی قولہ تعالیٰ یُعْطِیْکَ رَبُّکَ فَتَرْضٰی یہی ہے بوجہ اس کے کہ اُس میں اعطاء اور زیادتی کی تکرار (بار بار ہونا) یہاں تک پائی جاتی ہے کہ جس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پوری طرح راضی ہو جائیں گے اور اس کی تفسیر شفاعت کے ساتھ بھی کی گئی ہے اور یہ آیت بھی ضرورت پوری کر لینے کے بعد دوسری جگہ منتقل ہو جانے کے بارہ میں الکوتر ہی کی نظیر ہے اور قولہ تعالیٰ اَعْطٰی کُلَّ شَیْءٍ کِی بھی یہی حالت ہے کہ اُس میں موجودات کے اعتبار سے اعطاء کا حدوث بار بار ہوتا ہے۔ پھر قولہ تعالیٰ حَتّٰی یُعْطُوا الْجِزْیَةَ میں بھی اعطاء کی قوت اس بات کو آشکار ہوتی ہے کہ اس کا دینا ہمارے قبول کرنے پر موقوف ہے اور کفار جو کہ جزیہ دیتے ہیں وہ اس کو بخوشی تو دیتے نہیں بلکہ مجبوری درجہ اور برے دل سے ادا کرتے ہیں۔

فائدہ راغب کہتا ہے قرآن میں صدقہ (زکوٰۃ) کا ادا کرنا لفظ ایفاء کے ساتھ خاص کیا گیا ہے۔ جیسے اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاَتُوا الزَّکٰوةَ۔ وَاَقَامَ الصَّلٰوةَ وَاَتٰی الزَّکٰوةَ اور کہتا ہے کہ جس موضع پر کتاب (کتاب اللہ) کے وصف میں اَتَيْنَاکَ استعمال کیا گیا ہے وہ بہ نسبت اُن مقامات کی جہاں اُوْتُوْا آ یا ہے زیادہ بلغ ہے اس لئے کہ اُوْتُوْا کبھی ایسے موقع پر بھی بول دیا جاتا ہے جبکہ کتاب اللہ اس طرح کے شخص کو دی گئی ہو جو اسے قبول کرنے میں ٹھیک نہ اترے اور اَتَيْنَاہُمْ صرف اُنہی

۱۔ مطاوعت ایک فعل کا دوسرے فعل ہونے کے بعد اس طرح پر آنا کہ وہ فعل متعدی کے اپنے مفعول کے ساتھ تعلق کرتے وقت اس تعلق کا اثر قبول کرنے پر دلالت کرے جیسے حدیثہ لاجتماع میں نے اُس کو اکٹھا کیا پس وہ اکٹھا ہو گیا یعنی مفعول نے فعل کا اثر قبول کر لیا چنانچہ اس کا مثال میں لاجتماع مطاوع ہے۔

لوگوں کے حق میں کہا جاتا ہے جن کے دل کتاب اللہ کو قبول کر لیں۔

السَّنة: اور الْعَام: راغب کہتا ہے "السَّنة کا بیشتر استعمال اس سال کے بارہ میں ہوتا ہے جس میں گرانی اور قحط ہو اور اسی واسطے خشک سالی کو السَّنة کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور العام زیادہ تر اُس سال کے بارہ میں مستعمل ہوا کرتا ہے۔ جس میں ارزانی سرسبزی اور پیداوار کی زیادتی پائے جائے۔ اور اسی بیان کے ذریعہ سے قولہ تعالیٰ "أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا" میں جو نکتہ ہے اُس کا اظہار ہوتا ہے کیونکہ خداوند کریم نے مستثنیٰ کو عام کے لفظ سے اور مستثنیٰ منہ کو السنة کے لفظ سے تعبیر کیا ہے۔

قاعدہ: سوال و جواب کے بیان میں۔ جواب کے بارہ میں اصل یہ ہے کہ جس وقت سوال توجیہ واجب ہو تو اُس وقت اُسے سوال کے مطابق ہونا چاہئے۔ مگر کبھی اس بات پر آگاہ بنانے کی غرض سے کہ سوال کو یوں ہونا چاہئے جواب دینے میں سوال کے اقتضاء سے عدول (تجاوز) بھی کر لیتے ہیں (یعنی یہ سمجھانے کے لئے کہ سائل کا سوال غلط ہے اُس کو جواب کے انداز میں سوال کرنا مناسب تھا سوال کا جو مطلب ہوتا ہے اُس کو چھوڑ کر جواب میں کوئی اور کہہ دیتے ہیں) سکا کی اس انداز جواب کا نام الاسلوب الحکیم قرار دیتا ہے اور ہر سوال میں اس بات کی حاجت پائے جانے کے سبب کہ اس کا جواب خود سوال سے زیادہ عام ہو۔ جواب زیادہ عام بھی آتا ہے اور کبھی بمتقضاے حال جواب بہ نسبت سوال کے بہت ہی ناقص وارد ہوتا ہے اور یہ اُس سوال کی مثال ہے جس کی مقتضی کو چھوڑ کر پوچھنے والوں کو کچھ اور جواب دیا جائے۔ اللہ پاک فرماتا ہے يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْاَهْلِ. قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَاجَّةِ لوگوں نے چاند کی نسبت دریافت کیا تھا کہ وہ ابتدا میں باریک ڈورے کی طرح ظاہر ہو کر پھر کیوں رفتہ رفتہ بڑھتا اور بدرکامل ہو جانے کے بعد یوں گھٹنا آغاز ہوتا ہے کہ پھر جیسا چاند رات کو باریک نمایاں ہوا تھا ویسا ہی ہو جاتا ہے اور اس سوال کے جواب میں اُن لوگوں کو چاند کے گھٹنے بڑھنے کی حکمت بتادی گئی۔ اس کی وجہ نہیں سمجھائی تو اُس کی علت سوال کرنے والوں کو اس بات سے آگاہ بنانا تھا کہ جو کچھ تم کو بتایا گیا ہے ضرور اُسی کا پوچھنا تھا نہ کہ جو تم نے سوال کیا (وہ غیر ضروری تھا) سکا کی اور اُس کے پیرو لوگوں کا قول یہی ہے اور تفتازانی اس پر کلام کرتا ہوا آخر میں کہتا ہے کہ "یہ جواب یوں اس لئے دیا گیا کہ وہ لوگ ایسے نہ تھے جو آسانی کے ساتھ علم ہیئت کی باریکیوں پر مطلع ہو جاتے۔" اور میں کہتا ہوں کاش میں اس بات کو معلوم کر سکتا کہ ان (مذکورہ بالا) لوگوں نے کس بنیاد پر ایسا کہا ہے کہ جو کچھ جواب ملا ہے سوال اس کے سوا دوسری بات کا کیا گیا تھا۔ اس امر میں کیا مانع پیش آتا ہے کہ سوال کرنے والوں نے چاند کی حکمت ہی دریافت کی تھی اور انہیں اُسی کے معلوم کرنے کا خیال پیدا ہوا تھا۔ کیونکہ آیت کا نظم بلاشبہ اس بات کا بھی دیا ہی احتمال رکھتا ہے جیسا کہ اُن لوگوں کے قول کا احتمال اس میں پایا جاتا ہے مگر میرے خیال میں جواب کہ اندر چاند کی حکمت کا بیان ہونا۔ اُس احتمال کی ترجیح پر واضح دلیل ہے جس کو میں نے بیان کیا اور یہاں ایک قرینہ بھی اس بات کی طرف رہنمائی کرنے کے لئے موجود ہے جو یہ ہے کہ جواب کے بارہ میں اصل امر پر غور کیا جائے تو اُس کو سوال کے مطابق ہونا چاہئے اور اصل کے دائرہ سے خارج ہونے کی نسبت کسی دلیل کی حاجت پڑا کرتی ہے۔ پھر کسی اسناد صحیح یا غیر صحیح کے ساتھ یہ نقل بھی وارد نہیں ہوئی ہے کہ سوال اُسی بات کا کیا گیا تھا جس کو اُن لوگوں نے بیان کیا ہے بلکہ اس بارہ میں جو روایت آئی ہے وہ ہمارے قول ہی کی تائید کرتی ہے ابن جریر ابی العالیہ سے روایت کرتا

ہے کہ اُس نے کہا۔ ہم کو خبر ملی ہے کہ اُن لوگوں (صحابہؓ) نے کہا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ ہلال کیوں پیدا کئے گئے ہیں تو اس وقت خداوند کریم نے یہ آیت نازل فرمائی ”يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْاَهْلَةِ.....“ پس یہ روایت بصراحت بتاتی ہے کہ سوال کرنے والوں نے چاند کے گھٹنے بڑھنے کی حکمت ہی دریافت کی تھی اور اُس کی کیفیت باعتبار علم ہیئت کے نہیں پوچھی تھی اور کوئی دیندار آدمی صحابہؓ کی نسبت یہ گمان کبھی نہیں کر سکتا کہ وہ لوگ ایسے نہ تھے جو کہ آسانی علم ہیئت کی باریکیوں پر مطلع ہو جاتے۔ کیونکہ صحابہؓ کی فہم نہایت ادق اور اُن کا علم بہت بڑھا ہوا تھا اور کس طرح ہو سکتا تھا کہ جس بات کو عجم کے عام افراد نے معلوم کر لیا صحابہؓ اُس بات کو معلوم کر سکنے میں عاجز رہتے حالانکہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ اہل عجم ذہنی اور دماغی قوتوں میں عرب والوں کی نسبت نہایت کمزور اور گٹھل تھے اور یہ بات بھی اُس حالت میں ماننی چاہئے جبکہ علم ہیئت کی کوئی قابل اعتبار بنیاد اور اصل ہو ورنہ اس حالت میں کہ اس علم کے بیشتر قواعد ایسے فاسد (خراب) ہیں کہ اُن پر کچھ دلیل ہی قائم نہیں ہوتی۔ اس کا کیا اعتبار کرنا چاہئے اور میں نے ایک خواص کتاب علم ہیئت کے بارہ میں لکھی ہے اس کے ہر ایک مسئلہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہونے والی دلیلوں کے ساتھ توڑ کر رکھ دیا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آسمان پر تشریف لے گئے تھے آپ نے اُسے سر کی آنکھوں سے دیکھا اور عالم ملکوت کے تمام عجائبات کا علم مشاہدہ کے ذریعہ سے حاصل کیا تھا اور آپ کے پاس آسمانوں کے خالق کی طرف سے وحی بھی آئی تھی۔ ورنہ اگر سوال اُس بات کا کیا گیا ہوتا جسے اُن (مذکورہ سابق) لوگوں نے ذکر کیا ہے تو یہ بات کچھ ممتنع نہ تھی کہ اُس سوال کا جواب ایسے الفاظ میں ملتا جو سوال کرنے والوں کی سمجھ میں آ جاتے اور اُن کے ذہن میں جم سکتے۔ جس طرح کہ اُن لوگوں کے کہکشاں وغیرہ دوسری ملکوتی اشیاء کی نسبت سوال کرنے کی حالت میں اُن کو تشفی بخش جواب دیا گیا۔ البتہ اس قسم کے جواب کے (جس میں سائل کے سوال کے خلاف اُسے اور کچھ جواب دیا گیا ہو) صحیح مثال وہ جواب ہے جو کہ موسیٰ علیہ السلام نے فرعون کو دیا تھا۔ فرعون نے جب اُن سے سوال کیا ”وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ“ تو موسیٰ نے کہا ”رَبُّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا“ اب اس مقام پر سوال لفظ ”مَا“ کے ساتھ ہوا تھا اور یہ سوال ماہیت اور جنس کے متعلق تھا مگر چونکہ باری تعالیٰ جنس و نسل سے بری ہے اور اُس کی ذات کا ادراک محال ہے لہذا سائل کا سوال غلط تھا اور جواب میں درست امر کی طرف عدول کیا گیا یعنی ایسا وصف بیان کر دیا گیا جو معرفت باری تعالیٰ کی طرف رہنمائی کرتا ہے اور اسی وجہ سے فرعون نے اس جواب کے سوال سے مطابق نہ ہونے پر تعجب کرتے ہوئے اپنے درباری لوگوں سے کہا ”الَا تَسْتَمِعُونَ“ یعنی کیا تم اس شخص کا جواب نہیں سنتے ہو۔ دیکھو کیسا بے جوڑ اور سوال سے بالکل الگ ہے پھر موسیٰ علیہ السلام نے یہ جواب دیا ”رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْاَوَّلِينَ“ یہ جواب اُن لوگوں کے فرعون کی ربوبیت کے اعتقاد کو باطل کرنے پر از روئے نص (صراحت) شامل تھا اگرچہ اس کے پہلے جملہ میں ضمناً کسی قدر ملامت بھی پائی جاتی ہے۔

چنانچہ یہ جواب سن کر فرعون نے حضرت موسیٰ سے تمسخر کیا اور جب موسیٰ علیہ السلام نے یہ دیکھا کہ ان لوگوں نے ان کی بات اب تک نہیں سمجھی ہے تو انہوں نے سہ بارہ زیادہ ملامت کرنے کے طرز پر جواب دیا ”اِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ“

اور جواب میں سوال سے زیادتی کرنے کی مثال ”يُنَجِّيْكُمْ مِنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ“ ہے کیونکہ یہ قول ”مَنْ يَنْجِيْكُمْ مِنْ ظُلُمٰتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ“ کے جواب میں کہا گیا ہے اور موسیٰ علیہ السلام کا قول ”هِيَ عَصٰى اَتَوَكَّلُ عَلَيْهَا وَاَهْشُ بِهَا“

علی غنمی ولی فیہا“ بھی اسی طرح کا ہے کیونکہ اُن سے اللہ تعالیٰ نے صرف یہ سوال کیا تھا کہ ”وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى“ (یعنی اے موسیٰ تمہارے واسطے ہاتھ میں کیا ہے؟) مگر موسیٰ علیہ السلام نے باری تعالیٰ کے سوال کی لذت سے مسرور ہو کر جواب میں زیادتی کر دی۔

اسی طرح ابراہیم کی قوم کا جواب ”نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَنْظِلُّ لَهَا عَاكِفِينَ“ بھی اصل سوال ”مَا تَعْبُدُونَ“ سے زائد ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اُن لوگوں نے بت پرستی کی مسرت کا اظہار اور اُس کے کرتے رہنے پر ہیشگی کرنے کا اقرار کر کے سائل کو جتلانے کی غرض سے جواب میں اس قدر اضافہ کر دیا۔

جواب میں سوال کی نسبت سے کمی ہونے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِّلَهُ“ اور قول ”إِنِّي بَقْرَانٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلَهُ“ کے جواب میں آیا ہے۔ چنانچہ اس قول میں صرف تبدیلی کے سوال کا جواب دیا گیا اور اختراع (خود بخود قرآن بنا لینے) کا ذکر ہی نہیں کیا۔ زخشریٰ نے کہا ہے کہ ”یہ اس لئے کہ تبدیل کرنا تو انسان کے امکان میں ہے مگر اختراع کرنا اس کی قوت سے باہر لہذا اس کا ذکر ہی گول کر دیا کیونکہ سائل اس کا جواب نہ پائے گا تو خود سمجھ جائے گا کہ یہ ایک ناممکن امر کی خواہش تھی لہذا اس کا جواب نہیں ملا“۔

کسی اور عالم کا قول ہے کہ ”تبدیلی بہ نسبت اختراع کے بہت ہی آسان ہے اور جبکہ تبدیلی ہی کے ممکن ہونے کی نفی کر دی گئی ہو اس صورت میں اختراع کی نفی بدرجہ اولیٰ ہو گئی“۔

تنبیہ بعض اوقات سوال کے جواب سے بالکل ہی عدول کر لیا جاتا ہے۔ یہ اس وقت کیا جاتا ہے جب کہ سائل کی مراد اپنے سوال سے یہ ہو کہ جس شخص سے سوال کیا گیا ہے اُسے جواب دینے میں لغزش ہو اور وہ ٹھیک جواب نہ دے سکے تو پھر ہم اُس کا مصححہ ارا میں۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي“

کتاب الانصاح کے مؤلف نے بیان کیا ہے کہ ”یہودیوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سوال محض اس خیال سے کیا تھا کہ آپ اس کا جواب دینے سے عاجز رہیں گے اور اس طرح آپ کو سرزنش کر سکیں گے کیونکہ روح کا لفظ انسانی روح قرآن کریم حضرت عیسیٰ جبریل ایک دوسرے فرشتے اور فرشتوں کی ایک صنف ان سب معنوں پر مشترک طور سے بولا جاتا ہے۔ چنانچہ یہودیوں کا اس سوال کے کرنے سے ارادہ تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس مسمیٰ (چیز) کے ساتھ اُن کے سوال کا جواب دیں گے اُسی کو وہ کہہ دیں گے کہ ہم نے تو اسے نہیں دریافت کیا تھا لہذا ان کو جواب بھی مجمل ملا اور یہ اجمال ان کے فریب کے مقابلہ میں اس کی کاٹ کرنے والی چال تھی جس سے وہ لوگ اپنا سامنہ لے کر رہ گئے۔“

قاعدہ: بعض کہتے ہیں کہ جواب کے بارہ میں اصل یہ ہے کہ نفس سوال کا اعادہ کیا جائے تاکہ جواب سوال کے موافق ہو سکے۔ مثلاً یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے سوال کیا تھا ”أَنْتَكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ“ تو یوسف نے اُس کے جواب میں کہا ”أَنَا يُوسُفُ“ کہ یہاں جواب میں لفظ ”أَنَا“ سوال کے لفظ ”أَنْتَ“ کے ساتھ موافق ہے اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد جب کہ اُس نے بندوں کی روحوں سے روز ازل میں سوال کیا ”أَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي“ تو بندوں کی روحوں نے جواب دیا ”أَقْرَرْنَا“ لہذا یہ ”أَقْرَرْنَا“ اسی اقرار کی اصل ہے جو کہ سوال میں آیا تھا مگر بعد میں اہل عرب نے بجائے اس کے کہ جواب میں سوال کے الفاظ کا اعادہ کریں محض جواب کے حروف کو لانا مناسب خیال کیا اور اس سے

اختصار کرنے اور تکرار چھوڑنے کا فائدہ ملحوظ رکھا۔

اور کبھی سننے والے کی سمجھ پر تقدیر سوال کو معلوم کر لینے کا وثوق کر کے سوال کو حذف بھی کر دیا جاتا ہے اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”هَلْ مِنْ شَرِّكُمْ مَنْ يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللَّهُ يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ“ کہ اس آیت کے معنی ایک ہی شخص کی طرف سوال و جواب دونوں ہونے کی حیثیت سے ٹھیک نہیں بیٹھتے لہذا قرار پایا کہ ”قُلِ اللَّهُ“ کسی سوال کا جواب ٹھہرایا جائے گویا کہ کفار نے پہلی بات کو سن کر دریافت کیا کہ پھر کون مخلوقات کو اول بار پیدا کرتا ہے اور پھر اُسے دوبارہ پیدا کرے گا (فَمَنْ يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ اور اس کے جواب میں ”قُلِ اللَّهُ“ کہا گیا)

قاعدہ: جواب میں اصل یہ ہے کہ وہ سوال کا ہمشکل ہو لہذا اگر سوال جملہ اسمیہ ہے تو جواب کا بھی جملہ اسمیہ ہونا مناسب ہے اور مقدر جواب میں بھی اسی طرح ہوتا ہے مگر یہ کہ سوال ”مَنْ قَرَأَ“ کے جواب میں تمہارے صرف ”زَيْدٌ“ کہہ دینے کو ابن مالک نے جواب کو جملہ فعلیہ قرار دے کر حذف فعل کے باب سے قرار دیا ہے (یعنی ابن مالک نے اس فعل کا محذوف مانا ہے گویا اس کی اصل ”قَرَأَ زَيْدٌ“ تھی)

ابن مالک کا قول ہے کہ ”تم نے اس جواب میں فعل کو اس لئے مقدر کر دیا اور ”زَيْدٌ“ کو باوجود اس کے کہ وہ مبتدا ہونے کا احتمال رکھتا ہے مبتدا اس لئے نہیں مانا تا کہ تم جواب کے بارہ میں اہل عرب کی اس عادت کی پابندی کر سکو جو کہ وہ اتمام جواب کا قصد کرنے کے وقت ظاہر کرتے ہیں (یعنی جواب کے لئے جملہ فعلیہ لاتے ہیں)

قال اللہ تعالیٰ ”مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ. قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ“ اور ”مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ. قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ“ پس چونکہ ان مثالوں کے باوجود سوال کی مشاکلت فوت ہو جانے کے جواب میں جملہ فعلیہ لایا گیا ہے لہذا معلوم ہو گیا کہ پہلے ہی فعل کا مقدر کرنا اولیٰ ہے۔ ابن الزمکانی نے کتاب البرہان میں کہا ہے کہ نحو یوں نے یہ بات کہی ہے کہ جو شخص ”مَنْ قَامَ“ کے ساتھ سوال کرتا ہے اور اُس کے جواب میں ”زَيْدٌ“ کہا جاتا ہے تو اُس موقع پر ”زَيْدٌ“ فاعل ہے اور جواب کی تقدیر ہے۔ ”قَامَ زَيْدٌ“ مگر جو بات علم بیان کے قاعدے سے واجب ہے وہ یہ ہے کہ یہاں دو وجہوں سے ”زَيْدٌ“ مبتدا ہے۔

وجہ اول یہ ہے کہ وہ سوال کے جملے سے جملہ اسمیہ ہونے کی صورت میں اسی طرح مطابق ہو جاتا ہے جس طرح کہ اللہ تعالیٰ کے قول ”وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أُنْزِلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرٌ“ میں سوال و جواب دونوں جملہ فعلیہ ہونے میں باہم مطابق ہیں۔ ہاں اس جگہ یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ پھر قولہ تعالیٰ ”مَاذَا أُنْزِلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ“ میں سوال و جواب کے مابین کیوں مطابقت نہیں واقع ہوئی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہاں جواب دینے والے (کفار) سوال کی مطابقت کرتے تو ضرور تھا کہ وہ انزال (نزل قرآن) کے اقرار کرنے والے بن جاتے۔ حالانکہ وہ قرآن پر یقین کرنے سے منزلوں دور تھے۔

وجہ دوم یہ ہے کہ سوال کرنے والے کو جو شبہ ہوا ہے وہ صرف اسی شخص کے بارہ میں ہے جس نے وہ کام کیا ہے لہذا ضروری ہے کہ جواب میں معنی کے اعتبار سے بھی فاعل کو مقدم کیا جائے کیونکہ سائل کی غرض کا تعلق اسی سے ہے ورنہ فعل تو

یعنی اس طرح تو ان کے اقرار کا اظہار ہو جاتا ہے جب کہ وہ یہ کہتے کہ ہمارے رب نے ”أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ“ کو نازل کیا ہے۔

خود اس کو معلوم ہے اور نہ اسے فعل کے سوال کرنے کی کوئی حاجت ہے۔ لہذا مناسب یہی ہے کہ فعل کو جملہ کے پچھلے حصے میں لایا جائے جو کہ کلام کے فاضل اور مکمل بنانے والے حصوں کا محل ہے۔

ابن زلکاکی کے اس قول پر ”بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ“ سے اشکال واقع ہوتا ہے کیونکہ یہ ”اَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا“ کے جواب میں آیا ہے اور اس میں بھی فاعل ہی کو پوچھا گیا ہے نہ کہ فعل کی نسبت کوئی سوال ہے۔

مشرک لوگوں نے ابراہیم علیہ السلام سے یہ تو دریافت نہیں کیا تھا کہ وہ بت کیسے ٹوٹے بلکہ وہ توڑنے والے کو پوچھ رہے تھے مگر باوجود اس کے جواب کے شروع میں فعل ہی لایا گیا۔ مگر اس اعتراض کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ یہاں سوال کا جواب مقدر ہے اور اس پر سیاق کلام بھی دلالت کر رہا ہے اس لئے کہ ”بَلْ“ صدر کلام میں آنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ عبارت کی تقدیر یہ ہے: مَا فَعَلْتَهُ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ۔

شیخ عبدالقادر کا قول ہے کہ ”جس جگہ سوال ملفوظ بہ (زبان سے ادا کیا گیا) ہوتا ہے وہاں جواب میں اکثر فعل کو ترک کر دیا جاتا ہے اور تنہا اسم ہی پر اقتصار (اکتفا) کر لیتے ہیں اور جس مقام پر سوال مضمر (پوشیدہ) ہوتا ہے اس جگہ اکثر یہ ہوتا ہے کہ فعل کی تصریح کر دی جاتی ہے جس کی وجہ اس پر دلالت کی کمزوری ہے۔

اور غیر اکثر کی مثال يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ رِجَالٌ کی فعل مجہول کے ساتھ قرأت ہے (”يُسَبِّحُ“ فعل مجہول اور ”لَهُ“ اس کا نائب فاعل ہے اور ”رِجَالٌ“ اس سوال کی تقدیر پر مرفوع ہے کہ کسی نے دریافت کیا ”مَنْ يُسَبِّحُ“ تو اس کے جواب میں کہا گیا ”رِجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ“.....“ (یعنی يُسَبِّحُونَهُ رِجَالٌ)“

فائدہ: بزار نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحابؓ سے اچھی جماعت کوئی نہیں دیکھی۔ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صرف بارہ سوالات کئے اور وہ تمام سوالات قرآن میں موجود ہیں۔ اس روایت کو امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے اَرْبَعَةَ عَشَرَ حَرْفًا کے لفظ سے ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ منجملہ ان کے آٹھ سوال سورۃ البقرہ میں حسب ذیل ہیں:

- (۱) وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي.....
- (۲) يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْآهْلِ.
- (۳) يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُ.....
- (۴) يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ.
- (۵) يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ.
- (۶) وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى.
- (۷) وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ.
- (۸) وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ.

رازی نے کہا ہے کہ نواں سال ”يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ“..... سورۃ المائدہ میں ہے۔

یعنی بجائے ”التي عشرة مسئلة“ کے ”اربعة عشر حرفاً“ بیان کیا ہے یعنی بارہ نہیں بلکہ چودہ سوالات دریافت کئے تھے۔

(۱) دسواں سورۃ الانفال میں ”يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ“

(۲) گیارہواں ”يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ“

(۳) بارہواں ”وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ“

(۴) تیرہواں ”وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ“

(۵) اور چودہواں ”وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقُرْنَيْنِ“ ہے۔

میں کہتا ہوں ”روح اور ذی القرنین کی بابت مشرکین مکہ اور یہودیوں نے سوالات کئے تھے۔ یہ بات اسباب نزول میں بیان ہو چکی ہے۔ صحابہؓ نے یہ سوالات نہیں کئے تھے اور اس وجہ سے صحابہؓ کے سوالات صرف بارہ سوالات ہیں جیسا کہ ان کی بابت صحیح روایت موجود ہے۔

فائدہ: امام راغب نے کہا ہے ”جب کہ سوال تعریف کے لئے ہوتا ہے تو وہ بنفسہ (بذات خود) اور کبھی ”عن“ کے ذریعہ سے مفعول ثانی کی طرف متعدی ہوتا ہے اور اکثر اس کا تعدیہ ”عن“ ہی کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے ”وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ“

اور جب وہ سوال کسی مال کی استدعا اور طلب کے لئے ہوتا ہے تو وہ بنفسہ یا ”من“ کے ساتھ متعدی ہوتا ہے اور اکثر بنفسہ متعدی ہوتا ہے جیسے ”وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ“ اور ”وَسَأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ“ اور ”وَسَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ“ میں ہے۔

قاعدہ: اسم اور فعل کے ساتھ خطاب کرنے کا بیان۔

اسم کی دلالت ثبوت اور استمرار پر ہوتی ہے اور فعل کی دلالت تجدد اور حدوث پر ہوتی ہے اور ان میں سے ہر ایک کو دوسرے پر مقام میں رکھنا اچھا نہیں ہے۔ چنانچہ اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ ”وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ“ اگر اس میں بجائے ”بَاسِطٌ“ کے ”يَبْسُطُ“ کہا جاتا تو وہ اصلی غرض کا فائدہ کبھی نہ دیتا اس لئے کہ ”يَبْسُطُ“ کا لفظ اس بات کی خبر دیتا ہے کہ ”كَلْبُ“ (کتا) ”بَسَطَ“ (ہاتھ پھیلائے) کی مزاولت و مداومت کرتا ہے اور یہ کہ اس کے لئے ایک کے بعد دوسری چیز از سر نو حاصل ہوتی رہتی ہے۔ لہذا ”بَاسِطٌ“ کا لفظ ثبوت و صفت کے واسطے زیادہ موزوں ہے (اور اس بات کو بخوبی بتاتا ہے کہ بسط کی صفت کتے کے ساتھ دائم و قائم ہے)

۱۔ صحیح یہ ہے کہ قرآن مجید سے صحابہؓ کے کل تیرہ سوالات ثابت ہوتے ہیں۔ آٹھ وہی جو سورۃ البقرہ میں موجود ہیں اور حضرت ابن عباسؓ نے بیان کئے ہیں اور بقیہ پانچ سوالات یہ ہیں۔

(۱) ”يَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يَفْتِيكُمْ فِيهِنَّ“ (النساء: ۳: ۱۲۷)

(۲) ”يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يَفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ“ (النساء: ۳: ۱۷۶)

(۳) ”يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحَلُّ لَهُمْ“ (المائدہ: ۵: ۳)

(۴) ”يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ“ (الانفال: ۸: ۱)

(۵) ”قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الْبَنِي تَعَادَلْكَ فِي زَوْجِهَا وَتُسَبِّحُ إِلَى اللَّهِ“ (مجادلہ: ۵۸: ۱)

چونکہ صحابہؓ صرف وہی سوالات کرتے تھے جن کی انہیں روزمرہ کے مسائل میں ضرورت ہوتی نہ کہ اعتراضات کرتے اور نہ پریشان کرنے یا امتحان لینے کی غرض سے ایسا کرتے لہذا الساعۃ الجبال، الروح اور ذی القرنین کی بابت انہوں نے کبھی سوال نہ کیا یہ صرف کفار کے سوالات تھے جیسا کہ سیاق و سباق سے ثابت ہے۔

اور قولہ تعالیٰ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ میں اگر بجائے ”يَرْزُقُكُمْ“ کے ”رَازِقُكُمْ“ کہا جاتا تو وہ فائدہ فوت ہو جاتا جو کہ فعل سے حاصل ہوا ہے کیونکہ فعل ایک کے بعد دوسری روزی کا از سر نو ملنا ظاہر کر رہا ہے۔

اور اسی لئے باوجودیکہ حال کا فائدہ دینے والا عامل ماضی (گزشتہ) ہوتا ہے مگر حال (عامل جو کہ فاعل یا مفعول کی اس ہیئت کو بیان کرتا ہے جو کہ صدور فعل کے وقت ان میں پائی جاتی ہے) فعل مضارع کی صورت میں آتا ہے مثلاً وَجَاؤُا اٰبَاهُمْ عِشَاءً يَّبْكُوْنَ اس لئے کہ یہاں حال کی مراد تو یہ ہے وہ ان لوگوں (یوسف کے بھائیوں) کی اس صورت کو ظاہر کرنے کا فائدہ دے جو ان کے اپنے باپ کے پاس آنے کے وقت تھی اور اس بات کی (لفظی) تصویر کھینچ دے کہ وہ لوگ رورہے تھے اور ایک کے بعد دوسرے گریہ کی تجدید کرتے جاتے تھے (یعنی اُن کے رونے کا تار بندھا ہوا تھا) اس کا نام حکایۃ الحال الماضیۃ (زمانہ گزشتہ کی حالت کو بیان کرنا) ہے اور اسم فاعل اور اسم مفعول سے رُوگردانی کرنے کا راز بھی یہی ہے۔ نیز اسی وجہ سے حالت ”نَفَقَۃً“ کی تعبیر ”الَّذِیْنَ یُنْفِقُوْنَ“ (فعل مضارع) کے ساتھ کی گئی اور ”الْمُؤْمِنُوْنَ“ اور ”الْمُتَّقُوْنَ“ کی طرح ”الْمُنْفِقُوْنَ“ نہیں کہا گیا۔ کیونکہ نفقہ (خرچ کرنا) ایک فعلی امر ہے اس کی شان یہ ہے کہ منقطع اور متجدد ہوتا رہے (بند ہو کر پھر شروع ہو) بہ خلاف ایمان کے کہ اُس کی حقیقت ایسی ہے جو قلب کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور پھر اس کا مقتضی ہمیشہ رہتا ہے اور اسی طرح پر تقویٰ، اسلام، صبر، شکر، ہدیٰ، غمی، ضلالت اور بصر کی خاصیت بھی ہے کہ یہ سب ایسے اسماء ہیں جن کے مسمیات حقیقی یا مجازی مستمر (دائم) رہتے ہیں اور اُن کے آثار متجدد اور منقطع دونوں طرح ہوتے رہتے ہیں۔ اسی وجہ سے یہ الفاظ دونوں طریقوں سے استعمال میں آئے ہیں۔

اللہ تعالیٰ سورۃ الانعام میں فرماتا ہے ”یُخْرِجُ الْحَیَّ مِنَ الْمِیْتِ وَمُخْرِجُ الْمِیْتِ مِنَ الْحَیِّ“ اس بارہ میں امام فخر الدین رازی کہتے ہیں ”چونکہ مردہ سے زندہ کو نکالنے کے معاملہ میں زیادہ توجہ تھی اس کا خیال رکھنا اشد تھا اس واسطے اس کے بارہ میں فعل مضارع لایا گیا تا کہ وہ تجدید (ہر دم تازہ ہونے پر دلالت کرے جیسا کہ قولہ تعالیٰ ”یَسْتَهْزِیْ بِہُمْ“ میں ہے۔

تنبیہات

تنبیہ اول: زمانہ ماضی میں تجدید سے مراد حصول ہے اور مضارع میں تجدید سے یہ مراد ہے کہ اُس امر کی شان یہ ہونی چاہئے کہ بار بار ہو اور یکے بعد دیگرے واقع ہوتا رہے۔ اس بات کی تصریح علماء کی ایک جماعت نے کی ہے کہ منجملہ اُن کے زخشری بھی ہیں اور زخشری نے قولہ تعالیٰ ”یَسْتَهْزِیْ بِہُمْ“ کی تفسیر میں یہ بات بیان کی ہے۔

شیخ بہاؤ الدین سبکی کا قول ہے کہ ”اسی مذکورہ بالا بیان سے اس اعتراض کا جواب بھی واضح ہو جاتا ہے جو کہ ”عَلِمَ اللہُ کَذَا“ کی مثال پر کیا جاتا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا علم متجدد نہیں ہوتا اور اسی طرح اُن تمام دائمی صفات کا بھی حال ہے جن میں فعل کا استعمال ہوتا ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ”عَلِمَ اللہُ کَذَا“ کے معنی یہ ہیں کہ اس کا علم گزشتہ زمانے میں واقع ہوا ہے اور اس سے یہ بات نہیں لازم آتی کہ معاذ اللہ خدا کا علم زمانہ ماضی سے قبل تھا ہی نہیں کیونکہ زمانہ ماضی

۱۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ علم فعل ماضی ہے جس سے خدا تعالیٰ کے علم کا محض زمانہ ماضی میں واقع ہونا مفہوم ہوتا ہے حالانکہ خدا تعالیٰ کا علم ازلی و ابدی ہے سرمدی ہے یعنی وہ ہر ایک زمانہ میں دائم و قائم رہتا ہے۔

میں علم کا ہونا اس علم سے زیادہ عام ہے جو کہ مستمر علی الدوام (ہمیشہ رہنے والا) ہو کیونکہ وہ اس زمانہ کے قبل اس کے بعد اور اس کے غیر زمانہ پر بھی محیط ہوتا ہے۔ چنانچہ اسی لئے اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیمؑ کا قول بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے ”الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ“ کہ اس میں ”خَلَقَ“ کو صیغہ ماضی کے ساتھ لایا گیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ وہ مفروع عنہ (جس کام سے فراغت حاصل کر لی گئی ہو) ہے اور ہدایت دنیا (کھانا کھلانا) طعام سقاء (پانی پلانا) اور شفاء کو فعل مضارع کے ساتھ بیان کیا ہے جس کی علت یہ ہے کہ یہ باتیں متکرر اور متجدد ہیں یعنی ایک کے بعد پھر دوسری دفعہ واقع ہوتی ہیں۔

تنبیہ دوم: جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے فعل مضمحل کی حالت بھی فعل مظہر ہی کی طرح ہوتی ہے اس لئے علماء نحو نے کہا ہے کہ ابراہیم خلیل اللہ کا سلام ملائکہ کے سلام سے زیادہ بلند ہے جب کہ ملائکہ نے کہا ”سَلَامًا“ تو ابراہیمؑ نے کہا ”سَلَامٌ“ کیونکہ ”سَلَامًا“ کا نصب فعل کے ارادہ ہی پر ہو سکتا ہے یعنی تقدیر عبارت ”سَلَّمْنَا سَلَامًا“ ہوگی اور یہ عبارت بتا رہی ہے کہ فرشتوں سے تسلیم کا حدوث ہوا یعنی سلام کرنے کا فعل اُن سے متجدد ہوا کیونکہ فعل فاعل کے وجود کے بعد واقع ہوتا ہے بہ خلاف ابراہیمؑ کے سلام کے کہ وہ مبتداء ہونے کی جہت سے مرفوع ہے لہذا وہ مطلق طور پر ثبوت کا مقتضی ہوا اور یہ بہ نسبت اس شے کے بہتر ہے جس کو ثبوت عارض ہوتا ہے۔ پس گویا کہ ابراہیمؑ کا یہ ارادہ کیا کہ وہ فرشتوں کو اُن کے سلام سے بڑھ کر اور بہتر سلام کریں۔

تنبیہ سوم: ہم نے اسم کی دلالت ثبوت اور فعل کی دلالت حدوث اور تجدد پر ہونے کے بارہ میں جو کچھ بیان کیا ہے۔ اہل بیان کے نزدیک ایک مشہور امر ہے مگر ابن الزمکانی کی کتاب بیان پر ”التیمویہات“ کے نام سے جو ایک رسالہ ابوالمطراف بن عمیرہ نے لکھا ہے اس میں وہ اس بات سے انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ قول غریب (انوکھا) ہے اور اس کی کوئی سند نہیں ہے کیونکہ اسم صرف اپنے معنی پر دلالت کرتا ہے اور یہ بات کہ وہ کسی شے کے لئے کوئی معنی ثابت کرے اس میں ہرگز نہیں ہوتی۔ پھر اس کی مثال میں یہ آیتیں نقل کی ہیں ”ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ“ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ تُبْعَثُونَ“ اور قولہ تعالیٰ ”إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ“ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ“

ابن المنیر نے کہا ہے کہ ”عربیت“ (عربی زبان دان) کا طریقہ یہ ہے کہ کلام میں نزاکت اور لوچ ہو اور علماء نے بیان کے مطابق اس میں ایک بار جملہ فعلیہ اور بار دیگر جملہ اسمیہ کو بلا تکلف لاسکیں اور ہم نے خود اس بات کی تحقیق کی ہے کہ جملہ فعلیہ کا آغاز اقوا یا غلص (بے آمیزش قوت والوں) کو صدر کلام میں لانے کی وجہ سے ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں بغیر کسی تاکید کے اصل مقصود حاصل ہو جاتا ہے (تاکید حاصل ہونے کا اعتماد رہتا ہے) جیسے ”رَبَّنَا آمَنَّا“ کہ اس کے بعد اور کوئی شے ایسی قوی نہیں اور ”أَمَّنَ الرَّسُولُ“ ہاں منافقوں کے کلام میں بے شک تاکید آئی ہے دیکھو اللہ تعالیٰ اُن کے قول کو یوں نقل فرماتا ہے ”فَقَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصَلِّحُونَ“

قاعدہ (مصدر کا بیان)

ابن عطیہ نے کہا ہے کہ ”أُمُورٌ وَاجِبَةٌ“ (واجبات) کے بیان کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ ان کے بارہ میں مصدر کو مرفوع لایا جاتا ہے اور مندوب (مستحب) باتوں کے ذکر کا طریقہ یہ ہے کہ ان کے مصدر کو منصوب لایا جاتا ہے۔ واجبات کے بارہ میں مصدر کے مرفوع آنے کی مثالیں یہ ہیں: قولہ تعالیٰ ”فَإِمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحُ بِإِحْسَانٍ“ اور ”فَاتِّبَاعُ

بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءَ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ“ مندوبات کے ذکر میں مصدر کے منصوب آنے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”فَصَحَبَ الرِّقَابَ“ اور اسی وجہ سے قولہ تعالیٰ ”وَصِيَّةٌ لِّأَزْوَاجِهِمْ“ میں مصدر کو منصوب اور مرفوع دونوں طریقوں پر باختلاف قرأت پڑھا گیا ہے۔ علماء کا اس بارہ میں اختلاف ہے کہ آیا بیویوں کے لئے وصیت کرنا واجب ہے یا مستحب۔

ابو حیان نے کہا ہے کہ اس تفرقہ کی اصل قولہ تعالیٰ ”قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ“ ہے کہ اس میں پہلا لفظ یعنی ”سَلَامًا“ مستحب ہے (چنانچہ اسی کے اعتبار سے مصدر منصوب اور مصدر مرفوع کے مابین یہ مذکورہ بالا فرق کیا گیا ہے) اور دوسرا یعنی ”سَلَامٌ“ واجب ہے اور اس میں بار کی یہ ہے کہ جملہ اسمیہ بہ نسبت جملہ فعلیہ کے اثبت (ثابت تر) اور آکد (زیادہ مؤکد) ہوا کرتا ہے۔

قاعدہ: عطف کا بیان

اس کی تین قسمیں ہیں:

(۱) عطف علی اللفظ (لفظ پر عطف ہونا) اور یہی اصل ہے۔ اس کی شرط یہ ہے کہ عامل کا معطوف کی طرف متوجہ ہونا ممکن ہو۔

(۲) عطف علی المحل (محل اعراب پر عطف ہونا) اس کی تین شرطیں ہیں۔

(۱) یہ کہ صحیح جملہ میں اس محل کا ظاہر ہونا ممکن ہو چنانچہ ”مَرَرْتُ بِزَيْدٍ وَعُمَرَ“ کہنا جائز نہیں ہو سکتا اس لئے کہ مَرَرْتُ زَيْدًا کہنا جائز نہیں ہے۔

(ب) یہ کہ (محل کا) موضوع اصالت کا حق رکھتا ہو یعنی وہ اصل ہونے کے حق سے موضوع اعراب ہو چنانچہ ہذا الضارب زَيْدًا وَأَخِيہ کہنا اس واسطے جائز نہیں ہے کہ جو صیغہ وصف عمل کی شرطوں کا مستوفی (پورا کرنے والا) ہے اس کی اصل یہ ہے کہ اُسے عمل دیا جائے نہ یہ کہ اُس کی اضافت کی جائے۔

(ج) یہ شرط ہے کہ کوئی محرز یعنی اس محل کا طالب پایا جاتا ہو اس لئے ”إِنَّ زَيْدًا وَعُمَرُ قَاعِدَانِ“ کہنا اس لئے جائز نہیں ہو سکتا کہ ”عُمَرُ“ کا رفع جس چیز نے طلب کیا تھا وہ مبتدا ہوتا تھا اور اب ”إِنَّ“ کے داخل ہونے سے وہ ابتدا (مبتدا ہونا) زائل ہو گیا۔ لہذا کوئی ایسا محرز باقی نہیں رہا جو عطف کو صحیح بنا سکے۔ مگر کسائی نے قولہ تعالیٰ ”إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ.....“ سے استدلال کر کے اس تیسری شرط کی مخالفت کی ہے یعنی کسائی نے اسے ضروری نہیں مانا کیونکہ آیت مندرجہ بالا میں ”إِنَّ“ کے داخل ہونے کے باوجود ”آمَنُوا“ اور ”هَادُوا“ پر ”الصَّابِئُونَ“ کا عطف علی المحل ہوا ہے۔ مگر کسائی کے اس قول کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آیت ”إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا.....“ میں ”إِنَّ“ کی خبر محذوف ہے۔ یعنی ”مَا جُورُنْ“ یا ”آمِنُونَ“ اور موضوع مراعات میں کچھ اس طرح کی خصوصیت نہیں کہ عامل لفظ اس میں زائد ہو۔

الفارسی نے قولہ تعالیٰ ”وَاتَّبِعُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ“ میں یہ بات جائز رکھی ہے کیونکہ یہاں ”يَوْمَ الْقِيَامَةِ“ کا عطف ”هَذِهِ“ کے محل پر ہوا ہے۔

(۳) عطف علی التوہم (یعنی وہم کی بنیاد پر عطف کر دینا) مثلاً ”لَيْسَ زَيْدٌ قَائِمًا وَلَا قَاعِدٌ“ ”قَاعِدٌ“ کو خفض (جر کسرہ) دینے کے ساتھ اس وہم پر کہ لَيْسَ کی خبر میں حرف با (جارہ) داخل ہوتا ہے۔

اس عطف علی التوہم کے جائز ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس وہم دلانے والے عامل کا دخول صحیح ہو اور اس عطف کے حسن (اچھے ہونے) کی شرط یہ ہے کہ اُس موقع پر (جہاں ایسا عطف کیا گیا ہے) وہ عامل بہ کثرت داخل ہوتا ہو چنانچہ زہیر بن ابی سلمیٰ کے شعر میں یہ عطف متوہم مجرور پر داخل ہوا ہے۔

بَدَّ إِلَيَّ أَنِّي لَسْتُ مُدْرِكَ مَا مَضَى
وَلَا سَابِقِ شَيْئًا إِذَا كَانَ جَانِبًا

ابو عمرو کی قرأت کے علاوہ قولہ تعالیٰ "لَوْ لَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقُ وَأَكُنْ" کی دوسری قرأت میں یہ عطف مجزوم پر ہوا ہے۔ سیدہ یوہ اور خلیل نے اس کے بارہ میں عطف توہم ہونے کی روایت کی ہے کیونکہ "لَوْ لَا أَخَّرْتَنِي فَأَصَّدَّقُ" اور "أَخَّرْتَنِي أَصَّدَّقُ" دونوں جملوں کے معنی ایک ہی ہیں۔

الفارسی نے اسی حلف کے قاعدے پر قبل کی قرأت "أَنَّهُ مَنْ يَتَّقِي وَيَصْبِرْ" کو بھی بیان لیا ہے جس کی علت یہ ہے کہ اس میں "مَنْ" موصولہ کے اندر شرط کے معنی پائے جاتے ہیں۔

حمزہ اور ابن عامر کی قرأت "وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبُ" (بہ فتح یا) میں یہ عطف کل منصوب پر ہوا ہے۔ آیت کے معنی "وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبُ" کی طرح ہیں (یعنی ہم نے اسے اسحق کو عطا کیا اور اسحق کے بعد یعقوب کو عطا فرمایا)۔

بعض علماء نے قولہ تعالیٰ "وَحِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ" کے بارہ میں کہا ہے کہ یہ قولہ تعالیٰ "إِنَّا زَيْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا....." کے معنی پر عطف ہوا ہے جو کہ "إِنَّا خَلَقْنَا الْكَوَاكِبَ فِي السَّمَاءِ الدُّنْيَا زِينَةً لِلْسَّمَاءِ" کے معنی میں ہے (یعنی اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ ہم نے دنیا کے آسمان میں ستاروں کو اس کی آرائش کے لئے پیدا کیا اور اس واسطے کہ وہ ہر ایک شیطان سرکش سے اس کی حفاظت کا آلہ بنیں)

بعض علماء نے "وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ" کی قرأت میں یہ کہا ہے کہ وہ "أَنْ تُدْهِنَ" کے معنی پر معطوف ہے۔ حفص کی قرأت "لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ الْأَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعُ" نصب کے ساتھ پڑھنے کے بارہ میں کہا گیا ہے کہ "أَطَّلِعُ" کا عطف "لَعَلِّي أَنْ أَبْلُغُ" کے معنی پر ہوا ہے کیونکہ "لَعَلَّ" کی خبر اکثر "أَنْ" کے ساتھ مقترن (متصل و نزدیک) ہوا کرتی ہے۔

اور قولہ تعالیٰ "وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّيَّاحَ مُبَشِّرَاتٍ وَلِيُذِيقَكُمْ" کے بارہ میں کہا گیا ہے کہ "لِيُذِيقَكُمْ" کا عطف "لِيُبَشِّرَكُمْ وَلِيُذِيقَكُمْ" کی تقدیر پر ہے۔

تنبیہ: ابن مالک کا یہ خیال ہے کہ توہم سے غلطی کرنا مراد ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے چنانچہ ابو حیان نے اس بات پر متنبہ کیا ہے اور ابن ہشام نے بھی اس سے آگاہ کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ عطف غلطی سے نہیں کیا جاتا بلکہ اس کا مقصد صواب (درست بات) کا اظہار ہوتا ہے۔ اور مراد یہ ہے کہ وہ لفظ کو چھوڑ کر معنی پر عطف ہوتا ہے یعنی ایک عربی شخص نے اپنے ذہن میں اس بات کو تجویز کر لیا کہ معطوف علیہ میں فلاں معنی ملحوظ ہیں اور پھر ان سے اپنے لحاظ کئے ہوئے معنی ہی پر عطف کر دیا اور اس عطف میں اُس نے کوئی غلطی نہیں کی۔ اسی لئے قرآن میں ایسے موقعوں پر یہ کہنا مقتضائے ادب ہے کہ یہاں

مسئلہ: اس بارہ میں اختلاف ہے کہ آیا خبر کا انشاء پر یا انشاء کا خبر پر عطف ہونا چاہئے یا نہیں؟ علمائے معانی و بیان اور ابن عصفور نے تو اس کو منع کیا ہے اور اس کی ممانعت کو بہ کثرت لوگوں نے نقل بھی کیا ہے۔

مگر صفار اور اہل علم کی ایک جماعت نے قولہ تعالیٰ ”وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا“ سے جو سورۃ البقرہ میں واقع ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَبَشِّرِ الَّذِينَ“ سے جو کہ سورۃ الصف میں آیا ہے استدلال کر کے اُس کو جائز قرار دیا ہے۔

زختری نے دلیل میں پیش کی ہوئی ان دونوں مثالوں میں سے پہلی مثال کی نسبت یہ کہا ہے کہ اس میں کچھ فعل امر ہی عطف کے لئے قابل اعتماد چیز نہیں ہے کہ اس کا کوئی مشکل (ہمشکل معطوف علیہ) طلب کیا جائے بلکہ یہاں ”ثواب المؤمنین“ کے جملہ کا ”ثواب الکافرین“ کے جملہ پر عطف کرنا مراد ہے اور دوسری مثال کے بارہ میں کہا ہے کہ اس پر ”تؤمنون“ کا عطف ہوا ہے کیونکہ وہ ”آمنوا“ کے معنی میں ہیں۔

اور اس قول کی تردید اس طرح کر دی گئی ہے کہ ”تؤمنون“ کے ساتھ اہل ایمان کو مخاطب کیا گیا ہے اور ”بشیر“ کے مخاطب نبی علیہ الصلوٰات والسلام ہیں۔

اور یوں بھی اس کی تردید کی گئی ہے کہ ”تؤمنون“ یہ بات ظاہر کرتا ہے کہ وہ بہ طور ”تجارت“ کی تفسیر کے ہے نہ یہ کہ طلب (یعنی فعل امر) ہے۔

سکا کی نے کہا ہے کہ یہ دونوں صیغہ امر (بشر) لفظ ”قل“ پر معطوف ہیں جو کہ ”یٰٰایہا“ سے قبل مقدر ہے اور قول کا حذف نہایت کثرت سے ہوتا ہے۔

مسئلہ: جملہ اسمیہ کے جملہ فعلیہ پر عطف ہونے یا اُس کے برعکس صورت کے جواز میں بھی اختلاف ہے۔ جمہور اس کا جائز ہونا مانتے ہیں اور بعض علماء اس سے منع کرتے ہیں۔

رازی نے اپنی تفسیر میں اس بات پر بہت کچھ خامہ فرسائی کی ہے اور اس نے اسی قاعدہ کے ذریعہ سے خفیوں پر جو بغیر بسم اللہ کہے گئے ذبح کئے جانور کا گوشت کھانا حرام قرار دیتے ہیں اور قولہ تعالیٰ ”وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ“ سے یہ حکم اخذ کرتے ہیں اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ آیت کریمہ متروک التسمیہ (بسم اللہ کہے بغیر ذبح کئے ہوئے) جانور کا گوشت کھانے کی حرمت پر حجت نہیں بلکہ اس کے جواز کی دلیل ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس

آیت میں دونوں جملوں کے مابین اُن کے اسمیہ اور فعلیہ میں مختلف ہونے کے باعث واو عاطفہ نہیں ہے اور نہ یہ واو حرف استیناف ہے کیونکہ واو کا اصل فائدہ یہ ہے کہ وہ اپنے مابعد کو اپنے ماقبل کے ساتھ ربط دے دے اور یہاں ایسی صورت نہیں پائی جاتی۔ لہذا اب یہی امر باقی رہا کہ واو حالیہ ہو اور یہ جملہ حالیہ ہو کر نہی کا فائدہ دے جس سے وجہ سے جملہ کے یہ معنی ہوں گے کہ ”بہ حالت اس متروک التسمیہ کے فسق ہونے کے تم اس کا گوشت نہ کھاؤ“۔ اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب وہ

فسق نہ ہو تو ایسا گوشت کھانا جائز ہے اور فسق کی تفسیر اللہ تعالیٰ نے اپنے قول ”أَوْ فَسَقًا أَهْلُ الْغَيْبِ اللَّهُ بِهِ“ کے ساتھ فرمائی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اگر اُس پر (ذبح کرتے وقت) غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو تو ایسے جانور کا گوشت نہ کھاؤ پھر اُس کا مفہوم بہ نظر غور دیکھنے سے یہ نکلتا ہے کہ جب کسی جانور کو ذبح کرتے وقت اُس پر غیر اللہ کا نام نہ لیا جائے تو اس کا گوشت

بے تکلف کھا لو۔

ابن ہشام کا قول ہے کہ ”اگر دو جملوں کا انشاء اور خبر میں مختلف ہونا عطف کو باطل کر دے تو بے شک یہ بات درست ہوگی۔“

مسئلہ: اس بات میں بھی اختلاف ہے کہ آیا دو مختلف عالموں کے معمولوں پر عطف کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ سیبویہ سے اس کی ممانعت کا قول مشہور ہے اور المبرؤ ابن السراج اور ہشام بھی اسی کے قائل ہیں۔

مگر اخفش، کسائی، فراء اور زجاج نے ایسے عطف کو جائز رکھا ہے چنانچہ اسی قاعدہ کی بناء پر انہوں نے قولہ تعالیٰ ”إِنَّ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ لَاٰيٰتٍ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ وَفِيْ خَلْقِكُمْ وَمَا يَبِيْتُ مِنْ دٰٰبِئَةِ اٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يُوقِنُوْنَ“ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِّزْقٍ فَاَحْيَا بِهِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ اٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُوْنَ“ کو اس قرأت کے لحاظ سے پیش کیا ہے جس میں اخیر کے لفظ ”آیات“ کو نصب دیا گیا ہے یعنی ”آیات“ قرأت کیا گیا ہے۔

مسئلہ: اس بات میں بھی اختلاف ہے کہ آیا بغیر عادتہ جار کے ضمیر مجرور پر عطف جائز ہے یا نہیں؟ جمہور اہل بصرہ اس سے منع کرتے ہیں مگر بعض اہل بصرہ اور اہل کوفہ (سب کے سب) اس قسم کے عطف کو جائز قرار دیتے ہیں۔ اس کی دلیل میں جو مثال دی گئی ہے وہ حمزہ کی قرأت ”وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِيْ تَسَآءَلُوْنَ بِهِ وَالْاَرْضَ حَآمَ“ ہے۔

ابو حیان نے قولہ تعالیٰ ”وَصَدَّعْنٰ سَبِيْلَ اللّٰهِ وَكُفِّرْ بِهِ وَالْمَسْجِدَ الْحَرَامَ“ کے بارہ میں کہا ہے کہ ”اس میں ”الْمَسْجِدَ“ کا عطف ”بہ“ کی ضمیر پر ہوا ہے اور اگرچہ اس عطف کے لئے جار کا اعادہ نہیں کیا گیا۔

ابو حیان نے مزید کہا ہے کہ ”جس بات کو ہم مختار قرار دیتے ہیں وہ ایسے عطف کا جواز ہے کہ یہ کلام عرب میں خواہ وہ نظم ہو یا نثر دونوں میں بکثرت وارد ہوتا ہے اور ہم جمہور اہل بصرہ کی پیروی کو عبادت نہیں سمجھتے بلکہ ہمارا طریقہ دلیل کی پیروی کرنا ہے۔“

حصہ اول تمام ہوا

۱۔ امام رازی کی اس دلیل کا ضعف بیان کرنے کی ہمیں کیوں کوئی ضرورت نہیں معلوم ہوتی، کیونکہ اہل نظر خود ہی اس بات کا اعتراف لگائیں گے کہ یہ تمام بیان حفاظات کا ایک نا واجب طومار ہے۔ (مترجم)

علامہ سیوطیؒ کی تحریروں کو ایک

خاص امتیاز یہ حاصل ہے کہ وہ علوم و فنون کے تقریباً تمام شعبوں پر حاوی ہیں۔ ان کی بعض تالیفات تو فی الواقع بڑی قیمتی ہیں کیونکہ وہ بعض گم شدہ قدیم علمی کتابوں کی نیز علوم و معارف کی نایاب قیمتی ذخیروں کی جگہ پر کرتی ہیں اور علمائے متقدمین کے نادر علوم کی عکاسی کرتی ہیں۔ ان کی قیمتی اور عظیم تالیفات کی فہرست میں ان کی یہ کتاب - ”الاتقان فی علوم القرآن“ سرفہرست ہے۔

حاجی خلیفہ نے اپنی مشہور کتاب ”کشف الظنون“ میں ”الاتقان“ پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

اس کتاب کی ابتداء ”الحمد لله الذی انزل علی عبدہ الكتاب“ سے ہوتی ہے اور یہ شیخ جلال الدین عبدالرحمن ابن ابی بکر سیوطیؒ کی تحریر فرمودہ ہے جن کا ۹۱۱ھ میں انتقال ہوا۔ یہ کتاب ان کے علمی آثار میں عمدہ ترین اور مفید تر ہے۔ اس کتاب میں علامہ سیوطیؒ نے اپنے شیخ کافجی کی تصنیف اور علامہ بلقینی کی مواقع العلوم اور علامہ زرکشی کی ”البرہان فی علوم القرآن“ کے علوم کو خاص طور پر جمع کیا ہے۔ علامہ سیوطیؒ نے اپنی تصنیف ”التجیر“ پر اضافہ کرنے کے بعد ۸۰۱ھ پر مشتمل ”الاتقان“ تحریر فرمائی جو درحقیقت ان کی بڑی تفسیر ”مجمع البحرین“ کا مقدمہ ہے۔ (کشف الظنون)

علامہ جلال الدین سیوطیؒ کو یوں تو علوم شریعت، قرآن و تفسیر، حدیث و فقہ، ادب و لغت، تاریخ و تصوف سب سے مناسبت تھی اور ان میں سے ہر موضوع پر ان کی کتاب موجود ہے مگر علم قرآن اور تفسیر قرآن سے خاص شغف تھا۔ انہوں نے قرآن کریم کی خدمت کا کوئی موقع اپنے ہاتھ سے جانے نہ دیا اور ان موضوعات پر گراں قدر کتابیں اپنے ترکہ میں چھوڑیں جو خواص و عوام کے لیے مفید ثابت ہوئیں۔

مکتبۃ اسلام
۱۸۔ اُردو بازار لاہور پاکستان
37211788



37231788

80 انواع پر مشتمل علوم و معارف قرآنی کا بیشش بہا ذخیرہ

الانقشائے

فے

علوم قرآن

فہم قرآن کے لیے اہم اور بنیادی کتاب



مکتبہ اسلامیہ
۱۸۔ اردو بازار لاہور پاکستان
37211788

تالیف
علامہ جلال الدین سیوطی
رحمۃ اللہ علیہ



37231788

۸۰. انواع پر مشتمل علوم و معارف قرآنی کا بیش بہا ذخیرہ

الافتاح

فِي عُلُومِ الْقُرْآنِ
اُردو

فہم قرآن کے لیے اہم اور بنیادی کتاب

تالیف

علامہ حلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ

۸۲۹ھ - ۹۱۱ھ

(حصہ دوم)

یہ جواہر پارہ علامہ سیوطیؒ نے صد ہا کتب کے وسیع و عمیق مطالعہ کے بعد ترتیب دیا۔ اللہ تعالیٰ نے اسے امت مسلمہ کے تمام طبقات میں قبولیت عامہ نصیب فرمائی اور آج قرآن حکیم کا ہر ادنیٰ و اعلیٰ طالب اس عظیم کتاب کا محتاج ہے۔

مکتبہ اسلام

ناشر

۱۸۔ اردو بازار لاہور پاکستان

Ph: 37231788 - 37211788

نام کتاب: ————— **الْإِثْقَانُ فِي عِلْمِ الْقُرْآنِ**

تالیف: ————— **علامہ جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ**

طابع: ————— **خالد مقبول**

مطبع: ————— **لٹل سٹار پرنٹرز**



❖ مکتبہ رحمانیہ اقرام سنٹر، غزنی سٹریٹ، اردو بازار، لاہور۔ 37224228

❖ مکتبہ علوم اسلامیہ اقدس سنٹر غزنی سٹریٹ، اردو بازار، لاہور۔ 37221395

❖ مکتبہ جویریہ ۱۸- اردو بازار ۵ لاہور ۵ پاکستان 37211788

استدعا

اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے انسانی طاقت اور بساط کے مطابق کتابت
طباعت، تصحیح اور جلد سازی میں پوری پوری احتیاط کی گئی ہے۔
بشری تقاضے سے اگر کوئی غلطی نظر آئے یا صفحات درست نہ ہوں تو ازراہ
کرم مطلع فرمادیں۔ ان شاء اللہ ازالہ کیا جائے گا۔ نشاندہی کے لئے ہم بے حد شکر
گزار ہوں گے۔
(ادارہ)

فہرست مضامین ”الاتقان فی علوم القرآن“ (اردو) حصہ دوم

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۳۳	(۳) ”وَجْهٌ“ کی صفت	۳۳	تینتا لیسویں نوع (۲۳)
۳۴	(۴) ”عَيْنٌ“ کی صفت	۳۴	محکم اور متشابہ
۳۵	(۵) ”يَدٌ“ کی صفت	۳۴	قرآن محکم ہے یا متشابہ؟
۳۵	(۶) ”السَّاقُ“ کا لفظ	۳۴	محکم اور متشابہ کی تعیین کے متعلق سولہ (۱۶) اقوال
۳۵	(۷) ”الْجَنْبُ“ کا لفظ	۳۴	فصل
۳۵	(۸) ”الْقَرِيبُ“ کی صفت	۳۴	متشابہ قرآن کا علم خدا کے علاوہ اور کسی کو بھی ہے یا نہیں؟
۳۵	(۹) ”فَوْقِيَّتُ“	۳۵	متشابہ کے بارے میں احادیث و روایات
۳۵	(۱۰) ”مَجِي“	۳۶	محکم اور متشابہ کی تعریف
۳۵	(۱۱) ”حُبٌ“ غضب، رضا، تعجب اور	۳۷	نص، ظاہر، مجمل اور موصول کی تعریف
۳۷	”رَحْمَتُ“ کی صفات	۳۷	متشابہ آیات رکھنے کی حکمت و علت
۳۷	(۱۲) ”عِنْدُ“ کا لفظ	۳۸	متشابہ کی دو قسمیں
۳۷	(۱۳) ”مَعِيَّتُ“ کی صفت	۳۹	تشابہات اور کج رویوں
۳۷	(۱۴) ”فِرَاحَتُ“ کا لفظ	۳۹	آیت قرآنی کی تین قسمیں:
۳۷	تنبیہ: ”بطش“ سے کیا مراد ہے	۳۹	(۱) مطلقاً محکم
۳۷	فصل	۳۹	(۲) مطلقاً متشابہ
۳۷	سورۃ الفی کے اوائل (حروف مقطعات) متشابہ میں	۳۹	(۳) ”من وجہ محکم اور من وجہ متشابہ
۳۷	داخل ہیں	۳۹	متشابہ لفظاً اور معنی کی مزید پانچ قسمیں
۳۷	سورتوں کے بعض نواح کے معانی جو علماء سے	۳۹	کسی معنی کو ترجیح دینے میں غور و فکر کرنا
۳۷	منقول ہیں	۳۹	فصل
۳۷	الْمِ، الْمَصْ، الرَّ، حَم اور ن کے معانی	۳۹	متشابہ کی قسم میں سے پہلی قسم صفات باری تعالیٰ کی
۳۷	کھینچنے کے معنی	۳۹	آیات ہیں:
۳۷	طه طسم، حم، حمعسق، ق اور ن کے معنی	۳۹	(۱) اس ”اِسْتِوَاءُ“ کی صفت اور اس کے متعلق
۳۷	حروف مقطعات کا وجود عربی شاعری میں	۳۹	سات جوابات
۳۷	حروف مقطعات قسم ہیں اور خدا کے نام ہیں	۳۹	(۲) ”نَفْسُ“ کی صفت
۳۷	حروف مقطعات ابجد اور جمل کے حساب سے ہیں	۳۹	
۳۷	حروف مقطعات کا علم باطل ہے	۳۹	

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۶۲	(۶) سبقت (۷) سبیت (۸) کثرت	۵۲	حروف مقطعات تنبیہ کے لئے آئے ہیں حروف مقطعات تجیب کے لئے آئے ہیں حروف مقطعات کا مقصد حروف تہجی کی طرف توجہ دلانا تھا
۶۳	(۹) ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی (۱۰) اعلیٰ سے ادنیٰ کی جانب تنزل تنبیہ: ایک ہی لفظ کسی جگہ مقدم اور کسی جگہ مؤثر ہونے کی وجہ	۵۳	حروف مقطعات بطور علامت نبوت کے ہیں حروف مقطعات کے چند دیگر مطالب و معانی طہ، یس اور ص کے معانی
۶۴	پینتالیسویں نوع (۴۵) قرآن شریف کے عام اور خاص کا بیان عام کی تعریف عام کے صیغے فصل: عام کی تین اقسام:	۵۴	الحمص، الحتم، حتم، حتم، حتم، ق اور ن کے معنی
	(۱) وہ عام جو اپنے عموم پر باقی رہتا ہے (۲) وہ عام جس سے خصوصیت مراد ہو (۳) عام مخصوص: (۱) تخصّص متصل پانچ ہیں۔	۵۵	خاتمہ آیا محکم کو متشابہ پر کوئی فضیلت بھی ہے یا نہیں؟ متشابہ کو نازل کرنے کی حکمت اور فوائد
۶۵	۱۔ استثناء ۲۔ وصف ۳۔ شرط ۴۔ غایت ۵۔ بدل البعض من الكل (ب) تخصّص منفصل: ۱۔ تخصّص بالقرآن ۲۔ تخصّص بالحدیث ۳۔ تخصّص بالاہتمام ۴۔ تخصّص بالقیاس	۵۶	چوالیسویں نوع (۴۴) قرآن شریف کے مقدم اور موخر مقامات آیات قرآنی میں کلام کی تقدیم و تاخیر کی دو قسمیں (۱) وہ جس کے معنی میں بظاہر اشکال واقع ہوتا ہے مگر اس کے تقدیم و تاخیر کے باب سے ہونے کا علم ہو جائے تو معنی واضح ہو جاتے ہیں (۲) جن کے معنی میں بظاہر کوئی بھی اشکال نہیں پڑتا مگر ان میں تقدیم و تاخیر کلام موجود ہے
۶۷		۵۸	کلام کو مقدم کرنے کے دس اسباب: (۱) تبرک (۲) تعظیم (۳) تشریف (عزت دینا) (۴) مناسبت (۵) ہمت بندھانا اور شوق دلانا
۶۸	فصل: سنت نبوی کے عموم کی تخصّص کرنے والے	۵۹	
		۶۰	

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۷۳	تنبیہ: چند آیات جن کے مجمل یا مفصل ہونے میں اختلاف ہے (۱) آیت سرقہ "فَاقْطِعُوا أَيْدِيَهُمَا" (۲) آیت تمیم "وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ" (۳) آیت تحریم امہات "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ"	۶۹	احکام قرآنی عموم وخصوص سے متعلق چند متفرق و فروعی مسائل (۱) جب کوئی لفظ عام بطور مدخ یا ذم کے استعمال ہو تو وہ اپنے عموم پر باقی رہتا ہے یا نہیں؟ (۲) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خطاب "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ" وغیرہ میں امت بھی شریک ہے یا نہیں؟ (۳) "يَا أَيُّهَا النَّاسُ" کا خطاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی شامل ہے یا نہیں؟ (۴) جمع مذکر سالم مؤنث کو شامل ہوتا ہے یا نہیں؟ (۵) "يَا أَهْلَ الْكِتَابِ" کے خطاب میں مومنین بھی شامل ہی یا نہیں؟ (۶) "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا" کے خطاب میں اہل خطاب شامل ہیں یا نہیں؟
۷۴	(۴) آیت ربا "أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا" (۱) آیت ربا کی بابت امام شافعی کے چار اقوال ب) اقوال شافعی پر علامہ ماوردی کا تبصرہ (۵) شرعی اصطلاحات والی آیات یعنی صلوٰۃ، زکوٰۃ، صوم اور حج	۷۰	چھیا لیسویں نوع (۴۶) قرآن مجید کا مجمل اور مبین حصہ مجمل کا بیان اور مجمل کی تعریف قرآن میں مجمل کا وجود اور اجمال کے اسباب: (۱) اشتراک (۲) حذف (۳) مرجع ضمیر کا اختلاف (۴) عطف اور استیناف کا احتمال (۵) لفظ کا غریب ہونا (۶) لفظ کا کثیر الاستعمال نہ ہونا (۷) تقدیم و تاخیر (۸) لفظ منقول کا بدل دینا (۹) تکرار فصل: مبین کا بیان مبین متصل اور مبین منفصل مبین کا وقوع سنت نبوی کے ذریعہ
۷۵	تنبیہ: مجمل اور محتمل کا مابین فرق سینتالیسویں نوع (۴۷) قرآن شریف کا ناسخ اور منسوخ علم ناسخ و منسوخ کی اہمیت و ضرورت مسئلہ اول: نسخ کے معنی کا تعین مسئلہ دوم: نسخ کی علت و حکمت نسخ اور بداء میں فرق قرآن کے ناسخ میں علماء کا اختلاف مسئلہ سوم: نسخ کا وقوع صرف امر و نہی میں ہوتا ہے مسئلہ چہارم: نسخ کی تین اقسام (۱) مامور بہ کا نسخ اس کی بجا آوری سے قبل (۲) اگلی امتوں پر نافذ اور مشروع حکم کا نسخ (۳) حکم کے سبب کا زائل ہونا مسئلہ پنجم: ناسخ و منسوخ کے اعتبار سے سورتوں کی چار اقسام (۱) ناسخ و منسوخ سے مبرا سورتیں	۷۱	۷۲
۷۶			
۷۷			

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۸۹	آیت رجم کی بحث تنبیہ: نسخ کا وقوع بغیر کسی بدل کے کیونکر ہو سکتا ہے اڑتالیسویں نوع (۲۸) مشکل اور اختلاف و تناقض کا وہم دلانے والی آیات اس موضوع کی اہمیت چند مشکلات قرآن کی بابت ابن عباسؓ کی توجیہ: (۱) اَنْتُمْ لَمْ تَكُنْ فَتَنْتَهُمْ اِلَّا اَنْ قَالُوا وَاللّٰهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِيْنَ اور وَلَا يَكْتُمُونَ اللّٰهَ حَدِيثًا میں تطبیق (۲) وَلَا يَتَسَاءَلُوْنَ اور وَاَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلٰی بَعْضٍ يَتَسَاءَلُوْنَ میں تطبیق (۳) اَمَ السَّمَاءُ بَنَاهَا اور وَالْاَرْضُ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحَاهَا میں تطبیق (۴) كَانَ اللّٰهُ: کی توجیہ ابن عباسؓ کے قول پر ابن حجر کا تبصرہ ابن عباسؓ کے جواب کا حاصل وَلَا يَتَسَاءَلُوْنَ: کے متعلق ابن عباسؓ کی توجیہ ”وَلَا يَكْتُمُونَ اللّٰهَ حَدِيثًا اور وَاللّٰهُ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِيْنَ کے متعلق ابن عباسؓ کا ایک اور مفصل جواب تیسرے سوال کے دیگر جوابات چوتھے سوال ”كَانَ اللّٰهُ“ کے متعلق ابن عباسؓ کے جواب پر شمس کرمانی کا تبصرہ یَوْمَ كَانَ مِقْدَارُهُ اَلْفَ سَنَةٍ: اور يَوْمَ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِيْنَ اَلْفَ سَنَةٍ: میں تطبیق فصل: اسباب الاختلاف	۷۸	(۲) نسخ و منسوخ پر مشتمل سورتیں (۳) صرف نسخ آیات پر مشتمل سورتیں (۴) صرف منسوخ آیات پر مشتمل سورتیں مسئلہ ششم: نسخ کی چار اقسام مسئلہ ہفتم: قرآن میں نسخ کی تین اقسام: (۱) منسوخ التلاوة والحکم (۲) منسوخ الحکم (۳) عام طور پر منسوخ الحکم شمار کی جانے والی آیات کے متعلق مصنف کی رائے (ب) منسوخ الحکم ۲ آیت کی فہرست (ج) منسوخ الحکم آیات کی منظوم فہرست حکم کو رفع کر کے تلاوت کو باقی رکھنے کی حکمت رسوم جاہلیت اگلی شریعت اور ابتدائی احکام کی نسخ آیات کی تعداد بہت کم ہے متفرق فوائد: نسخ و منسوخ کی ترتیب میں تقدیم و تاخیر وہ آیات جن کا آخری حصہ اول حصہ کا نسخ ہے نسخ کا بھی نسخ جائز ہے سورۃ المائدہ میں کوئی آیت منسوخ نہیں ہے قرآن میں سب سے پہلے قبلہ کا نسخ ہوا ہے کئی آیات میں نسخ تنبیہ: نسخ ثابت کرنے کے لئے معتبر روایت ضروری ہے (۳) نسخ کی تیسری قسم: منسوخ التلاوة (۱) تلاوت منسوخ کو کے حکم باقی رکھنے پر اعتراض اور اس کا جواب (ب) منسوخ التلاوة آیات کی مثالیں تنبیہ: خبر آحاد کی وجہ سے علماء کا منسوخ التلاوة کے وجود سے انکار رسم الخط اور تلاوت کا نسخ کس طرح ہوتا ہے

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۱۰۱	نص کی تعریف ظاہر کی تعریف تاویل کی تعریف لفظ منطوق کا دو حقیقتوں یا ایک حقیقت اور ایک مجاز کے مابین مشترک ہونا دلالت اقتضاء اور دلالت بالاشارة فصل: مفہوم کی تعریف مفہوم کی دو قسمیں: (۱) مفہوم موافق ۱۔ موافقت اولیٰ یعنی ”فحوی الخطاب“ ۲۔ موافقت مساوی ”یعنی لحن الخطاب“ (ب) مفہوم مخالف: ۱۔ مفہوم صفت ۲۔ مفہوم شرط ۳۔ مفہوم غایت۔ ۳۔ مفہوم حصر ان مفہوموں کی دلالت کے شرائط: (۱) مذکورہ امر بیشتر چیزوں کی مثال نہ ہو (۲) مفہوم واقعہ کے خلاف نہ ہو فائدہ: الفاظ کی دلالت بلحاظ منطوق فحوی مفہوم اقتضاء ضرورت یا معقول مستبعد ہوتی ہے	۹۴	بقول زرکشی اختلاف کے پانچ اسباب: (۱) مجربہ کے وقوع کے مختلف احوال (۲) موضع کا اختلاف (۳) دو باتوں کا فعل کی جہت سے مختلف ہونا (۴) دو باتوں کا اختلاف حقیقت اور مجاز میں (۵) دو اعتبار سے اختلاف ”وما منع الناس ان یومنوا.....“ میں مانع ایمان چیز کے حصر میں اختلاف کی توجیہ ”ومن اظلم ممن“ والی آیات میں تطبیق ”لا قسم بهذا البلد“ کی توجیہ تنبیہ: متعارض آیات میں تطبیق دینے کا طریقہ دو قرأتوں کا تعارض دو آیتوں کا تعارض ہے اختلاف و تناقض کی بابت جامع قول آیت و آثار اور معقول باتوں میں تعارض جائز نہیں فائدہ: اختلاف دو طرح پر ہوتا ہے: (۱) اختلاف تناقض (۲) اختلاف تلازم انچاسویں نوع (۴۹) مطلق اور مقید آیات کا بیان
۱۰۲	مطلق کی تعریف مطلق کو مقید کرنے کا قاعدہ کلیہ عام مطلق اور عام مقید کی مثالیں محض مقید احکام کی مثالیں تنبیہات: مطلق کو مقید پر محمول کرنا وضع لغت کے اعتبار سے ہوگا یا قیاس کی رو سے پچاسویں نوع (۵۰) قرآن منطوق اور قرآن مفہوم منطوق کی تعریف	۹۵	۹۶
۱۰۳	۵۱ ویں نوع (۵۱) قرآن کے وجوہ مخاطبات قرآن میں خطاب کے ۳۴ طریقے: (۱) خطاب عام جس سے مراد عام ہو (۲) خطاب خاص جس سے مراد خصوص ہو (۳) خطاب عام جس سے مراد خصوص ہو (۴) خطاب خاص جس سے مراد عموم ہو (۵) خطاب جنس (۶) خطاب نوع	۹۸	۹۹
		۱۰۰	

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۱۱۰	باونویس نوں قرآن میں حقیقت اور مجاز حقیقت کی تعریف قرآن میں مجاز کے وقوع پر بحث مجاز کی دو قسمیں: (۱) مجازی ترکیب (مجاز الاسناد یا مجاز عقلی) ۱۔ جس کے دونوں اطراف (مسند و مسندالیہ) حقیقی ہوں۔ ۲۔ جس کے دونوں اطراف مجازی ہوں ۳۔ جس کا ایک طرف حقیقی اور دوسرا مجازی ہو۔ (ب) مجازی المفرد (مجاز لغوی) (۱) حذف (۲) زیادتی (۳) کل کا اطلاق جزو پر (۴) جزو کا اطلاق کل پر ۱۱۲ تنبیہ: نوع سوم و چہارم کے ساتھ دو چیزوں کا اضافہ (۱) کل کی صفت سے اس کے بعض حصہ کو متصف کرنا (ب) بعض کے لفظ سے کل کو مراد لینا (۵) اسم خاص کا اطلاق اسم عام پر (۶) اسم عام کا اطلاق اسم خاص پر (۷) ملزوم کا اطلاق لازم پر (۸) لازم کا اطلاق ملزوم پر (۹) مسبب کا اطلاق سبب پر (۱۰) سبب کا اطلاق مسبب پر تنبیہ: سبب کے سبب کی طرف فعل کی نسبت کرنا (۱۱) ایک شے کا نام اس امر پر رکھنا جو پہلے کبھی تھا (۱۲) ایک شے کو اس کے انجام کار کے نام سے موسوم کرنا	۱۰۴ ۱۰۵ ۱۰۶ ۱۰۷	(۷) خطاب عین (۸) خطاب مدح (۹) خطاب الذم (۱۰) خطاب کرامت (۱۱) خطاب اہانت (۱۲) خطاب تہکم (۱۳) خطاب جمع لفظ واحد کے ساتھ (۱۴) خطاب واحد لفظ جمع کے ساتھ (۱۵) واحد کو تشنیہ کے لفظ سے خطاب (۱۶) تشنیہ کو خطاب لفظ واحد کے (۱۷) دو شخصوں کے خطاب لفظ جمع کے ساتھ (۱۸) جمع کو خطاب لفظ تشنیہ کے ساتھ (۱۹) واحد کے بعد جمع سے خطاب (۲۰) جمع کے بعد صیغہ واحد سے خطاب (۲۱) واحد کے بعد تشنیہ کے ساتھ خطاب (۲۲) تشنیہ کے بعد واحد کے ساتھ خطاب (۲۳) معین سے خطاب اور مراد ہو غیر معین (۲۴) غیر سے خطاب اور مراد ہو عین خود (۲۵) خطاب عام اور کوئی معین مخاطب مقصود نہ ہو (۲۶) خطاب میں اعراض (گریز) (۲۷) خطاب تکوین یا التفات (۲۸) جمادات سے خطاب بطرز ذوی العقول (۲۹) خطاب تہج (۳۰) خطاب شفقت و محبت (۳۱) خطاب تہج (۳۲) خطاب تعجیز (۳۳) خطاب تشریف (۳۴) خطاب معدوم فائدہ: قرآن کے خطاب کی تین قسمیں فائدہ: قرآن کے طرز خطاب پر علامہ ابن قیم کا جامع تبصرہ فائدہ: قرآن کا نزول تیس قسموں پر ہوا ہے۔

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۱۱۹	(۱۲) مذکر کی تانیث (۱۳) تغلیب (۱۴) حروف جر کا ان کے غیر حقیقی معنوں میں استعمال (۱۵) غیر وجوب کے لئے صیغہ افعَل کا اور غیر تحریم کے لئے صیغہ لا تفعل کا استعمال (۱۶) تضمین فصل: چھ نوعیں جن کو داخل مجاز شمار کرنے میں اختلاف ہے (۱) حذف (۱) بقول فرا حذف کی چار قسمیں: (ب) زنجانی کی رائے (ج) قزوینی کا قول (۲) تاکید (۳) تشبیہ (۴) کنایہ (۵) تقدیم اور تاخیر (۶) التفات فصل: موضوعات شرعیہ حقیقت بھی ہیں اور مجاز بھی فصل: حقیقت اور مجاز کے مابین واسطہ (درمیانی حالت) اس کے مستحق ہونے کی تین صورتیں: (۱) ایک لفظ استعمال ہونے سے پہلے حقیقت اور مجاز کے مابین واسطہ ہو (۲) اعلام (۳) وہ لفظ جو بطور مشاکلت استعمال ہوتا ہے خاتمہ: مجاز کی ایک قسم ”مجاز المجاز“ بھی ہے ۵۳ ویں نوع (۵۳) قرآن کی تشبیہات اور اس کے استعارات تشبیہ کی تعریف	۱۱۴	(۱۳) حال کا اطلاق محل پر (۱۴) محل کا اطلاق حال پر (۱۵) ایک شے کو اس کے آلہ کے نام سے موسوم کرنا (۱۶) ایک شے کا نام اُس کی ضد کے نام پر رکھنا (۱۷) فعل کی اضافت کسی چیز کی طرف تشبیہاً کرنا (۱۸) فعل کو بولنا مگر اس کی مشارفت مقاربت اور اُس کا ارادہ مراد لینا (۱۹) قلب (اسناد کا ہو یا عطف کا) (۲۰) ایک صیغہ کو دوسرے صیغہ کے مقام پر رکھنا ایک صیغہ کو دوسرے صیغہ پر رکھنے کی سولہ انواع (۱) مصدر کا اطلاق فاعل پر اور مفعول پر (۲) مبشر بہ پر بشری کا اطلاق اور مہوئی پر ہوئی کا اور مقول پر قول کا اطلاق (۳) فاعل اور مفعول کا اطلاق مصدر پر (۴) فاعل کا اطلاق مفعول پر (۵) فعیل (صفت مشبہ کا اطلاق مفعول کے معنی میں) (۶) مفرد وثنیٰ اور جمع میں سے ایک کا دوسرے پر اطلاق (۷) ماضی کا اطلاق مستقبل پر اور مستقبل کا اطلاق ماضی پر (۸) خبر کا اطلاق طلب پر: (۹) ندا کو تعجب کے موقع پر رکھنا (۱۰) جمع کثرت کے موضع پر جمع قلت کو رکھنا اور جمع قلت کی جگہ جمع کثرت لانا (۱۱) اسم مؤنث کو کسی اسم مذکر کی تاویل پر مذکر کرنا
۱۲۰		۱۱۵	
۱۲۱			
۱۲۲			
۱۲۳		۱۱۶	
		۱۱۷	
		۱۱۸	

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۱۲۴	محسوس وجہ سے (۲) عقلی وجہ سے کسی محسوس کے لئے محسوس کے لئے محسوس شے کا استعارہ (۳) استعارہ معقول برائے معقول بوجہ عقلی (۴) معقول کے لئے محسوس کا استعارہ عقلی وجہ سے لفظ کے اعتبار سے استعارہ کی دو قسمیں:	۱۲۵	ادوات تشبیہ تشبیہ کی قسمیں (۱) اپنے طرفین کے اعتبار سے تشبیہ کی چار قسمیں: (۱) طرفین حسی ہوں (ب) طرفین عقلی ہوں (ج) ایک مشبہ بہ حسی اور دوسرا مشبہ بہ عقلی (د) اس کے برعکس (۲) وجہ کے اعتبار سے تشبیہ کی دو قسمیں:
۱۳۰	(۱) اصلی (۲) تبعی استعارہ کی ایک اور تقسیم:	۱۲۵	(۱) مفرد (ب) مرکب (۳) تیسری قسم کی کئی قسمیں:
۱۳۱	(۱) مرشحہ (۲) مجردہ (۳) مطلقہ استعارہ کی چوتھی تقسیم:	۱۲۵	(۱) محسوس چیز کو غیر محسوس چیز سے تشبیہ دینا (ب) غیر محسوس چیز کو محسوس چیز سے تشبیہ دینا (ج) غیر معمولی شے کی تشبیہ معمولی چیز سے (د) غیر بدیہی شے کی تشبیہ بدیہی امر سے (ه) صفت میں غیر قوی چیز کو صفت میں قوی چیز سے تشبیہ دینا (۴) تشبیہ کی مزید تقسیم:
۱۳۱	(۱) تحقیقی (۲) تخیلی (۳) مکنی (۴) تصریحی استعارہ کی پانچویں تقسیم:	۱۲۵	(۱) مؤکد (ب) مرسل قاعدہ: تشبیہ کے ادات (حروف تشبیہ) کے داخلے کا طریقہ
۱۳۳	(۱) وفاقیہ (۲) عنادیہ (۱) تہکمیہ (ب) تمثیلیہ (۳) تمثیلیہ تشبیہ: کبھی استعارہ دو لفظوں کے ساتھ ہوتا ہے فائدہ اول: بعض علماء کا قرآن میں مجاز کے وجود سے انکار	۱۲۶	قاعدہ: مدح اور ذم میں تشبیہ دینے کا طریقہ فائدہ: قرآن میں صرف واحد کی تشبیہ واحد کے ساتھ آئی ہے فصل: استعارہ کی تعریف استعارہ کی حکمت اور فوائد فرع: استعارہ کے ارکان ثلاثہ ارکان ثلاثہ کے اعتبار سے استعارہ کی پانچ قسمیں (۱) محسوس کے لئے محسوس کا استعارہ
۱۳۳	تشبیہ: کبھی استعارہ دو لفظوں کے ساتھ ہوتا ہے فائدہ اول: بعض علماء کا قرآن میں مجاز کے وجود سے انکار	۱۲۷	قاعدہ: مدح اور ذم میں تشبیہ دینے کا طریقہ فائدہ: قرآن میں صرف واحد کی تشبیہ واحد کے ساتھ آئی ہے فصل: استعارہ کی تعریف استعارہ کی حکمت اور فوائد فرع: استعارہ کے ارکان ثلاثہ ارکان ثلاثہ کے اعتبار سے استعارہ کی پانچ قسمیں (۱) محسوس کے لئے محسوس کا استعارہ
۱۳۳	فائدہ دوم: استعارہ تشبیہ اور کنایہ سے بلغ تر ہے اور استعارہ تمثیلیہ سب سے بڑھ کر بلغ ہے خاتمہ: استعارہ اور تشبیہ محذوف الادات کے مابین فرق	۱۲۷	قاعدہ: مدح اور ذم میں تشبیہ دینے کا طریقہ فائدہ: قرآن میں صرف واحد کی تشبیہ واحد کے ساتھ آئی ہے فصل: استعارہ کی تعریف استعارہ کی حکمت اور فوائد فرع: استعارہ کے ارکان ثلاثہ ارکان ثلاثہ کے اعتبار سے استعارہ کی پانچ قسمیں (۱) محسوس کے لئے محسوس کا استعارہ
۱۳۳	چون ویں نوع (۵۴) قرآن کے کنایات اور اس کی تعریفیں کنایہ کی تعریف بعض علماء کا قرآن میں کنایہ کے وجود سے انکار	۱۲۸	قاعدہ: مدح اور ذم میں تشبیہ دینے کا طریقہ فائدہ: قرآن میں صرف واحد کی تشبیہ واحد کے ساتھ آئی ہے فصل: استعارہ کی تعریف استعارہ کی حکمت اور فوائد فرع: استعارہ کے ارکان ثلاثہ ارکان ثلاثہ کے اعتبار سے استعارہ کی پانچ قسمیں (۱) محسوس کے لئے محسوس کا استعارہ

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۱۴۴	(۱۴) کلمہ کے بعض حروف کا قلب کر دینا تنبیہ: معمول کی تقدیم پر بحث حصر اور اختصا ص میں فرق بر تقدیر تسلیم حصر کی تین قسمیں:	۱۳۶	کنایہ کے اسباب کنایہ کی ایک عجیب و غریب نوع مذنیب (ذیل) "ارداف"
۱۴۵	(۱) اِنَّمَا: اور اِلَّا: کے ساتھ (۲) اِنَّمَا: کے ساتھ (۳) حصر جو تقدیم کا فائدہ دیتا ہے	۱۳۷	کنایہ اور ارداف کے مابین فرق فصل: کنایہ اور تعریف میں فرق تعریف کی تعریف اور وجہ تسمیہ تعریف کی دو قسمیں
۱۴۶	۵۶ ویں نوع ایجاز اور اطناب کا بیان بلاغت میں ایجاز اور اطناب کا مقام آیا ایجاز اور اطناب میں واسطہ (مساوات) ہے یا نہیں؟ ترجمہ میں مساوات کا ذکر نہ کرنے کی وجوہ تنبیہ: ایجاز و اختصار اور اطناب و اسباب کے مابین فرق فصل: ایجاز کی دو قسمیں:	۱۳۸	پچپن ویں نوع (۵۵) حصر اور اختصا ص حصر یا قصر کی تعریف قصر کی دو قسمیں: (۱) قصر الموصوف علی الصفۃ حقیقی یا مجازی (۲) قصر الصفۃ علی الموصوف (حقیقی یا مجازی) دوسرے اعتبار سے حصر کی تین قسمیں: (۱) قصر افراد (۲) قصر قلب (۳) قصر تعین فصل: حصر کے طریق (۱) نفی اور استثناء کے ذریعہ (۲) اِنَّمَا: کے ذریعہ (۳) اِنَّمَا: کے ذریعہ (۴) عطف لا: یا بل کے ساتھ (۵) معمول کی تقدیم کے ذریعہ (۶) ضمیر فصل کے ساتھ (۷) مسند الیہ کی تقدیم کے ذریعہ (۸) مسند کی تقدیم کے ذریعہ (۹) مسند الیہ کا ذکر کرنا (۱۰) مبتدا اور خبر دونوں کا معرفہ لانا (۱۱) (۱۲) (۱۳) کی مثالیں
۱۴۷	(۱) ایجاز قصر (۲) ایجاز حذف حذف سے خالی ایجاز کی تین قسمیں: (۱) ایجاز قصر (۲) ایجاز تقدیر (۳) ایجاز جامع ایجاز بدیع سے ہے	۱۳۹	
۱۴۸	قوله تعالیٰ "ولکم فی القصا ص حیوة" کو عربی ضرب المثل القتل انفی للقتل: پر بیس وجہوں سے فضیلت حاصل ہے	۱۴۰	
۱۴۹	تنبیہات	۱۴۱	
۱۵۱		۱۴۲	
		۱۴۳	

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
	قاعدہ: کسی لفظ کا مقدر ہونا اُس کے اصلی مقام پر مانا جائے		(۱) بدیع کی ایک قسم اشارہ بھی ہے
	قاعدہ: حتی الامکان مقدر کم کرنا چاہئے		(۲) ایجاز کی ایک قسم تسمین ہے
	موافق مقصد اور فصیح ترکیب کو مقدر ماننا چاہئے		(۳) ایجازِ قصر کی قسمیں میں سے حصر بھی ہے
	حسن اور احسن میں سے احسن کی تقدیر واجب ہے		قصر کی دو قسمیں
	مجمل اور مبین میں سے مبین کی تقدیر احسن ہے	۱۵۲	ایجاز کی دوسری قسمیں
۱۵۷	قاعدہ: حذف کی کون سی صورت اختیار کرنا اولیٰ ہے	۱۵۳	ایجاز کی دوسری قسم ایجازِ حذف اور اُس کے فوائد
	قاعدہ: ثانی کا محذوف ماننا اولیٰ ہے		فائدہ: جب کسی اسم کا حذف کرنا لائق ہو تو اس کے ذکر سے اس کا حذف احسن ہے
۱۵۸	فصل: حذف کی قسمیں		قاعدہ: اختصار یا اقتصار کے لئے مفعول کو حذف کرنے کا قاعدہ
	(۱) اقتطاع	۱۵۴	حذف کی سات شرطیں:
	(۲) اکتفاء		(۱) کوئی دلیل پائی جاتی ہو
	(۳) احتباك		حذف کے دلائل:
	(۴) اختزال		(۱) دلیل حالی
۱۵۹	(۱) اسم کے محذوف ہونے کی مثالیں		(ب) دلیل مقالی
	(ب) فعل کا حذف اور اُس کی مثالیں		(ج) دلیل عقلی
۱۶۱	(ج) حرف کے محذوف ہونے کی مثالیں		(د) عادت
۱۶۲	(د) ایک کلمہ سے زیادہ محذوف ہونے کی مثالیں		(ه) فعل کا شروع کرنا
۱۶۳	خاتمہ: محذوف کا قائم مقام		(و) صناعتِ نحویہ
۱۶۴	فصل: اطناب کی قسمیں	۱۵۵	تنبیہ: دلیل کی شرط کس وقت ہے؟
	(۱) بسط (ب) زیادة		(۲) محذوف مثل جزو کے نہ ہو
	(۱) ایک یا اس سے زائد حروف تاکید کسی جملہ میں داخل ہوں		(۳) مؤکد نہ ہو
۱۶۵	فائدہ: اِنَّ اور لام تاکید کا اجتماع		(۴) مختصر کا اختصار نہ ہوتا ہو
۱۶۶	فائدہ: لام بلا تاکید		(۵) محذوف عامل ضعیف نہ ہو
	(۲) کلمہ میں زائد حروف کا داخل ہونا		(۶) محذوف کسی کے عوض میں نہ ہو
۱۶۷	(۳) تاکیدِ صناعی	۱۵۶	(۷) حذف سے عامل قوی کی ضرورت نہ ہو
			فائدہ: حذف میں تدریج کا اعتبار

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۱۸۶	(۱۷) تکمیل		(۱) تاکید معنوی
	(۱۸) تمیم		(ب) تاکید لفظی
	(۱۹) استقصاء	۱۶۸	(ج) فعل کی تاکید اسی کے مصدر کے ساتھ
۱۸۷	استقصاء، تمیم اور تکمیل میں فرق	۱۶۹	(د) حال مؤکدہ
	(۲۰) اعتراض	۱۷۲	(۴) قرآن مجید میں تکریر اور اسکے فوائد کی بحث
۱۷۸	حسن اعتراض کی وجہ	۱۷۴	(۵) صفت
	(۲۱) تعلیل	۱۷۶	قاعدہ: عام صفت خاص صفت کے بعد
۱۸۹	۵۷ ویں نوع		نہیں آتی
	خبر اور انشاء		قاعدہ: مضاف اور مضاف الیہ کی صفت
	کلام کی صرف دو قسمیں: خبر اور انشاء		فائدہ: مدح و ذم کے موقع پر صفتوں کا قطع کر دینا بلوغ
	کلام کی قسموں میں اختلاف	۱۷۷	ترے
	خبر کی تعریف میں اختلاف	۱۷۸	(۶) بدل
	انشاء کی تعریف		(۷) عطف بیان
	کلام کی تین اقسام اور ان کی تعریف		(۱) عطف بیان اور بدل میں فرق
۱۹۰	فصل: خبر کے مقاصد		(ب) عطف بیان اور نعت میں فرق
	(۱) امر		(۸) دو مترادف لفظوں کا باہمی عطف
	(۲) نہی	۱۷۹	(۹) خاص کا عطف عام پر
	(۳) دعا	۱۸۰	تنبیہ: یہ خاص و عام دوسرے ہیں
	خبر امر اور نہی کے معنی میں آتی ہے یا نہیں؟	۱۸۱	(۱۰) عام کا عطف خاص پر
۱۹۱	فرع: تعجب خبر کی ایک قسم	۱۸۲	(۱۱) ابہام کے بعد وضاحت کرنا
	قاعدہ: اللہ تعالیٰ کی طرف تعجب کی نسبت نہیں کرنی		(۱۲) تفسیر
	چاہئے	۱۸۳	(۱۳) اسم ظاہر کو اسم مضمحل کی جگہ پر رکھنا
	اللہ تعالیٰ کی طرف دعا اور ترجی کی نسبت کرنا بھی صحیح	۱۸۴	تنبیہ: اسم ظاہر کا اعادہ بالمعنی اس کے بلفظہ اعادہ
	نہیں	۱۸۵	سے بہتر ہے
۱۹۲	فرع: وعدہ اور وعید بھی خبر ہی کی ایک قسم ہے		(۱۴) ایغال
	فرع: نفی بھی خبر کی ایک قسم ہے		(۱۵) تزییل
	نفی اور محمد کے درمیان فرق		(۱۶) طرد اور عکس

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۱۹۸	(۵) عتاب (۶) تذکیر (۷) افتخار (۸) تفخیم (۹) تہویل (۱۰) تسہیل (۱۱) تہدید اور وعید (۱۲) تکثیر (۱۳) تسوۃ (۱۴) امر (۱۵) تنبیہ (۱۶) ترغیب (۱۷) نہی (۱۸) دعا (۱۹) استرشاد (۲۰) تمنی (۲۱) استبطاء (۲۲) عرض (۲۳) تخصیض (۲۴) تجاہل (۲۵) تعظیم (۲۶) تحقیر (۲۷) اکتفاء (۲۸) استبعاد (۲۹) ایناس (۳۰) شکم اور استہزا (۳۱) تاکید (۳۲) اخبار	۱۹۳	نفی کے ادوات تنبیہات (۱) نفی کرنے کی صحت کا مدار (۲) ذات موصوفہ کی نفی کبھی محض صفت کی نفی ہوتی ہے اور کبھی ذات اور صفت دونوں کی (۳) کسی شے کا وصف کامل نہ ہونے اور اس کا ثمرہ حاصل نہ ہونے کی وجہ سے اس کی مطلق نفی (۴) حقیقت کے برعکس مجاز کی نفی صحیح ہوتی ہے (۵) استطاعت کی نفی سے کبھی قدرت و امکان کی نفی مراد ہوتی ہے اور کبھی امتناع کی اور کبھی مشقت میں پڑنا مراد ہوتا ہے ۱۹۴
۱۹۹		۱۹۵	قاعدہ: عام کی نفی خاص کی نفی پر دلالت کرتی ہے مگر عام کا ثبوت خاص کے ثبوت پر دلالت نہیں کرتا۔ لیکن خاص کی نفی عام کی نفی پر دلالت نہیں کرتی فعل میں مبالغہ کی نفی کرنا اصل فعل کی نفی کو لازم نہیں مذکورہ بالا قاعدہ سے دو آیتوں پر اعتراض اور اس کے جوابات فائدہ: دو کلاموں میں دو محمد لائیں تو کلام خبر ہوگا ۱۹۶
		۱۹۷	فصل: انشاء کی ایک قسم استفہام ہے ادوات استفہام تمام ادوات استفہام ہمزہ ہی کے نائب ہیں استفہام کے مجازی معانی: ۱۹۷
			(۱) انکار (۲) توہین (۳) تقریر (۴) تعجب یا تعجب

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
	(۱) توریہ مجرہ (۲) توریہ مرثعہ استخدام		تنبیہات: (۱) کیا مذکورہ بالا چیزوں میں استفہام کے معنی موجود ہیں یا ان ہی معنوں کے لئے مخصوص ہیں؟ (۲) جس امر کا انکار کیا گیا ہو اس کا ہمزة استفہام کے بعد آنا اور اس سے متصل رہنا ضروری ہو فصل: انشاء کی ایک قسم امر ہے امر کے مجازی معانی فصل: نہی بھی انشاء کی ایک قسم ہے نہی کے مجازی معانی فصل: تمنی بھی انشاء کی ایک قسم ہے تمنی کے لئے موضوع حروف فصل: ترجی بھی انشاء کی ایک قسم ہے ترجی اور تمنی میں فرق ترجی کے حروف فصل: ندا بھی انشاء کی ایک قسم ہے نداء کے حروف ندا کا مجازی استعمال قاعدہ: قریب کے لئے ندا آنے کی وجوہات فائدہ: قرآن مجید میں ”یا ایہا“ کے ساتھ ندا کی کثرت کی وجوہات فصل: قسم بھی انشاء کی ایک قسم ہے فصل: شرط بھی انشاء کی ایک قسم ہے اٹھاؤں ویں نوع (۵۸) قرآن کے بدائع قرآن کے بدائع کی سوانواع کے نام ابہام (توریہ): توریہ کی دو قسمیں:
۲۰۶	التفات:	۲۰۰	
۲۰۷	(۱) التفات کی تعریف (ب) التفات کے فوائد (ج) قرآن مجید میں التفات کی مثالیں (۱) تکلم سے خطاب کی طرف التفات کی مثالیں (۲) تکلم سے غیبت کی طرف التفات کی مثالیں (۳) خطاب سے تکلم کی طرف التفات کی مثال موجود نہیں	۲۰۱	
۲۰۹	(۴) خطاب سے غیبت کی جانب التفات کی مثالیں (۵) غیبت سے تکلم کی طرف التفات کی مثالیں (۶) غیبت سے خطاب کی طرف التفات کی مثالیں	۲۰۲	
۲۱۰	تنبیہات: (۱) التفات کی شرط (۲) التفات کی دوسری شرط (۳) التفات کی نادر نوع (۴) قرآن میں التفات کی ایک حد درجہ انوکھی قسم جو شعر میں بھی نہیں آئی (۵) واحد، تشنیہ یا جمع کے خطاب سے دوسرے عدد کے خطاب کی طرف التفات اور اس کی چھ مثالیں (۶) ماضی، مضارع یا امر سے ایک دوسرے کی التفات اور اس کی مثالیں	۲۰۳	
۲۱۱	اطراد	۲۰۴	
۲۱۲	انجام	۲۰۵	

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
	(۳) تجنیس محرف (۴) تجنیس ناقص (۵) تجنیس مذیل (۶) تجنیس متوج (۷) تجنیس مضارع (۸) تجنیس لاحق (۹) تجنیس لفظی (۱۰) تجنیس قلب (۱۱) تجنیس اشتقاق (۱۲) تجنیس اطلاق تنبیہ: معنی میں قوت پیدا کرنے کے وقت جناس کو ترک کر دیا جاتا ہے	۲۱۳	اواماج افتنان اقتدار اس کی تعریف اور مثالیں لفظ کا لفظ کے ساتھ اور لفظ کا معنی کے ساتھ ایستلاف (ا) ایستلاف اللفظ باللفظ کی مثالیں (ب) ایستلاف اللفظ بالمعنی کی مثالیں استدراک اور استثناء (ا) ان دونوں کے مجملہ بدیع ہونے کی شرط (ب) استدراک کی مثالیں (ج) استثناء کی مثالیں
۲۲۱	الجمع جمع وتفریق جمع اور تقسیم جمع مع التفریق والتقسیم جمع المؤنث والمختلف حسن النسق	۲۱۵	اقتصاص ابدال تاکید المدح بما يشبه الذم تفویف تقسیم تدج
۲۲۲	عتاب المرء نفسه عکس: اس کی ایک نوع قلب مقلوب مشوی عنوان الفرائد قسم	۲۱۷	تکلیف تجریہ تعدید ترتیب ترقی اور تدلی ضمین
۲۲۳	لف ونشر (ا) لف نشر اجماع (ب) اجمال صرف نشر میں صحیح ہوتا ہے	۲۱۸ ۲۱۹	البجناس (تجنیس) اجناس کی قسمیں (ا) جناس تام (۲) تجنیس مصحف یا تجنیس خطی

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۲۲۹	۳۔ خلائی مواریت مراجعت نزاہت ابداع انسٹھویں نوع (۵۹) فواصل آیات	۲۲۵	(ج) نشر تفصیلی کی دو قسمیں: ۱۔ بہ ترتیب لف ۲۔ ترتیب لف کے برعکس مشاکلت مزاوجت مبالغہ مبالغہ کی دو قسمیں: (۱) مبالغہ بالوصف (۲) مبالغہ بالصیغہ فائدہ: صفات الہی میں مبالغہ کی توجیہ مطابقت (طباق): (۱) مطابقت کی دو قسمیں: ۱۔ مطابقت حقیقی ۲۔ مطابقت مجازی (ب) مطابقت کی دیگر اقسام: ۱۔ لفظی ۲۔ معنوی ۳۔ طباق ایجاب ۴۔ طباق سلب ۵۔ تریح الکلام مقابلہ: (ا) مقابلہ کی تعریف (ب) مقابلہ اور مطابقت میں فرق: (ج) مقابلہ کی خاصیت (د) مقابلہ کی مختلف صورتیں (ه) مقابلہ کی تین قسمیں: ۱۔ نظیری ۲۔ تقییسی
۲۳۰	فاصلہ کی تعریف فواصل اور روس آیات میں فرق فواصل کی شناخت کے دو طریقے (۱) توقیفی قاعدہ (۲) قیاسی قاعدہ فواصل کی وجہ تسمیہ	۲۲۶	
۲۳۱	آیات کا نام توانی رکھنا جائز نہیں ہے آیات قرآنی کو جمع کہنے میں اختلاف فصل: آیات کے آخری کلموں میں مناسبت پیدا کرنے کے وہ ۴۰ احکام جن کی وجہ سے مخالف اصول امور کا ارتکاب کیا جاتا ہے	۲۲۷	
۲۳۲		۲۲۸	
۲۳۳			
۲۳۵			
۲۳۶			
۲۳۸			
۲۳۹			

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
	الحاقی نوں کے ساتھ ختم کیا گیا ہے		تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ
	(۶) فواصل کے حروف متماثل ہوتے ہیں	۲۴۰	الْحَكِيمُ "مشکلات فواصل میں سے ہے
	یا متقارب		۳۔ قرآن کے بعض بے نظیر فواصل
	(۷) فواصل میں تضمین اور ایطاء کی کثرت	۲۴۱	(۲) تصدیق
	کا سبب	۲۴۲	(۳) توشیح
	ساٹھویں نوع (۶۰)	۲۴۳	(۴) ایغال
	سورتوں کے فوالتح	۲۴۵	فصل:
	قرآن شریف کی سورتوں کا افتتاح کلام دس انواع		جمع اور فواصل کی قسمیں:
۲۴۸	کے ساتھ ہوا ہے:		(۱) مطرف
	(۱) اللہ تعالیٰ کی ثناء		(۲) متوازی
	(۱) اللہ تعالیٰ کے لئے صفات مدح کا اثبات		(۳) مرصع
	(ب) صفات نقص کی اس سے نفی اور تنزیہ		(۴) متوازن
	(۲) حروف تہجی	۲۴۶	(۵) متماثل
	(۳) نداء		فصل:
	(۴) خبریہ جملے		فواصل سے متعلق دو بدیہی نوعیں:
	(۵) قسم		(۱) نوع اول: تشریح
۲۴۹	(۶) کلام کی شرط		(۲) نوع دوم: اتلزام
	(۷) امر	۲۴۷	تنبیہات:
	(۸) استفہام		(۱) جمع میں وہ احسن کلام وہ ہوتا ہے جس کے قرائن
	(۹) دعا		باہم مساوی ہوں
	(۱۰) کلام کی تعلیل		(۲) سب سے بہتر جمع وہ ہے جو قصیر ہو
	اس تمام تفصیل پر مشتمل دو باتیں		(۳) تنہا فواصل کی محافظت پسندیدہ نہیں ہوتی
	حسن الابداء کی اہمیت		(۴) فواصل کا دار و مدار وقف پر ہے لہذا مرفوع کا
	حسن الابداء کی ایک مخصوص نوع "براعۃ الاستہلال"		مقابلہ مجرور کے ساتھ اور اُس کے برعکس ہونا
	ہے		مناسب اور جائز ہے
۲۵۰	حسن الابداء کا اعلیٰ سورۃ الفاتحہ ہے		(۵) قرآن میں بہ کثرت فواصل کو حروف مدولین اور

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۲۵۶	مناسبت اور ارتباط کی مختلف صورتیں اور ان کی مثالیں		جتنے علوم کو قرآن جامع ہے وہ صرف چار ہیں:
	غیر معطوف (علیہ) آیتوں میں اتصال پیدا کرنے		(۱) علم اصول
	اور ربط کلام بتانے والے مخفی قرینوں کے پانچ اسباب		(۲) علم عبادات
	(۱) تنظیر		(۳) علم سلوک
۲۵۷	(۲) مضادۃ		(۴) علم قصص
	(۳) استطراد		حسن الابداء میں سورۃ اقرء سورۃ الفاتحہ کے مانند
	(۴) حسن التخلّص		ہے
	(۱) قرآن میں حسن التخلّص کے وجود سے انکار کرنے		اکسٹھوین نوع (۶۱)
	والے کی تردید		سورتوں کے خواتم
	(ب) تخلّص اور استطراد میں فرق	۲۵۱	خواتم کی اہمیت
	(ج) لفظ ”ہذا“ کے ذریعے دو باتوں کو الگ کرنا		سورتوں کے خاتمے کون سے امور ہوتے ہیں؟
	بھی حسن التخلّص کے قریب قریب ہے		سورۃ فاتحہ کے خاتمہ پر تبصرہ
	(۵) حسن مطلب		مختلف سورتوں کے خواتم پر تبصرہ
	قاعدہ: ایسا کلیہ جو تمام قرآن کی باہمی مناسبتوں کو بتا		سورۃ النصر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات
۲۵۸	سکتا ہے		کی جانب اشارہ موجود ہے۔
	تنبیہ: بعض وہ آیتیں جن میں باہم مناسبت دینا	۲۵۲	باسٹھوین نوع (۶۲)
	مشکل نظر آتا ہے		آیتوں اور سورتوں کی مناسبت
	(۱) ”لا تحرك به لسانك لتعجل به“ الآیہ	۲۵۳	اس موضوع کی اہمیت
۲۵۹	کی وجہ مناسبت		ارتباط کلام کے حسن کی شرط
۲۶۰	فصل		”کلام اللہ مربوط کلام نہیں ہے۔“
	سورتوں کے فوائح اور خواتم کی باہمی مناسبت		”قرآن پاک کی سورتیں اور آیتیں باہم
	کسی سورت کے افتتاح کی مناسبت اس سے قبل والی		باہم مربوط ہیں
۲۶۱	سورت کے خاتمہ کے ساتھ		”قرآن اپنی ترتیب اور نظم آیات کے اعتبار سے بھی
	سورتوں کی ترتیب کے اسباب اور اس کی	۲۵۴	معجز ہے۔“
۲۶۲	حکمتیں:	۲۵۵	فصل
	فصل: سورتوں کا انہی حروف مقطوعہ کے ساتھ خاص		مناسبت کی تعریف
۲۶۳	ہونا جن سے ان کا آغاز ہوا ہے۔		مناسبت کے فوائد
	فصل		

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۲۸۴	ترتیب قرآن مجید کے تین لوازم اور قرآن مجید میں اُن کا لحاظ	۲۶۶	مناسبت کے بیان میں چند متفرق فوائد:
۲۸۵	اعجاز قرآن پاک کی وجہ اُس کا دلوں پر اثر ہے		(۱) سورۃ الاسراء تسبیح کے ساتھ اور سورۃ الکہف تحمید کے ساتھ کیوں شروع ہوئیں؟
	اعجاز قرآن کی وجہ میں اہل علم کا اختلاف؟		(۲) سورۃ الفاتحہ کے آغاز میں ”الحمد للہ“ کی حکمت
	اعجاز قرآن کی مختلف وجوہات		(۳) یسئلونک اور ”ویسئلونک“ آنے کی علت
۲۸۶	اعجاز قرآن کی وجہ پر قاضی غیاض کا تبصرہ		(۴) ”فقل“ آنے کی توجیہ
	تنبیہات:		(۵) ”یا ایہا الناس“ سے شروع ہونے والی سورتیں
	(۱) قرآن شریف کی وہ مقدار جو معجز ہوتی ہے		تریسٹھویں نوع (۶۳)
	(۲) قرآن پاک کا اعجاز بدلتا معلوم کیا جاتا ہے یا نہیں؟	۲۶۷	مقشایہ آیتیں
	(۳) قرآن فصاحت میں بھی اپنی بلاغت کے مرتبہ پر	۲۶۸	اس موضوع پر کتابوں کے نام
	ہے یا نہیں؟ قرآن کے شعر موزوں سے منزہ بتائے	۲۶۹	آیتوں کے باہم مشابہ لانے کا مقصد
۲۸۷	جانے کی حکمت	۲۷۱	چند مقشایہ آیات کی مناسبت کی توجیہ
	(۵) قرآن کے مثال لانے کی تحدی (چیلنج) جنات سے بھی کی گئی تھی یا نہیں؟		چونسٹھویں نوع (۶۴)
۲۸۸	(۶) لو جروا اختلافا کثیرا کے معنی	۲۷۲	اعجاز قرآن
	(۷) دیگر الہامی کتب بھی معجز ہیں یا نہیں؟	۲۷۳	معجزہ کی تعریف اور قسمیں
	(۸) قرآن شریف میں فصیح تر الفاظ کے استعمال کی مثالیں		(۱) حسی
۲۹۰	چھوٹی سورتوں میں معارضہ ممکن نہیں ہے	۲۷۴	(۲) عقلی
	پینسٹھویں نوع (۶۵)	۲۷۵	قرآن شریف کے معجزہ ہونے کے دلائل و ثبوت
۲۹۱	قرآن مجید سے مستنبط علوم	۲۷۶	فصل
	قرآن مجید میں مختلف علوم موجود ہونے کے دلائل	۲۷۷	قرآن میں کس لحاظ سے اعجاز پایا جاتا ہے
۲۹۳	وہ احادیث و آثار جن سے قرآن مجید کے جامع العلوم ہونے کا ثبوت ملتا ہے	۲۷۹	قرآن کے اعجاز کے دو پہلو
۲۹۴	سنت قرآن کی شرح ہے	۲۸۱	تالیف کلام کے پانچ مراتب
۲۹۵	تمام حدیثوں کی تصدیق قرآن پاک میں موجود ہے	۲۸۳	اعجاز قرآنی کی منزلت
			قرآن شریف کے اعجاز بلاغت کے اعتبار سے
			ہے انسان پر قرآن شریف کا مثل پیش کرنا کیوں دشوار ہے؟

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۲۹۹	اور اشیائے خورد و نوش و منکوحات کے اسماء قرآن مجید کی وجہ اعجاز اس کا علم الحساب بھی ہے؟		تمام مسائل کا حل قرآن مجید میں موجود ہے قرآن مجید سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عمر کا استنباط
	”قرآن مجید کا حجم کم ہے اور اس میں معانی کثیر ہیں“	۲۹۶	قرآن علوم اولین اور علوم آخرین کا جامع ہے تبع تابعین کے دور میں قرآن کے فنون الگ الگ کر دیئے گئے اور اس کے الگ الگ ماہرین فن پیدا ہوئے
	قرآن مجید کے علوم کی تعداد قرآن مجید کی اُم العلوم تین باتیں قرآن پاک تیس چیزوں پر حاوی ہے ”کتاب اللہ ہر ایک شے پر مشتمل ہے“ اس کی تشریح و تفصیل	۲۹۷	قرآن کے علوم و فنون: (۱) فن قرأت (۲) علم النحو (۳) علم التفسیر (۴) علم الاصول (۵) علم الخطاب (۶) علم اصول الفقہ (۷) علم الفروع والفقہ (۸) علم التاريخ والقصص (۹) علم الخطابت والواعظ (۱۰) علم تعبیر الرؤیا (۱۱) علم الفرائض والمیراث (۱۲) علم المواقیف (۱۳) علم المعانی والبیان (۱۴) علم الاشارات والتصوف (۱۵) علم الطب (۱۶) علم الهندسہ (۱۷) علم الجندل (۱۸) علم الجبر والمقابلہ (۱۹) علم النجوم (۲۰) دستکاریوں کے اصول ان کے آلات کے نام
	بعض علوم قرآنی پر مشتمل کتابوں کے نام فصل	۲۹۸	
۳۰۰	قرآن پاک میں آیات احکام کی تعداد		
۳۰۱	قرآن مجید سے احکام مستنبط کرنے کے طریقے چھیا سٹھویں نوع (۶۶)		
۳۰۲	امثال قرآن مجید ضرب الامثال کے فوائد اور ان کی اہمیت فصل		
۳۰۳	قرآن مجید کے ضرب الامثال کی دو قسمیں: (۱) ظاہر اور اس کی مثالیں (۲) کامن: (پوشیدہ) اور اس کی مثالیں		
۳۰۶	فائدہ: قرآن مجید کے چند وہ جملے جو ضرب امثال کے قائم مقام بن گئے		
۳۰۷	ستاسٹھویں نوع (۶۷) قرآن کی قسمیں		
۳۰۸	اللہ تعالیٰ کے قسم کھانے کے کیا معنی ہیں؟ قسم صرف کسی معظم ہی اسم کے ساتھ کھائی		

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۳۱۶	(۶) اسما (۷) انتقال (۸) مناقضہ (۹) مجازۃ الخضم انہترویں نوع (۶۹) قرآن میں کون سے اسماء کنیتیں اور القاب واقع ہیں قرآن میں انبیاء و مرسلین کے پچیس نام:	۳۰۹	جاتی ہے اللہ تعالیٰ نے سات جگہ اپنی ذات کی قسم کھائی ہے اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی قسم کیوں کھائی ہے قسم کی قسمیں قسم کے قائم مقام الفاظ کی دو قسمیں: قرآن شریف میں اکثر محذوفہ الفعل قسمیں واو کے ساتھ آتی ہیں اللہ تعالیٰ کے قسم کھانے کے طریق اللہ تعالیٰ نے کن کن امور پر قسمیں کھائی ہیں؟ قرآن میں قسم کا جواب کب حذف کیا جاتا ہے؟ قرآن میں اللہ تعالیٰ کی قسموں کے لطائف اڑسٹھویں نوع (۶۸)
۳۱۷	(۱) آدم (۲) نوح (۳) ادریس	۳۱۱	قرآن کا جدول (طرز مجاہدہ) قرآن دلائل و براہین کی تمام انواع پر مشتمل ہے قرآن کے سادہ طرز استدلال کی دو وجہیں: مذہب کلامی کی تعریف: علم البجدل کی انواع: (۱) منطق (۲) سورۃ الحج میں منطقیانہ انداز (ب) جسمانی معاد پر استدلال کے پانچ طریقے (ج) وحدانیت پر استدلال فصل:
۳۱۸	(۴) ابراہیم (۵) اسماعیل (۶) اسحاق (۷) یعقوب (۸) یوسف (۹) لوط (۱۰) ہود (۱۱) صالح (۱۲) شعیب (۱۳) موسیٰ (۱۴) ہارون	۳۱۲	(۲) سبر (۳) تقسیم (۴) قول بالموجب (۵) تسلیم
۳۱۹	(۱۵) داؤد (۱۶) سلیمان (۱۷) ایوب (۱۸) ذوالکفل	۳۱۳	
۳۲۰		۳۱۴	
۳۲۱		۳۱۵	

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
	(۴) لقمان	۳۲۲	(۱۹) یونس
	(۶۵) یوسف و یعقوب		(۲۰) الیاس
	(۷) تقی		(۲۱) الیسع
	قرآن میں عورتوں کے نام	۳۲۳	(۲۲) زکریا
	قرآن میں کافروں کے نام:		(۲۳) یحییٰ
	(۱) قارون		(۲۴) عیسیٰ
	(۲) جالوت		فائدہ: بجز عیسیٰ علیہ السلام اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ
	(۳) (۴) جالوت اور بشری	۳۲۴	وسلم کے کسی نبی کے دو نام نہیں ہوئے
	(۵) آزر		(۲۵) محمد صلی اللہ علیہ وسلم
	(۶) النسی		فائدہ: پانچ نبیوں کا نام ان کے عالم وجود میں آنے
۳۲۷	قرآن میں جنات کے نام		سے پہلے رکھا گیا
	قرآن میں قبائل کے نام		قرآن میں ملائکہ (فرشتوں) کے نام:
	قرآن مجید میں اقوام کے اسماء جو دوسرے اسموں کی		(۱) جبریل
	طرف منسوب ہیں		(۲) میکائیل
	قرآن میں بتوں کے نام		فائدہ: ”روح“ کی دو قراءتیں
	قرآن پاک میں شہروں خاص مقاموں مکانوں اور		(۳) (۴) ہاروت و ماروت
۳۲۸	پہاڑوں کے اسماء		(۵) الرعد
۳۲۹	قرآن میں آخرت کے مقامات اور جگہوں کے نام	۳۲۵	(۶) البرق
۳۳۰	قرآن مجید میں جگہوں کی طرف منسوب اسماء		(۷) (۸) مالک اور جیل
	قرآن پاک میں کواکب کے نام		(۹) قعید
	فائدہ: قرآن مجید میں پرندوں کے نام:		(۱۰) ذوالقرنین
	فصل:		(۱۱) روح
	قرآن میں کنیتیں		قرآن میں صحابہ کے نام
۳۳۱	قرآن میں القاب:		قرآن میں انبیاء علیہم السلام کے سوا دیگر اگلے
	(۱) اسرائیل	۳۲۶	لوگوں کے نام:
	(۲) مسیح		(۱) عمران
	(۳) الیاس		(۲) عزیر
			(۳) تبع

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۳۳۳	حضرت حبیب بن سباع کے حق میں نازل شدہ آیت ۳۳۲	۳۳۳	(۴) ذوالکفل (۵) نوح (۶) ذوالقرنین (۷) فرعون (۸) ثیج
۳۳۳	بہترین نوع (۷۲) قرآن کے فضائل فضائل قرآن کی بابت احادیث پر تبصرہ فصل وہ حدیثیں جو کہ پورے قرآن کی فضیلت میں کی ہیں فصل ان حدیثوں کے بیان میں جو بیعت کسی ایک سورت کی فضیلت کے بارے میں وارد ہوئی ہیں	۳۳۳	نسترویں نوع (۷۰) مبہمات قرآن مجید قرآن مجید میں ابہام آنے کی وجوہ تنبیہ: ایسے مبہم کی تلاش نہ کرنی چاہئے جس کے متعلق اللہ تعالیٰ نے فرمادیا ہو کہ اس کا علم صرف اللہ تعالیٰ ہی کو ہے فصل علم مبہمات کا مرجع محض نقل ہے نہ کہ رائے مبہمات پر مصنف کی تالیف مبہمات کی دو قسمیں: (۱) ان الفاظ کا بیان جو کہ ایسے مرد یا عورت یا فرشتے یا جن یا شی یا مجموع کے لئے بطور ابہام آئے ہیں کہ ان کے نام معلوم ہو چکے ہیں (۲) ان جناعتوں کا مبہم تذکرہ جن میں سے صرف بعض لوگوں کے نام ہی معلوم ہو سکتے ہیں
۳۳۵	سورة الفاتحہ کے فضائل	۳۳۴	اکہترین نوع (۷۱) ان لوگوں کے نام جن کے بارے میں قرآن شریف نازل ہوا حضرت علیؑ کے حق میں نازل شدہ آیت حضرت سعد کی شان میں نازل شدہ آیات حضرت رفاعہؓ کے حق میں نازل شدہ آیت
۳۳۶	سورة البقرہ اور آل عمران کے فضائل	۳۳۴	
۳۳۷	آیت الکرسی کے فضائل	۳۳۴	
۳۳۸	سورة البقرہ کے خاتمہ کی آیتوں کے فضائل خاتمہ آل عمران کے فضائل سورة الانعام کی فضیلت سبع الطوال کی فضیلت سورة ہود کی فضیلت سورة بنی اسرائیل کے اخیر حصہ کی فضیلت سورة الکہف کے فضائل سورة آلہ السجدہ کے فضائل سورة یٰسین کے فضائل حواہیم کے فضائل سورة الدخان کے فرائض امفصل کی فضیلت سورة الرحمن کے فضائل	۳۳۹	
۳۳۹		۳۳۲	

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
	وجوہات		المسجات کے فضائل
	سورۃ الفاتحہ کے علوم قرآن پر مشتمل ہونے کی توضیح	۳۵۰	سورۃ تبارک کے فضائل
	علامہ زخشری کی توضیح		سورۃ الاعلیٰ کے فضائل
	امام رازی کی توضیح		سورۃ القیامت کے فضائل
	قاضی بیضاوی کی توضیح		سورۃ الزلزلہ کے فضائل
	طیبی کی توضیح		سورۃ العادیات کے فضائل
	علامہ زخشری کی توضیح		سورۃ الحاکم کے فضائل
	قاضی بیضاوی کی توضیح	۳۵۱	سورۃ الکافرون کے فضائل
	آیت الکرسی کے اعظم الآیات ہونے کی وجہ		سورۃ النصر کے فضائل
۳۵۸	امام ابن العربی کا بیان		سورۃ الاخلاص کے فضائل
	ابن المنیر کی رائے		المعوذتان کے فضائل
	امام غزالی کی رائے	۳۵۲	فصل
	سورۃ الفاتحہ ”فضل“ اور آیت الکرسی ”سیدۃ“ کیوں		الگ الگ سورتوں کی فضیلت میں موضوع احادیث
۳۵۹	کہلاتی ہے؟		کا ذکر
۳۶۰	سورۃ یاسین ”قرآن کا قلب“ کیوں ہے؟	۳۵۳	تہتر وین نوع (۷۳)
	سورۃ اخلاص کو ”ثلث قرآن“ قرار دینے کی وجہ میں		قرآن کا افضل حصہ اور
۳۶۱	علمائے کرام کا اختلاف		اُس کے فضائل
	امام غزالی کی رائے		قرآن مجید کا ایک حصہ اس کے دوسرے حصہ سے
	امام احمد بن حنبل کی رائے		افضل ہو سکتا ہے یا نہیں؟
	سورۃ الزلزلہ کو ”نصف قرآن مجید“ کہنے کی وجہ	۳۵۴	امام مالک کی رائے
	سورۃ الزلزلہ ہی کو ”ربع قرآن مجید“ قرار دینے کی		سورۃ الفاتحہ ”ام القرآن“ اور ”اعظم“ سورت ہے
	وجہ	۳۵۵	قرطبی اور امام غزالی کی رائے
	سورۃ ”الہکم التکاثر“ کو ایک ہزار آیتوں کے	۳۵۶	ابن عبد السلام کی رائے
	برابر قرار دینے کی وجہ		الجوینی کی رائے
	سورۃ الکافرون کے ”ربع قرآن“ اور سورۃ اخلاص		تفصیل کے مختلف پہلو
۳۶۲	کے ”ثلث قرآن“ ہونے کی وجہ	۳۵۷	سورۃ الفاتحہ کو ”ام القرآن“ اور ”اعظم“ سورۃ کہنے کی
	ضمیمہ: تمام علوم ”بسم اللہ“ کی ”ب“ میں جمع ہونے		

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۳۷۱	خلل دماغ یا آسیب کا علاج شیطان کو بھگانے کے لئے آیہ الکرسی پڑھنا بھول کا علاج قرض ادا ہونے کی دعا سواری کے جانور کو قابو کرنے کی ترکیب زچگی کے وقت کی دعا جہاز پر سوار ہونے کی دعا جادو زدہ کا علاج	۳۶۳	کی توجیہ چوتھویں نوع (۷۴) مفردات قرآن قرآن کے مختلف حصوں اور آیتوں کے بارے میں حضرت ابن مسعود کی رائے قرآن کی ”ارخ“ آیت کی بابت پندرہ اقوال سورۃ النساء کی سب سے اچھی آٹھ آیتیں کتاب اللہ کی سخت ترین آیت سورۃ الحج میں ہر طرح کی آیات موجود ہیں قرآن پاک کی مشکل ترین آیت جامع احکام آیت قصہ یوسف علیہ السلام کو ”حسن القصص“ کہنے کی وجہ مانافیت کی ہر سہ لغات کے جامع لفظ مختلف آیات کی خصوصیات اور امتیازات کا ذکر ”غ“ سے شروع ہونے والی آیت چارپے درپے شدات آنے کے مقامات چھترویں نوع (۷۵) اُن احادیث کا ذکر جن میں خواص قرآن کا ذکر ہے قرآن میں شفاء ہے قرآن پاک کا استعمال بطور دوا کے مختلف بیماریوں اور اُن کے علاج کے لئے مخصوص آیات اور سورتیں درِ حلق کا علاج درِ سینہ کا علاج سانپ کے کاٹے کا علاج گندہ ذہنی کا علاج
۳۷۲	چوری سے امان کا ذریعہ ہر آفت سے بچاؤ کا علاج صحیح وقت پر جاگنے کی دعا فراق سے بچنے کے لئے سورۃ واقعہ درِ زہ کا علاج زخم کا علاج معوذات سے جھاڑ پھونک درِ زہ کا علاج زخم کا علاج معوذات سے جھاڑ پھونک برے ہمسایہ سے نجات پانے کا طریقہ تنبیہ: قرآن کے ذریعہ جھاڑ پھونک کے جواز پر بحث مسئلہ: قرآن کو دھو کر پینا	۳۶۶ ۳۶۷ ۳۶۸ ۳۶۹ ۳۷۰	
۳۷۳	چھترویں نوع (۷۶) قرآن پاک کا رسم الخط اور اُس کی کتابت کے آداب حروف کے لفظی اختلاف کا سبب رسم الخط کی ابتداء اور اُس کی تاریخ		

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
	مفسر ہونے کے لئے پندرہ علوم کا جاننا ضروری ہے		تفسیر کے معنی تاویل کے معنی
۴۰۷	(۱) علم لغت	۳۹۱	تفسیر اور تاویل کے بارے میں اختلاف
	(۲) علم نحو		فصل: ضرورت تفسیر
	(۳) علم صرف	۳۹۳	تفسیر کا علم ”سہل دشوار“ ہے
۴۰۸	(۴) علم اشتقاق	۳۹۴	فصل: علم تفسیر کی فضیلت
	(۵) و (۶) و (۷) علوم معانی و بیان و بدیع	۳۹۶	اچھتر ویں نوع (۷۸)
۴۰۹	(۸) علم قرأت		مفسر کے شروط و آداب
	(۹) علم اصول دین		تفسیر کرنے کا صحیح طریقہ
	(۱۰) علم اصول فقہ		مفسر کی شروط (بقول طبری)
	(۱۱) اسباب نزول اور قصص کا علم	۳۹۸	مفسر کے آداب (بقول ابن تیمیہ)
	(۱۲) علم ناسخ و منسوخ		سلف صالحین کے اختلاف تنوع تفسیر کی قسمیں
	(۱۳) علم فقہ		تفسیر میں اختلاف دو قسم کا ہوتا ہے
	(۱۴) تفسیری احادیث کا علم	۳۹۹	تفسیر میں متاخرین کے غلطی کرنے کی دو وجہیں
	(۱۵) علم وہبی یا لدنی	۴۰۰	متاخر مفسرین کی تفاسیر پر تبصرہ
۴۱۰	علم وہبی حاصل کرنے کا طریقہ	۴۰۱	تفسیر کے چار ماخذ:
	علم تفسیر کے موانع اور حجابات	۴۰۳	(۱) نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کا پایا جانا
	تفسیر قرآن مجید کی چار وجہیں (پہلو) ہیں		(۲) صحابی کے قول سے اخذ کرنا
۴۱۲	قرآن پاک چار وجہوں پر نازل کیا گیا ہے:		(۳) مطلق لغت کو ماخذ بنانا
	(۱) حلال و حرام کا حکم		(۴) کلام کے معنی کے مقتضی سے اور شریعت سے
	(۲) اہل عرب کی تفسیر از روئے لغت		ماخوذ رائے سے تفسیر کرنا
	(۳) علماء کی تفسیر	۴۰۴	حدیث: القرآن ذلول ذو وجوہ فاحملوہ علی
	(۴) وہ تفسیر جس کا علم صرف خدا کو ہے		احسن وجوہہ کی تشریح
	اس تقسیم پر علامہ زرکشی کا مفصل تبصرہ	۴۰۵	ممانعت صرف متشابہ قرآن کی تفسیر میں رائے
	تفسیر بالرائے کی پانچ قسمیں	۴۰۶	استعمال کرنے کی بابت ہے
۴۱۳	قرآن کے علوم تین قسم کے ہیں:		آیا ہر شخص کے لئے تفسیر قرآن میں غورو
	(۱) وہ باتیں جن کا علم صرف خدا کو ہے		خوض کرنا جائز ہے یا نہیں؟
	(۲) وہ باتیں جن کا علم صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ		

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۴۱۸	تفسیر کا طریقہ تفسیر کا آغاز سبب نزول سے کرنا تفسیر میں فضائل قرآن کا ذکر کرنا کلام اللہ کو حکایت نہ کہا جائے متراذفات کو تکرار نہ قرار دیا جائے نظم کلام کی مراعات ضروری ہے ترادف نہ ہونے پر یقین کرنا چاہئے تفسیر قرآن میں غیر ضروری امور بے محل مباحث اور غیر مناسب حکایتوں کا ذکر کرنا فائدہ: حضرت علی کے قول ”اگر میں چاہوں تو محض ”ام القرآن کی تفسیر سے ستر اونٹوں کو بار کر دوں“ کی توضیح	۴۱۳	و سلم کو ہے (۳) وہ باتیں جن کی تعلیم دینے کا حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہوا قرآن کی تفسیر کے لئے نقل و روایات کہاں تک ضروری ہیں؟ تفسیر کے لحاظ سے قرآن کی دو قسمیں: (۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول تفسیر (۲) متشابہ یا تابعین کبار سے منقول تفسیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ و تابعین سے منقول تفسیر میں کیا چیز غور طلب ہے اور وہ کب قبول کی جائے گی؟ تنبیہ: صحابہ کا تفسیر میں اختلاف اور ان کی قرأت کے اختلاف کے سبب سے بھی ہے فائدہ: متشابہ کی تفسیر کے متعلق امام شافعی کا نظریہ فصل: قرآن کے بارے میں صوفیہ کے (تفسیری) کلام کی حیثیت علماء کی نظر میں قرآن کا ظاہر باطن حد اور مطلع ظاہر اور باطن کے متعدد معانی قرآن مجید ذوق و ذوق اور ظاہروں و باطنوں کا جامع ہے معنی قرآن سمجھنے کے لئے بے حد وسیع میدان موجود ہے اسرار قرآن سمجھنے کے لئے پہلے ظاہر قرآن سمجھنا ضروری ہے صوفیہ کی تفسیر قرآن کے متعلق شیخ تاج الدین کی وضاحت فصل مفسر قرآن کے لئے ضروری باتیں
۴۱۹	اناسیوں نوع (۷۹)	۴۱۴	۴۱۵
۴۲۰	غرائب تفسیر تفسیر کے باب میں بعض منکر روایات تفسیر کے باب میں بعض منکر روایات اور ناپسندیدہ اقوال	۴۱۶	۴۱۷
۴۲۱	اسی ویں نوع (۸۰) طبقات مفسرین دس مشہور مفسر صحابہ حضرت علی کا تفسیر میں مقام حضرت ابن عباس کا علم تفسیر میں درجہ حضرت ابن عباس کی زبانی چند آیات کی تفسیر (۱) قوله تعالى إِنَّ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا کی تفسیر (۲) قوله تعالى ”إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ“	۴۱۷	۴۱۸
۴۲۲	۴۲۳	۴۱۹	۴۲۰
۴۲۳	۴۲۴	۴۲۱	۴۲۲

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۴۳۰	روایات واحادیث سورۃ الفاتحہ	۴۲۲	کی تفسیر (۳) قولہ تعالیٰ ”اَيُّوْذُ اَحْذَكُمْ اَنْ تَكُوْنَ لَهٗ جَنَّةٌ“ الآیہ کی تفسیر
۴۳۱	سورۃ البقرہ		(۴) لیلۃ القدر کی بابت حضرت ابن عباسؓ کی رائے
۴۳۲	سورۃ آل عمران		ابن عباسؓ سے تفسیر کی روایت کے مختلف طریقے اور
۴۳۳	سورۃ النساء		اُن پر تبصرہ
۴۳۵	سورۃ المائدہ	۴۲۵	ابن عباسؓ سے تفسیر کی روایت کا سب سے اعلیٰ
۴۳۶	سورۃ الانعام		طریقہ
۴۳۷	سورۃ الاعراف	۴۲۶	ابن عباسؓ سے تفسیر کی روایت کا سب سے بودا اور
۴۳۹	سورۃ الانفال		ضعیف طریقہ
	سورۃ براءۃ (التوبہ)		ابن عباسؓ سے تفسیر کی روایت کے دیگر طریقے
۴۴۰	سورۃ یونس		ابی بن کعب سے تفسیر کے متعلق روایات
۴۴۱	سورۃ ہود	۴۲۷	دیگر مفسر صحابہ
	سورۃ یوسف		طبقة تابعین: ”تفسیر کے سب سے بڑے عالم مکہ میں
۴۴۲	سورۃ الرعد		ابن عباسؓ کے رفقاء اور کوفہ میں ابن مسعودؓ کے
۴۴۳	سورۃ ابراہیم		اصحاب اور اہل مدینہ ہیں“
۴۴۴	سورۃ الحجر	۴۲۸	علم تفسیر میں مجاہد کا مقام
۴۴۵	سورۃ النحل		علم تفسیر میں سعید بن جبیر کا مقام
	سورۃ الاسراء (بنی اسرائیل)		علم تفسیر میں عکرمہ کا مقام
۴۴۶	سورۃ الکہف		دیگر تابعی مفسرین
	سورۃ مریم		اقوال صحابہ و تابعین کی جامع تفسیریں
۴۴۷	سورۃ طہ	۴۲۹	ابن جریر الطبری کی تفسیر
۴۴۸	سورۃ الانبیاء		متاخرین کی تفسیریں
	سورۃ الحج		خاص خاص اہل فن علماء کی تفاسیر
	سورۃ المؤمنون		بدعتیوں اور ملحدوں کی تفاسیر
	سورۃ النور		قابل اعتماد اور مستند تفسیر ابن جریر طبریؒ کی ہے
	سورۃ الفرقان		”الاتقان“ کا سبب تالیف
	سورۃ القصص		تفسیر قرآن سے متعلق
۴۴۹	سورۃ العنکبوت		

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۳۵۸	سورة النبا سورة التکویر سورة الانقطار سورة المطففين سورة الانشقاق سورة البروج سورة الاعلى سورة الفجر	۳۵۰	سورة لقمان سورة السجدة سورة الاحزاب سورة سبا سورة الفاطر سورة یسین سورة الصافات سورة الزمر
۳۵۹	سورة البلد سورة الشمس سورة الانشراح سورة الزلزلة سورة العاديات سورة النکاث سورة الہمزة سورة الماعون سورة الکوثر سورة النصر سورة الاخلاص سورة الفلق سورة الناس	۳۵۱ ۳۵۲ ۳۵۳	سورة غافر (المومن) سورة فصلت (حم السجدة) سورة جمعة (الشوری) سورة زخرف سورة الدخان سورة الاحقاف سورة الفتح سورة الحجرات سورة قی سورة الذاریات سورة الطور سورة النجم سورة الرحمن سورة الواقعة سورة الممتحنة سورة الطلاق سورة النور والقلم سورة معارج سورة المزمل سورة الندر
۳۶۰	حدیث خضر موسیٰ حدیث الفتن اور حدیث صور کا ذکر اور تبصرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام یا بیشتر قرآن پاک کی تفسیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے بیان کر دی تھی خاتمہ سخن و اظہار تشکر (ا) کتاب "الاتقان" کا جائزہ (ب) ہم عصر لوگوں کی حالت عرض مترجم	۳۶۱ ۳۶۲ ۳۶۳	

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تینتا لیسویں نوع

محکم اور متشابہ

قال اللہ تعالیٰ ”هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ“
 ”اسی نے تجھ پر کتاب نازل کی۔ اس میں بعض آیتیں پکی ہیں اور وہی کتاب کی جڑ ہیں۔ دوسری مختلف المعانی ہیں۔“
 (۷:۳) ابن حبیب نیشاپوری نے اس مسئلہ میں تین قول ذکر کئے ہیں اور وہ حسب ذیل ہیں:

(۱) قولہ تعالیٰ ”كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ“ کے لحاظ سے تمام قرآن محکم ہے۔ (۲) قولہ تعالیٰ ”كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي“ کے مفہوم کو پیش نظر رکھتے ہوئے سارا قرآن متشابہ ہے اور (۳) صحیح قول یہ ہے کہ اس آیت کے بموجب قرآن کی تقسیم محکم اور متشابہ ان دو قسموں کی طرف کی جاتی ہے۔ پہلے اور دوسرے دونوں قولوں میں جن آیتوں سے استدلال کیا گیا ہے ان کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ پہلی آیت میں قرآن اور دوسری آیت میں قرآن کے متشابہ کہنے کا یہ مدعا ہے کہ قرآن (کی آیتیں) حق و صداقت اور اعجاز میں باہم ایک دوسرے کے متشابہ ہیں۔ بعض علماء کا قول ہے ”مذکورہ بالا آیت اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ قرآن کا حصرا نہی دو چیزوں میں ہو گیا ہے اس لئے کہ اس میں کوئی طریقہ حصر کو ثابت کرنے کا نہیں پایا جاتا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ”لَيَسِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ“ اور اس آیت کے مفہوم پر غور کر کے جب یہ دیکھا جاتا ہے کہ محکم کی شناخت بیان پر موقوف نہیں رہتی اور متشابہ کا بیان ہی ایک خلاف توقع امر ہے تو پھر یہ تقسیم اور بھی ناقابل تقسیم ہو جاتی ہے۔“

محکم اور متشابہ کی تعیین کے متعلق مختلف قول آئے ہیں۔ اول یہ کہ جس امر کی مراد صاف طور پر یا تاویل کے ذریعہ سے معلوم ہو جائے وہ محکم ہے اور جس چیز کا علم اللہ تعالیٰ نے اپنے ہی لئے خاص کیا ہے جیسے قیامت کا قائم ہونا اور دجال کا خروج اور سورتوں کے اوائل کے حروف مقطعه یہ سب متشابہ ہیں۔ دوم یہ کہ جس چیز کے معنی واضح اور کھلے ہیں وہ محکم ہے اور جو اس کے برعکس ہے وہ متشابہ ہے۔ سوم یہ کہ جس امر کی ایک ہی وجہ پر تاویل ہو سکے وہ محکم ہے اور جس کی تاویل کئی وجوہ کا احتمال رکھتی ہو وہ متشابہ ہے۔ چہاں یہ کہ جس بات کے معنی عقل میں آتے ہیں (یعنی ان کو عقل قبول کرتی ہے) وہ محکم ہے۔ اور جو امر اس کے خلاف ہو وہ متشابہ ہے مثلاً نمازوں کی تعداد اور روزوں کا ماہ رمضان ہی کے لئے خاص ہونا اور شعبان میں نہ ہونا۔ یہ قول ماوردی کا ہے۔ پنجم قول یہ ہے کہ جو شے مستقل بنفسہ ہے وہ محکم اور جو چیز فہم معنی میں غیر کی محتاج ہو اور جو مستقل بنفسہ نہ ہو اور اپنے معانی پر دلالت نہ کرتی ہو وہ متشابہ ہے۔ ششم قول یہ ہے کہ محکم اس کو کہتے ہیں جس

کی تاویل خود اس کی تنزیل ہے۔ اور متشابہ وہ ہے جو بغیر از تاویل سمجھ میں نہیں آتا۔ ہشتم یہ کہ جس کے الفاظ مکرر نہ آئے ہوں وہ ہے محکم اور جو اس کے برعکس ہے (یعنی اس کے الفاظ مکرر آئے ہیں) وہ متشابہ ہے۔ ہشتم قول یہ ہے کہ محکم نام ہے فرائض، وعد اور وعید کا اور متشابہ قصص اور امثال کو کہتے ہیں۔ قول نهم ابن ابی حاتم نے علی ابن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عباس سے روایت کی ہے کہ محکمات قرآن کے نسخ، حلال، حرام، حدود، فرائض اور ان باتوں کا نام ہے جن پر ایمان لایا جاتا ہے اور جن پر عمل کیا جاتا ہے اور متشابہات قرآن کے منسوخ، مقدم، مؤخر، امثال، قسموں اور ان باتوں کا نام ہے جن پر ایمان تو لایا جاتا ہے مگر ان پر عمل نہیں کیا جاتا۔ قول دهم: فریابی نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ محکمات انہی آیتوں کا نام ہے جن میں حلال و حرام کا بیان ہے اور اس کے سوا جس قدر قرآن کا حصہ ہے وہ سب ایسا متشابہ ہے کہ اس میں سے بعض حصہ بعض دوسرے حصے کی تصدیق کرتا ہے۔ قول یازدہم۔ ابن ابی حاتم نے ربیع سے روایت کی ہے کہ ”محکمات قرآن کے زجر (سرزنش) کرنے والے حکموں کا نام ہے۔ قول دوازدهم۔ ابن ابی حاتم ہی نے اسحاق بن سدید سے یہ روایت کی ہے کہ یحییٰ بن یعمر اور ابوفاختہ دونوں نے اس آیت (مذکورہ سابق) کے بارے میں باہم بحث کی (کہ یہ کیا معنی رکھتی ہے) ابوفاختہ نے کہا ”اس سے سورتوں کے فوائج مراد ہیں“۔ اور یحییٰ نے کہا ”نہیں بلکہ فرائض امر نہی اور حلال مراد ہیں“۔ قول سیزدهم۔ حاکم وغیرہ راویوں نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ تین آیتیں سورۃ الانعام کے آخر کی محکمات ہیں ”قُلْ تَعَالَوْا“ اور دو آیتیں اس کے بعد کی۔ اور ابن ابی حاتم ایک دوسرے طریقے پر ابن عباس ہی سے راوی ہیں کہ انہوں نے قولہ تعالیٰ ”فِيهِ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ“ کے بارے میں کہا ”یہاں سے (یعنی) ”قُلْ تَعَالَوْا“ سے تین آیتوں تک اور یہاں سے یعنی ”وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِلَٰهًا“ سے اس کے بعد کی تین آیتوں تک (محکم آیتیں ہیں)۔ قول چہاردهم۔ عبد بن حمید نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ ”محکمات وہ شے ہے جو قرآن میں سے منسوخ نہیں ہوئی اور متشابہات وہ ہیں جو منسوخ ہو گئیں“۔ اور ابن ابی حاتم نے مقاتل بن حبان سے روایت کی ہے کہ ”متشابہات اس خبر کی بنیاد پر جو ہم کو پہنچی ہے اَلَمْ تَعْلَمَ اَلَمْ تَعْلَمَ اَلَمْ تَعْلَمَ اور اَلَمْ تَعْلَمَ ہیں“۔ ابن ابی حاتم کا قول ہے کہ ”عکرمہ اور قتادہ اور ان کے علاوہ دوسرے علامہ سے مروی ہے کہ محکم وہ قرآن ہے جس پر عمل کیا جاتا ہے اور متشابہ وہ ہے جس پر ایمان لانا تو ضروری ہے مگر عمل نہیں کیا جاتا“۔

فصل

اس بارے میں اختلاف ہے کہ ”آیا متشابہ قرآن کے علم پر آگاہ ہونا ممکن ہے؟ یا اس کا علم خدا کے سوا اور کسی کو نہیں؟“ ان ہر دو اقوال کا منشاء قولہ تعالیٰ ”وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ“ کے بارے میں واقع ہونے والا اختلاف ہے کیونکہ اس آیت کی نسبت دو خیال ہیں۔ ایک یہ کہ ”وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ“ معطوف ہے اور ”يَقُولُونَ“ اس کا حال واقع ہوا ہے اور دوسرا خیال یہ ہے کہ ”وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ“ مبتدا ہے اور ”يَقُولُونَ“ اس کی خبر اور ”وَالرَّاسِخُونَ“ میں جو واو ہے وہ استینافیہ ہے واو عاطفہ نہیں۔

پہلا قول معدودے چند علماء کا ہے جن میں سے ایک مجاہد بھی ہیں اور یہ قول ابن عباس سے مروی ہے۔ چنانچہ ابن

یعنی خواص یہ چار باقی فوائج السور نہیں۔

الممذر نے مجاہد کے طریق پر ابن عباسؓ سے قولہ تعالیٰ ”وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ“ کے معنی میں روایت کی ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا ”میں اُن لوگوں میں سے ہوں جو اس کی تاویل کرتے ہیں“۔ اور عبد بن حمید نے قولہ تعالیٰ ”وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ“ کے بارے میں مجاہد سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”وہ لوگ اس کی تاویل جانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس ہم پر ایمان لائے“۔ اور ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ ”الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ“ اس کی تاویل جانتے ہیں اگر ان کو اس کی تاویل نہ معلوم ہوتی تو وہ قرآن کے نسخ کو منسوخ سے حلال کو حرام سے اور اس کے محکم کو متشابہ سے نہ پہچان سکتے“۔ نوویؒ نے اس قول کو بہت پسند کیا ہے چنانچہ وہ مسلم کی شرح میں لکھتے ہیں کہ ”بے شک یہ صحیح ترین قول ہے کیونکہ یہ بات بعید از فہم ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں سے ایسی باتوں کے ساتھ خطاب فرماتا جن کو اس کی مخلوق میں سے کوئی جان ہی نہ سکے“۔ ابن حجبؒ نے کہا کہ ”یہ قول بالکل واضح اور صاف ہے مگر صحابہؓ تابعین اور ان کے بعد والے تبع تابعینؒ اور دیگر علماء مفسرین خصوصاً اہل سنت میں سے بہ کثرت علماء دوسرے قول کی طرف گئے ہیں اور یہ دوسرا قول ابن عباسؓ سے منقول روایتوں میں سب سے زیادہ صحیح ہے“۔ ابن السمعانی کہتے ہیں ”پہلا قول چند علماء کا ہے اور لغتی نے اس کو پسند کیا ہے“۔ ابن السمعانی نے کہا ہے کہ ”اس میں شک نہیں کہ العبتی مذہب اہل سنت کا معتقد تھا لیکن اس مسئلہ خاص کے بارے میں اُسے سہو ہوا ہے اور اس میں کوئی تعجب کی بات نہیں۔ اس واسطے کہ ہر تیز رفتار گھوڑا کبھی نہ کبھی ٹھوکر ضرور کھاتا ہے اور ہر ایک عالم کی زبان سے کوئی نہ کوئی بے جا بات نکل ہی جاتی ہے“۔

میں کہتا ہوں ”جنہور علماء کے مذہب کی صحت پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جس کو عبد الرزاق نے اپنی تفسیر میں اور حاکم نے اپنے مستدرک میں ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ وہ پڑھا کرتے تھے ”وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَيَقُولُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ اٰمَنًا بِهٖ“ پس ابن عباسؓ کی یہ قرأت صاف طور سے دلالت کر رہی ہے کہ اس میں واو عاطفہ نہیں بلکہ ایینافیہ ہے اور گو اس روایت کا قرأت ہونا ثابت نہیں ہوا ہے۔ تاہم کم از کم اس کو یہ درجہ تو ضرور حاصل ہے کہ صحیح اسناد کے ساتھ یہ ترجمان القرآن (ابن عباسؓ) کا قول تسلیم کیا گیا ہے اور تفسیر کلام اللہ کے بارے میں ان کا بیان دوسرے ان کے بعد اور ان سے کم درجہ رکھنے والے لوگوں کے بیان پر بہر حال مقدم ہوگا۔ پھر اس کی تائیدیوں بھی ہوتی ہے کہ خود آیت کریمہ نے متشابہ کے پیچھے پڑنے والوں کو برا کہا ”اُن کو کج روی اور مفسدہ پرداز کا خواہاں بتایا اور اُن لوگوں کی جنہوں نے متشابہ کا علم خدا کے سپرد کر کے اس کے ماننے کے لئے سر تسلیم خم کر دیا“ وہی تعریف کی ہے جس طرح اللہ تعالیٰ نے غیب پر ایمان لانے والوں کی ہے۔ فراء نے ذکر کیا ہے کہ ابی بن کعبؓ کی قرأت بھی ”وَيَقُولُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ“ تھی۔ ابن ابی داؤد نے کتاب المصاحف میں اعمش کے طریق پر روایت کی ہے کہ ”ابن مسعودؓ کی قرأت میں یہ آیت یوں ہے ”وَإِنْ تَأْوِيلُهُ إِلَّا عِنْدَ اللَّهِ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ اٰمَنًا بِهٖ“ شیخینؒ وغیرہ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت ”هُوَ الَّذِي اَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ.....“ کی قولہ تعالیٰ ”اُولُوا الْاَلْبَابِ“ تک تلاوت فرمائی اور اس کے بعد حضرت عائشہؓ سے مخاطب ہو کر ارشاد فرمایا ”پس جب تم اُن لوگوں کو دیکھو جو قرآن کے متشابہ کی پیروی کرتے ہوں تو وہی لوگ ہی ہیں جن کا نام اللہ تعالیٰ نے (اس آیت میں) لیا ہے اور تم ان سے پرہیز کرنا“۔

طبرانی نے اپنی کتاب الکبیر میں ابو مالک اشعریؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ”مجھے اپنی امت کے بارے میں صرف تین عادتیں پیدا ہو جانے کا خوف ہے۔ (۱) یہ کہ ان کے پاس مال و دولت کی کثرت ہو جائے جس کی وجہ سے وہ آپس میں ایک دوسرے سے حسد کریں اور قتل و خون پر کمر بستہ ہو جائیں۔ (۲) یہ کہ ان سے کتاب اللہ کے بارے میں مناظرہ کیا جائے تو مومن اسے لے کر اس کی تاویل کرنا چاہے حالانکہ اس کی تاویل خدا تعالیٰ کے سوا کسی اور کو معلوم نہیں ہے۔“ تا آخر حدیث۔ ابن مردویہ نے عمرو بن شعیب کی حدیث بیان کی ہے جس میں عمرو بن شعیب اپنے والد شعیب سے اور شعیب اپنے والد کے واسطے سے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے راوی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ”قرآن اس واسطے ہرگز نازل نہیں ہوا ہے کہ اس میں سے بعض حصہ اس کے بعض حصے کی تکذیب کرے۔ لہذا جس قدر اس میں سے تمہاری سمجھ میں آ جائے اُس پر عمل کرو اور جو متشابہ معلوم ہو اس پر ایمان لاؤ۔“

حاکم نے ابن مسعودؓ کے واسطے سے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول نقل کیا ہے کہ حضور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”پہلی کتاب (آسمانی) ایک ہی باب (طرز) سے ایک ہی حرف پر نازل ہوا کرتی تھی مگر قرآن کا نزول سات ابواب سے سات حروف پر ہوا ہے یہ زاجر (سرزنش کرنے والا) ہے۔ (۲) امر (حکم) ہے۔ (۳) حلال ہے۔ (۴) حرام ہے۔ (۵) محکم ہے۔ (۶) متشابہ ہے اور (۷) امثال ہے۔ لہذا تم لوگ اس کے حلال کو حلال جانو اس کے حرام کو حرام سمجھو۔ وہ کام جس کے کرنے کا تمہیں حکم دیا گیا ہے۔ اس بات سے باز رہو جس سے باز رہنے کی تم کو ہدایت کی گئی ہے۔ اُس کی امثال کو عبرت کی نگاہوں سے دیکھو اس کے محکم پر عمل کرو اور اس کے متشابہ پر ایمان لاؤ اور کہو ”ہم اس پر ایمان لائے“ سب کچھ ہمارے خدا کی طرف سے ہے۔“

بیہقیؒ نے کتاب ”شعب الایمان“ میں بھی ابو ہریرہؓ سے اسی کے موافق روایت کی ہے۔ ابن جریرؒ نے ابن عباسؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ”قرآن چار حروف پر نازل ہوا ہے۔ (۱) حلال و حرام جس کے نہ جاننے کی وجہ سے کوئی شخص معذور نہ مانا جائے گا۔ (۲) وہ تفسیر جو کہ اہل عرب کرتے ہیں۔ (۳) وہ تفسیر جو کہ علماء کرتے ہیں اور (۴) متشابہ کہ اس کو خدا تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ اور خدا تعالیٰ کے سوا کوئی اس کے علم کا دعویٰ کرے تو وہ جھوٹا ہے۔“ پھر اسی راوی نے یونہی اس قول کو دوسری سند سے ابن عباسؓ سے ہی موقوفاً بھی روایت کیا ہے۔ ابن ابی حاتم نے عوفی کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ”ہم محکم پر ایمان لاتے اور اسے دین (قابل پابندی) مانتے (اس پر عمل کرتے) ہیں اور متشابہ پر ایمان لا کر اُس پر عمل نہیں کرتے۔ حالانکہ وہ سب خدا تعالیٰ ہی کی طرف سے (یعنی حق اور منزل من اللہ) ہے۔“ نیز ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سے اسی راوی نے یوں روایت کی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا ”اُن لوگوں کا علم میں مضبوط ہونا یہ تھا کہ وہ متشابہ قرآن پر ایمان لائے حالانکہ وہ اسے جانتے نہ تھے۔“ پھر اسی راوی نے ابو الشعثاء اور ابو نہیک سے بھی روایت کی ہے کہ ان دونوں نے کہا ”تم لوگ اس آیت کو بلا کر پڑھتے ہو حالانکہ یہ مقطوعہ (جدا گانہ اور مستقل آیت) ہے۔“

دارمیؒ نے اپنی مسند میں سلیمان بن یسار سے روایت کی ہے کہ صبیح نامی ایک شخص مدینہ میں آیا اور اس نے قرآن

کے متشابہ کی نسبت سوالات کرنے شروع کئے۔ حضرت عمرؓ کو اس بات کی اطلاع ملی تو انہوں نے اس شخص کو اپنے پاس بلوایا اور اس کے سزا دینے کے لئے کھجور کی سوکھی شاخیں منگوا رکھی تھیں (وہ آگیا تو) عمرؓ نے اس سے دریافت کیا ”تو کون ہے؟“ اس شخص نے جواب دیا ”میں عبداللہ بن صبیح ہوں۔“ حضرت عمرؓ نے ایک کھجور کی شاخ پکڑ کر اس کے سر پر ماری یہاں تک کہ خون بہہ نکلا۔ اور ایک روایت میں اسی راوی سے یہ منقول ہے کہ ”پھر حضرت عمرؓ نے اس شخص کو کھجور کی شاخوں سے مارا۔ یہاں تک کہ اس کی پشت کو بالکل زخمی کر کے چھوڑا۔ جب وہ اچھا ہو گیا تو دوبارہ ویسے ہی مارا اور جب اس دفعہ بھی اس کے زخم اچھے ہو چکے تو حضرت عمرؓ نے اس کو تیسری بار بھی ویسی ہی سزا دینے کا ارادہ کیا تو اس شخص نے کہا۔ ”اگر تم مجھ کو جان سے مارنا چاہتے ہو تو اچھے طریقے سے مار ڈالو۔“ یہ سن کر حضرت عمرؓ نے اس حکم دیا کہ اپنے ملک کو واپس چلا جائے اور ابو موسیٰ اشعریؓ کو لکھا کہ اس شخص (صبیح) کے پاس کوئی مسلمان نشست و برخاست نہ رکھے۔“

دارمیؒ نے حضرت عمر بن خطابؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”اس میں شک نہیں کہ عنقریب تم ایسے لوگوں کو دیکھو گے جو تمہارے سامنے آ کر قرآن کے متشابہات میں تم سے بحث مباحثہ کریں گے۔ لہذا تم کو چاہئے کہ تم انہی حدیثوں کے ساتھ انہیں بند کر دو۔ کیونکہ حدیثوں کے جاننے والے ہی کتاب اللہ کے بہت اچھے جاننے والے ہیں۔“ غرضیکہ یہ تمام مذکورہ بالا حدیثیں اور آثار (اقوال سلف) صاف طور سے دلالت کرتے ہیں کہ متشابہ قرآن کا علم اللہ تعالیٰ کے سوا اور کسی کو نہیں ہے اور اس میں خواہ مخواہ غور کرنا اچھا نہیں ہے۔ آگے چل کر اس کے متعلق اور زیادہ وضاحت سے ممانعت کا بیان آئے گا۔

طیبی کا بیان ہے ”محکم سے وہ قرآن (کا حصہ) مراد ہے جس کے معنی واضح اور صاف ہیں اور متشابہ قرآن اس کے خلاف ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ معنی کو قبول کرنے والا لفظ دو حالتوں میں سے ایک حالت ضرور رکھتا ہے۔ اول یہ کہ وہ اس معنی کے علاوہ دوسرے معنی کا بھی متحمل ہوگا۔ دوم یہ کہ جس معنی کو وہ قبول کرتا ہے اس کے سوا دوسرے کسی اور معنی کا احتمال اس میں نہ پایا جائے دوسری قسم کے لفظ کو ”نص“ کہتے ہیں اور قسم اول کا لفظ یعنی جس میں ایک معنی کے علاوہ دوسرے معنی کا احتمال بھی ہو یا اس طرح کا ہوگا کہ اس کی دلالت دوسرے معنی پر راجح تر ہوگی یا یہ دلالت راجح تر نہ ہوگی۔ اگر وہ دلالت راجح تر ہو تو ایسا لفظ ظاہر کے نام سے موسوم ہوتا ہے۔ دوم یعنی جو لفظ دوسرے معنی پر راجح تر دلالت نہیں کرتا ہے وہ یا اس قسم کا ہوگا کہ دونوں معنوں پر مساوی طور سے دلالت کرے گا اور یا نہ کرے گا۔ یعنی مساوی طریقے سے نہیں بلکہ ایک پر کم اور دوسرے معنی پر زیادہ قوت کے ساتھ دلالت کرے گا۔ اس صورت میں پہلی قسم کا یعنی ہر دو معانی پر مساوات کے ساتھ دلالت کرنے والا لفظ مجمل کہلاتا ہے اور دوسری قسم کا لفظ جو کہ مساوی نہ ہو ”موؤل“ کہلاتا ہے۔ اس بات کو ذہن نشین کرنے کے بعد اب معلوم کرنا چاہئے کہ جو لفظ نص اور ظاہر کے وصفوں میں شرکت رکھتا ہے وہ محکم ہے اور جس کی شرکت مجمل اور موؤل کے اوصاف میں پائی جائے وہ متشابہ ہے۔ اس کی تقسیم کی تائیدیوں بھی ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے محکم کو متشابہ کے بالمقابل ذکر کیا ہے جس سے ان دونوں کا ایک دوسرے کے ضد ہونا عیاں ہوتا ہے۔ علماء نے کہا ہے۔ لہذا محکم کی یہ تفسیر کرنا واجب ہے کہ وہ متشابہ کے مقابل میں آتا ہے اور آیت کا اسلوب (انداز بیان) بھی اسی بات کی تائید کر رہا ہے وہ اسلوب کیا ہے؟ یہ کہ تقسیم کے ساتھ ہی جمع بھی کر دینا یعنی اللہ تعالیٰ نے کتاب کے معنی میں جس امر کو جمع

کیا تھا اس کو یوں فرما کر ”مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ“ تفریق بھی کر دی اور پھر ان دونوں طریقوں میں اپنی مرضی کے مطابق اضافہ کر کے فرمایا ”فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ..... وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ“ حالانکہ اس مقام پر یہ بھی ممکن تھا کہ خدا تعالیٰ اتنا ہی فرمادیتا ”وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ اسْتِقَامَةٌ فَيَتَّبِعُونَ الْمُحْكَمَ“ (مگر جن لوگوں کے دلوں میں استواری ہے وہ محکم ہی کی پیروی کرتے ہیں) لیکن اس نے اس قول کی جگہ لفظ رسوخ ”وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ“ ارشاد فرمایا اور اس کی علت یہ ہے کہ رسوخ (استواری) عام طور سے غور و تامل اور سخت کوشش کے بعد حاصل ہوا کرتا ہے۔ لہذا جب کہ قلب رہنمائی کے طریقوں پر ثابت قدم ہو جائے گا اور انسان کے قدم علم میں استوار ہو جائیں گے تو ایسا شخص حق بات کے سوا زبان سے اور کچھ نہ نکالے گا۔ اور راسخین فی العلم کی دعا ”رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا“ اس بات کی کافی اور زبردست شہادت ہے کہ راسخون فی العلم قولہ تعالیٰ ”وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ“ کے مقابلے میں آیا ہے۔ پھر اسی انداز بیان میں یہ اشارہ بھی ہے کہ قولہ تعالیٰ ”إِلَّا اللَّهُ“ پر وقف کرنا وقف تام ہے اور اسی سے یہ بات بھی مفہوم ہوتی ہے کہ بعض متشابہ کا علم صرف اللہ تعالیٰ کے لئے خاص ہے اور جو شخص ایسے متشابہ کی معرفت حاصل کرنے کا ارادہ کرتا ہے اسی کی طرف حدیث سابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول ”فَاخْذَرُهُمْ“ (پس ان سے بچو اور پرہیز کرو) کے ساتھ اشارہ فرمایا ہے۔

کسی عالم کا قول ہے ”متشابہ کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنے پر عقل کو اسی طرح آزمائش میں ڈالا گیا ہے جس طرح کہ بدن کو اوائے عبادت کی آزمائش میں مبتلا کیا گیا ہے۔ اس کی مثال اس طرح ہے کہ ایک حکیم (عقلمند) جس وقت کوئی کتاب تصنیف کرتا ہے تو کہیں نہ کہیں اس میں کوئی مجمل بات بھی رہنے دیتا ہے تاکہ وہ مقام طالب علم کے لئے اپنے استاد سے مغلوب بنے اور اس کا ادب و اعتراف کرنے کا باعث بنے یا مثلاً جیسے بادشاہ کوئی خاص علامت اختیار کر لیتا ہے اور اس کے ساتھ اپنے رازدار اور معتمد لوگوں کو اطلاع دینے کی عزت بخشتا ہے۔ کہا گیا ہے کہ اگر عقل جو تمام جسم میں معزز ترین چیز ہے آزمائش میں نہ ڈالی جاتی تو اس میں شک نہ تھا کہ عالم شخص نخوت (گھمنڈ) کے نشہ میں سرشار ہو کر سرکشی اور نافرمانی کو ترک ہی نہ کرتا۔ پس اسی بنیاد پر وہ رب العزت کے حضور میں بندگی کے لئے سر جھکاتا ہے اور متشابہ قرآن ہی وہ جگہ ہے جہاں عقلیں اپنے خالق کے سامنے قصور کا اعتراف کرتے ہوئے سرفرد کرتی اور اس کی عظمت و قوت کو مانگی ہیں۔ پھر آیت کے خاتمہ پر اللہ تعالیٰ نے ”وَمَا يَذْكُرُوا إِلَّا أُولَؤُلَآئِ الْأَلْبَابِ“ فرمایا کہ اس کے ساتھ زانغین (گمراہوں) کی تعزیر (مذمت) اور راسخین کی مدح فرمائی ہے یعنی پروردگار عالم نے فرمایا ہے کہ جو لوگ دھیان نہیں کرتے اور نصیحت نہیں مانتے نہ اپنی ہوئے نفسانی کی خلاف ورزی کرتے ہیں وہ ہرگز عقل مندوں میں سے نہیں ہیں اور اسی وجہ سے راسخین فی العلم نے یہ کہا ہے کہ ”رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا“ اور انہوں نے اپنے خالق کے سامنے اسی کی طرف سے ”علم لدنی“ کی استدعا کرنے کے واسطے سر نیاز جھکا کر اور طبیعت انسانی کی کج روی سے پناہ مانگ کر عاجزانہ عرض کی کہ ”اے اللہ! تو ہم کو اپنی طرف سے رحمت عطا کر اور ہمیں کج روی سے بچالے۔“

الخطابی کا قول ہے ”متشابہ کی دو قسمیں ہیں: ایک تو وہ کہ اگر اس کو محکم کی طرف پھیر کر اور اس کے ساتھ ملا کر غور سے دیکھیں تو اس متشابہ کے معنی فوراً ظاہر ہو جاتے ہیں۔ دوسری قسم وہ ہے کہ اس کی حقیقت پر آگاہ ہونے کی کوئی سہیل ہی نہیں

نکلتی اور اسی قسم کے متشابہ کی پیروی کج رفتار لوگوں کا شیوہ ہے کہ وہ اس کی تاویل تلاش کر کے اور اس کی کہنہ اور تہہ تک نہ پہنچنے کے باعث دھوکے اور فتنہ میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔

ابن الحصار کا قول ہے ”اللہ تعالیٰ نے قرآن کی آیتوں کو محکم اور متشابہ کی دو قسموں پر تقسیم فرمایا اور محکمات کی نسبت بتایا کہ وہ ام الكتاب ہیں کیونکہ متشابہات کی بازگشت انہی کی طرف ہوتی ہے اور یہی محکمات ایسی آیتیں ہیں جن پر اس بارے میں اعتماد کیا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تخلیق عالم سے کیا مراد ہے؟ اور کیوں اس نے اپنی معرفت اپنے رسولوں کی تصدیق اور اپنے احکام کی پابندی اور اپنے نواہی سے اجتناب کو بندوں پر فرض اور عبادت قرار دیا ہے؟ غرضیکہ اصول عبادت اور اسرار دین و ملت ان ہی محکم آیتوں سے سمجھ میں آتے ہیں لہذا اس اعتبار سے وہ اصل ہیں۔ اس کے بعد پروردگار عالم نے ان لوگوں کی حالت سے آگاہ فرمایا ہے جن کے دلوں میں کجی ہے اور وہی لوگ ایسے ہیں جو متشابہات قرآن کی پیروی کیا کرتے ہیں یعنی یہ کہ جن لوگوں کو محکمات کا یقین نہیں اور ان کے دل میں شک اور شبہ ہے ان کو مشکل اور متشابہ آیتوں ہی کی تلاش و کرید میں آرام ملتا ہے اور شارع کی مراد یہ ہے کہ پہلے محکمات کو سمجھنے کی کوشش کی جائے اور اثبات یعنی اصل بات کو مقدم رکھا جائے تاکہ جب یقین کا درجہ حاصل ہو جائے اور علم استوار ہو جائے تو پھر اس وقت تم خود ہی مشکل امور میں نہ الجھو گے اور تم کو کوئی دقت دین کی سمجھ میں پیش نہ آئے گی مگر وہ شخص جس کے دل میں کجی ہے اہمہات کو سمجھنے سے پہلے متشابہ کو سمجھنے کی فکر میں پڑتا ہے اور ابتداء مشکلات ہی میں الجھنے کا ارادہ رکھتا ہے اور یہ بات عقل عرف اور شرع تینوں امور کے خلاف ہے۔ ایسے کج طبیعت ہوگے بعینہ ان شرکوں کی طرح ہیں جنہوں نے اپنی ہدایت کے لئے آنے والے رسولوں سے ان نشانیوں کے علاوہ جو وہ انبیاء منجانب اللہ تعالیٰ آئے تھے اس خیال سے اور دوسری نشانیاں پیدا کیں کہ اگر ان رسولوں نے ہماری طلب کئے ہوئے معجزے دکھائے تو ہم ان پر ایمان لائیں گے۔ حالانکہ وہ نادان اتنی بھی خبر نہیں رکھتے تھے کہ ایمان کا دل میں راہ پانا خدا تعالیٰ کے حکم پر موقوف ہے۔

علامہ راغب نے اپنی کتاب ”مفردات القرآن“ میں بیان کیا ہے ”قرآن کی آیتوں میں سے بعض کو بعض کے مقابلے میں رکھ کر دیکھا جائے تو ان کی تین قسمیں حسب ذیل قرار پاتی ہیں:

(۱) مطلقاً محکم (۲) مطلقاً متشابہ (۳) من وجہ محکم اور من وجہ متشابہ۔

اس لئے اجمالی طور پر متشابہ کی تین قسمیں ہیں یا تو وہ فقط لفظ کے اعتبار سے متشابہ ہوگا یا فقط معنی کے لحاظ سے اور یا ہر دو امور کی جہت سے۔ متشابہ من جہت اللفظ کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک تو وہ جو مفرد الفاظ کی طرف راجع ہوتا ہے خواہ غرابت الفاظ کی جہت سے ہو مثلاً: اَلَا بَ اور یُزِفُونَ ہے اور چاہے اشتراک کے لحاظ سے متشابہ ہو جیسے اَلْیَدِ اور الِیْمِینِ قسم دو متشابہ من جہت اللفظ کی وہ ہے جس کا مرجع کلام مرکب کا جملہ ہوتا ہے اور اس کی تین قسمیں ہیں: پہلی قسم وہ ہے جو کلام کو مختصر بنانے کے لئے آتی ہے اور اس کی مثال یہ ہے۔ قولہ تعالیٰ ”وَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانْكَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ“ دوسری قسم بسط کلام (کلام کو پھیلانے) کے لئے آتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ“ کیونکہ اگر ”لَيْسَ مِثْلَهُ شَيْءٌ“ کہا جاتا تو وہ سامع کے لئے زیادہ نمایاں اور ظاہر کلام ہوتا۔ تیسری قسم نظم کلام کے لئے آتی ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”أَنْزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا قِيمًا لِّيُنذِرَ بِهِ“ کہ اس کی عبارت کی تقدیر انزل علی عبدہ الكتاب

قیما ولم يجعل له عوجا ہے (خدا نے اپنے بندے پر سیدھی کتاب نازل کی اور اس میں کوئی کجی نہیں رکھی) متشابہ من جہت
 البعنی میں خدا تعالیٰ کے اوصاف اور قیامت کے اوصاف کو شمار کرنا چاہئے کیونکہ یہ اوصاف ہمارے تصور میں نہیں آتے جس
 کی علت یہ ہے کہ ہمارے نفوس میں اس چیز کی صورت نہیں اتر سکتی جس کو ہمارا نفس محسوس نہ کرتا ہو یا جو کہ محسوسات کی جنس
 سے نہ ہو۔ متشابہ من جہت اللفظ والمعنی (ہر دو جہت سے متشابہ) کی پانچ حسب ذیل اقسام ہیں: (۱) عموم و خصوص کی طرح
 کیت کی جہت سے مثلاً "اَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ" (۲) وجوب اور ندب کے طریقہ پر کیفیت کی جہت سے جیسے "فَانْكِحُوا مَا
 طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ" (۳) زمانہ کی جہت سے ناسخ و منسوخ کی طرح۔ مثلاً "اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ" (۴) مکان کی جہت
 سے اور ان امور کی جہت سے جن میں آیت کا نزول ہوا ہو۔ مثلاً "وَلَيْسَ الْبِرُّ بِاَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا" اور "اِنَّمَا
 النَّبِيُّ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ" کیونکہ جو شخص اہل عرب کے زمانہ جاہلیت کی رسموں اور عادتوں سے ناواقف ہے اس پر اس
 آیت کی تفسیر دشوار ہوگی۔ اور (۵) ان شرطوں کی جہت سے جن کے ساتھ فعل صحیح اور فاسد ہوا کرتا ہے۔ مثلاً نماز اور نکاح
 کی شرطیں۔ "راغب" نے لکھا ہے "اور جب اس تمام بیان کو ذہن نشین کر لیا جائے گا تو معلوم ہوگا کہ مفسرین نے متشابہ کی
 تفسیر میں جو کچھ بیان کیا ہے وہ ان تقسیموں کے دائرے سے ہرگز خارج نہیں اور اب اس کے بعد یہ جاننا چاہئے کہ تمام
 مذکورہ قسموں کے متشابہ بھی ان آخری تین قسموں میں تقسیم ہوتے ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جس کو معلوم کر سکنے کی کوئی سبیل ہی
 نہیں۔ مثلاً قیامت کا وقت اور دابة الارض کے نکلنے کا زمانہ یا ایسے اور امور۔ دوسری قسم متشابہات کی وہ ہے کہ انسان ان
 کی معرفت کا راستہ پاسکتا ہے جیسے غریب الفاظ اور وقت میں ڈالنے والے احکام تیسری قسم متشابہات کی وہ ہے جو مذکورہ بالا
 دونوں قسموں کے مابین تذبذب کی حالت میں پائی جاتی ہے۔ اس کی شناخت بعض راہنما فی العلم کے لئے مخصوص ہے اور
 جو ان سے علم و فضل میں کمتر ہوتے ہیں ان پر اس کے معانی منکشف نہیں ہوتے۔ اسی کی طرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 نے اپنے اس قول سے اشارہ فرمایا ہے جو آپ نے ابن عباسؓ کی شان میں دعا کے طور پر فرمایا تھا "اے اللہ! تو اس کو دین
 کی سمجھ دے اور اس کو تاویل سکھلا"۔ جبکہ یہ جہت معلوم ہوگئی تو اس سے یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ قولہ تعالیٰ "وَمَا يَعْلَمُ
 تَاوِيلَهُ اِلَّا اللَّهُ" پر وقف کرنا اور اس کو قولہ تعالیٰ "وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ" کے ساتھ وصل کر دینا دونوں باتیں جائز ہیں اور
 ان امور میں سے ہر ایک امر کی ایک ایک وجہ بن سکتی ہے۔ چنانچہ مذکورہ بالا تفصیل اس پر بخوبی دلالت کرتی ہے۔

امام فخر الدین رازیؒ کا قول ہے "کسی لفظ کو راجح (قوی) معنی کی طرف سے پھیر کر مرجوح (ضعیف) معنی کی طرف
 لے جانے کے واسطے کوئی دلیل منفصل پائی جانی ضروری ہے۔ وہ دلیل لفظی ہوگی یا عقلی۔ لفظی دلیل کا اعتبار اصولی مسائل
 میں ممکن نہیں اس لئے وہ دلیل قاطع نہیں ہوتی اور اسکی دلیل قاطع نہ ہونے کا ثبوت یہ ہے دلیل قاطع دس مشہور احتمالات
 کے منتهی ہونے پر موقوف ہوتی ہے اور ان کا منتهی ہونا ظنی امر ہے (یعنی اس کا یقین نہیں کیا جاتا) لہذا جو چیز مظنون شے پر
 موقوف ہو وہ خود بھی مظنون ہوگی اور ظنی دلیل اصول کے بارے میں کافی نہیں ہو سکتی۔ اب رہی دلیل عقلی تو وہ فقط اتفاقاً نہ
 دے گی کہ لفظ کو اس کے ظاہری معنی سے اس لئے پھیر دے کہ وہ ظاہر محال ہے ورنہ اصلی اور مقصود بالذات معنوں کا ثابت
 کرنا عقل کے ذریعہ سے کبھی ممکن نہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ عقل کے ذریعہ سے مرادی معنی ثابت کر کے لئے ایک مجاز کو
 دوسرے مجاز پر اور ایک تاویل کو دوسری تاویل پر ترجیح دینی پڑے گی اور یہ ترجیح بغیر دلیل لفظی کی اعانت کے ہو نہیں سکتی۔

ہم پہلے یہ بیان کر چکے ہیں کہ ترجیح کے بارے میں لفظی دلیل ایک کمزور چیز ہے وہ ظن کے سوا کوئی دوسرا فائدہ نہیں دیتی۔ اصول کے قطعی مسائل میں ظن پر کبھی اعتماد نہیں کیا جاتا چنانچہ اس سبب سے سلف و خلف میں صاحب تحقیق علماء نے قطعی دلیل سے لفظ کو اس کے ظاہر پر حمل کرنا محال ثابت کر کے بالآخر قول مختار اسی امر کو قرار دیا ہے کہ تاویل کے متعین کرنے میں غورو فکر ترک کر دینا ہی بہتر ہے۔ اور امام کا یہ قول مان لینا ہمارے لئے بہت بڑی دلیل ہے۔

فصل

مثنیٰ کی قسم میں سے اول صفات کی آیتیں ہیں۔ ابن اللبان نے ان کے بیان میں ایک مستقل کتاب لکھی ہے اور ان آیتوں کی مثالیں یہ ہیں: "الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى" (۵:۲۰) "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ" (۸۸:۲۸) "وَيَقْفِي وَجْهَ رَبِّكَ" (۵۵:۲۷) "وَلَتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي" (۳۹:۲۰) "يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ" (۱۰:۳۸) اور "وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ" (۳۹:۶۷) جمہور اہل سنت جن میں سلف صالحین بھی شامل ہیں اور اہل حدیث نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ ان آیتوں پر ایمان رکھنا فرض ہے اور ان کے معنی اور مراد کا علم خدا ہی کے سپرد کرنا چاہئے اور ہم اس کے باوجود کہ ذات باری تعالیٰ کو ان باتوں کی حقیقت سے منزہ (پاک) مانتے ہیں۔ پھر بھی ان کی تفسیر (توضیح) نہیں کرتے۔

ابوالقاسم لاکائی نے "کتاب النہ" میں قرۃ بن خالد کے طریق پر حسن سے اور حسن نے اپنی والدہ سے ان کی والدہ نے حضرت ام سلمہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے قولہ تعالیٰ "الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى" کے بارے میں کہا "الکیف غیر معقول والاستواء غیر مجہول والاقرار بہ من الایمان والجحدوبہ کفر" یعنی کیفیت (چگونگی) عقل میں نہیں آتی اور استواء ایک معلوم امر ہے۔ اس کا تسلیم کرنا داخل ایمان اور اس کا جان بوجھ کر نہ ماننا کفر ہے۔ مطلب یہ ہے کہ استواء کے معنی تو معلوم ہیں مگر یہ بات عقل میں نہیں آتی کہ خدا تعالیٰ کس طرح مستوی ہوا۔ اسی راوی نے ربیعہ بن ابوعبدالرحمن سے روایت کی ہے کہ ان سے قولہ تعالیٰ "الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى" کی بابت سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا "الایمان غیر مجہول والکیف غیر معقول ومن اللہ الرسالة وعلى الرسول ابلاغ المبین وعلینا التصدیق" (یعنی ایمان کوئی نادانستہ امر نہیں اور کیف (چگونگی) سمجھ میں نہیں آتی۔ خدا تعالیٰ نے پیام بھیجا اور رسول نے اس کو واضح طور پر پہنچا کر اپنا فرض پورا کیا۔ اب ہمارا فرض یہ ہے کہ ہم اس کی تصدیق کریں۔ پھر اسی راوی نے مالک سے روایت کی ہے کہ ان سے اس آیت کی نسبت سوال ہوا تو انہوں نے جواب دیا "الکیف غیر معقول والاستواء غیر مجہول والایمان بہ واجب والسؤال عنه بدعة" (پہلے دو جملوں کا ترجمہ گزر گیا۔ اس سے آگے کا ترجمہ ہے۔ اور اس پر ایمان لانا واجب ہے اور اس کی نسبت سوال کرنا بدعت ہے) بیہی نے مالک سے ہی روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "خدا ویسا ہی ہے جیسا کہ اُس نے اپنی ذات پاک کا وصف فرمایا اور اسے نہ کہنا چاہئے کہ کیوں کر؟ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کیف کا سوال اٹھالیا (یعنی اس کی چگونگی نہیں)۔ لاکائی نے محمد بن الحسن سے روایت کی ہے کہ

انہوں نے کہا ”مشرق سے مغرب تک تمام فقہاء (عالموں) کا صفات باری تعالیٰ پر بغیر از تفسیر و تشبیہ ایمان لانے کی نسبت اتفاق رائے ہے۔“ اور ترمذی نے حدیث روایت پر کلام کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ”اہل علم اور ائمہ مثلاً سفیان ثوری، مالک، ابن المبارک، ابن عیینہ اور وکیع وغیرہ کے نزدیک اس بارے میں پسندیدہ مذہب یہ ہے کہ انہوں نے بہ صراحت کہا ہے کہ ہم ان حدیثوں کی اسی طرح روایت کرتے ہیں جس طرح یہ آئی ہیں اور ان پر ایمان لاتے ہیں۔ ان کے بارے میں یہ نہیں کہنا چاہئے کہ ایسا کیوں کر ہے اور نہ ہم ان کی تفسیر کرتے ہیں نہ ان کے بارے میں کوئی وہم رکھتے ہیں۔“ علمائے اہل سنت میں سے بعض کا رجحان یہ ہے کہ ”ہم ان حدیثوں اور آیتوں کی تاویل ایسی باتوں کے ساتھ کرتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے جلال اور عظمت کے شایان شان ہیں۔“ اور یہ مذہب خلف کا ہے۔ امام الحرمین اسی کے قائل تھے مگر بعد میں انہوں نے اس سے رجوع کیا اور مذہب سلف ہی کے قائل ہو گئے۔ چنانچہ انہوں نے ”رسالہ نظامیہ“ میں لکھا ہے کہ ”جس چیز کو ہم دین بنانا پسند کرتے ہیں اور خدا تعالیٰ سے اس پر عمل کرنے کا اقرار کرتے ہیں وہ سلف کی پیروی ہے کیونکہ وہ لوگ صفات کے معانی میں غور کرنے کو ترک کرتے رہے ہیں۔“

ابن الصلاح کا بیان ہے کہ ”اسی طریقہ پر اُمت کے پیشوا اور اس کے سردار (بزرگان سلف) بھی چلتے رہے اور اسی کو فقہ کے اماموں اور ائمہ حدیث نے بھی مانا ہے اور ہمارے اصحاب میں سے جو لوگ علم کمال کے زیادہ ماہر ہیں وہ بھی اس کے ماننے سے انکار نہیں کرتے مگر ابن برہان نے تاویل کا مذہب پسند کیا ہے۔“ ابن الصلاح نے لکھا ہے ”اور فریقین کے مابین اختلاف کی اصل یہ ہے کہ کیا یہ بات درست ہو سکتی ہے کہ قرآن میں بولی ایسی چیز موجود ہے جس کے معنی ہمیں معلوم نہیں؟ یا اس میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے بلکہ راسخان فی العلم اس کے معنی جانتے ہیں۔“ ابن دقیق العید نے افراط و تفریط کو چھوڑ کر توسط کی راہ اختیار کی ہے ان کا بیان ہے کہ ”اگر تاویل ایسی ہوئی جو اہل عرب کی زبان سے قریب ہے اور اس کو منکر نہیں ٹھہرایا گیا ہے یا وہ تاویل بعید ہے تو ان دونوں حالتوں میں ہم اس کی روایت تلاش کریں گے اور اس کے معنی پر اسی طریقے سے ایمان لائیں گے جو کہ اس سے مراد بتائی گئی ہے اور اس کے ساتھ ہی تنزیہ باری تعالیٰ کا بھی ضرور لحاظ رکھیں گے اور اگر ایسے لفظ کے معنی اہل عرب کے باہمی طرز خطاب کی رُو سے ظاہر اور عام طور پر معلوم ہوں گے تو ہم ان کو بغیر کسی توقف (تلاش روایت) کے مان لیں گے اور ان کے قائل ہو جائیں گے۔ جیسے کہ قولہ تعالیٰ ”يَا حَسْرَتِي عَلَيَّ مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ“ میں لفظ ”جنب“ کے معنی ہیں کہ ہم اس کا حمل خدا کے حق اور اس کے لئے واجب باتوں پر کرتے ہیں۔“ اب میں مذکورہ بالا باتوں کی تاویل میں حسب طریقہ اہل سنت جو کچھ روایتیں ہم کو ملی ہیں انہیں بیان کرتا ہوں جو حسب ذیل ہیں:

(۱) ”اِسْتِوَاءُ“ کی صفت۔ اس کے بارے میں جو روایتیں میری نظر سے گزری ہیں ان کا حاصل سات جوابات ہیں:

اول۔ مقاتل اور کلبی نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ”اِسْتَوَى اِسْتَقَرَّ (قرار پکڑا) کے معنی میں آیا ہے۔ اور اگر یہ قول صحیح ہو تو اس کے لئے کسی تاویل کی حاجت پڑتی ہے کیونکہ قرار پذیر ہونا جسم کے لئے مخصوص ہے اور اس معنی سے معاذ اللہ تعالیٰ کو مجسم ماننا پڑتا ہے۔ دوم یہ کہ ”اِسْتِوَاءُ“ استولی (غالب آیا) کے معنی میں ہے اور یہ قول دو وجہ سے رد کر دیا گیا ہے۔ ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ نے دونوں جہان اور جنت و دوزخ اور ان دونوں کے رہنے والوں سب پر قدرت و غلبہ رکھتا

ہے۔ لہذا ایسی حالت میں اس کے غلبہ کے لئے عرش کی تخصیص کرنے کے فائدہ کیا ہے؟ دوسرے یہ کہ استیلاء (قابو پانا) قہر اور غلبہ کے بعد ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ اس بات سے پاک ہے۔ لاکائی نے کتاب السنۃ میں ابن الاعرابی سے روایت کی ہے کہ اس سے استوی کے معنی دریافت کئے گئے تو اس نے کہا ”خدا تعالیٰ تو اپنے عرش پر اسی طرح ہے جیسا کہ اُس نے فرمایا ہے“۔ سوال کرنے والے کی طرف سے کہا گیا ”اے ابو عبد اللہ! اس لفظ کے معنی ہیں ”استولی“ (غالب آیا)۔ ابن الاعرابی نے جواب دیا ”چپ! استولی علی الشیء اسی حالت میں کہا جاتا ہے جب کہ اس مستولی ہونے والے کا کوئی مقابل اور مخالف بھی ہو۔ پھر جب کہ ان دونوں مخالفوں میں سے ایک غالب آئے اور دوسرا مغلوب بنے۔ اس وقت غالب آنے کے واسطے ”استولی“ کہا جاتا ہے“۔ سوم یہ کہ استوی صَعَدَ (چڑھا) کے معنی میں آیا ہے۔ یہ ابو عبیدہ کا قول ہے اور اس کی بھی یوں تردید کر دی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ صعودہ سے منزہ ہے۔ چہارم یہ کہ اس آیت کی مقدر عبارت یوں ہے ”الرَّحْمٰنُ عَلَا“ ای اَرْتَفَعَ مِنَ الْعُلُوِّ وَالْعَرْشُ لَهُ اُسْتَوٰی“ (خدا بلند ہوا اور عرش اس کے لئے قرار پذیر ہوا یا بچھ گیا) یہ بات اسماعیل ضریر نے اپنی تفسیر میں بیان کی ہے اور اس کی بھی تردید و وجہ سے کی گئی ہے۔ ایک یہ کہ اس قول کے قائل نے علی کو فعل بنا دیا حالانکہ وہ اس مقام پر باتفاق علماء حرف ہے ورنہ وہ فعل ہوتا تو الف کے ساتھ (علا) لکھا جاتا۔ جس طرح کہ قولہ تعالیٰ ”عَلَا فِی الْاَرْضِ“ میں ہے اور دوسری وجہ اس قول کی تردید کی یہ ہے کہ اس کے کہنے والے نے ”العرش“ کو رفع دے دیا ہے۔ حالانکہ قاریوں میں سے کسی نے بھی اس کو مرفوع نہیں پڑھا ہے۔ پنجم یہ کہ قولہ تعالیٰ ”الرَّحْمٰنُ عَلَا“ پر کلام پورا ہو گیا ہے اور پھر ”اُسْتَوٰی لَهُ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ“ سے دوسرے کلام کی ابتدا ہوئی ہے مگر یہ قول یوں رد کر دیا گیا ہے کہ آیت کے نظم اور اس کی مراد کو زائل کر دیتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ قولہ تعالیٰ ”ثُمَّ اُسْتَوٰی عَلَا الْعَرْشِ“ میں لہ نہیں آیا ہے۔ پھر اس جگہ استوی کا صلہ لام کیونکر لایا جاسکے گا۔ ششم یہ کہ ”اُسْتَوٰی“ کے معنی ہیں ”عرش کے پیدا کرنے پر متوجہ ہوا اور اس کے پیدا کرنے کا ارادہ کیا“ جیسے کہ خود اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ”ثُمَّ اُسْتَوٰی اِلٰی السَّمٰوٰتِ وَهٰی ذُخٰنٌ“ یعنی آسمان کے پیدا کرنے کا قصد اور ارادہ کیا۔ یہ فراء اشعری اور اہل معانی کی ایک جماعت نے بیان کیا ہے اور اسماعیل ضریر نے اس کو قول صواب بتایا ہے مگر میں کہتا ہوں کہ اس آیت میں ”استوی“ کا ”علی“ کے ساتھ متعدی قرار دینا قول ماسبق کو بعید قرار دیتا ہے۔ ورنہ اگر یہ بات درست ہوتی تو اُس کو الی کے ساتھ متعدی بنایا جاتا جیسا کہ قولہ تعالیٰ ”ثُمَّ اُسْتَوٰی اِلٰی السَّمٰوٰتِ“ میں آیا ہے۔ ساتواں جواب یہ ہے کہ ابن اللہیان کہتا ہے ”خدائے تعالیٰ کی طرف جس استواء کی نسبت کی گئی ہے وہ ”اعتدال“ کے معنی میں ہے۔ یعنی اس سے یہ مراد ہے کہ ”عدل کے ساتھ قائم ہوا“ اور اس کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ ”قَائِمًا بِالْقِسْطِ“ لہذا اس کا قیام قسط اور عدل کے ساتھ بھی اس کا استواء ہے اور اس کے معنی اس طرف راجع ہوتے ہیں کہ بے شک اللہ تعالیٰ نے اپنی عزت کے ذریعہ سے ہر ایک شے کو ایسا موزوں اور مناسب حال پیدا فرمایا جو اس کی اعلیٰ درجہ کی حکمت پر گواہ ہے۔

اور منجملہ انہی صفات کے قولہ تعالیٰ ”تَعْلَمُ مَا فِی نَفْسِیْ وَلَا اَعْلَمُ مَا فِی نَفْسِکَ“ میں نفس کا لفظ ہے۔ اس کی توجیہ یوں کی گئی ہے کہ اس جگہ مشاکلت کے طور پر اس سے غیب کو مراد لیا ہے۔ کیونکہ غیب بھی نفس کی طرح پوشیدہ ہوتا

ایک دوسرے کے ہم شکل ہونا۔ چنانچہ غیب اور نفس میں دونوں کے مخفی ہونے کی حیثیت سے مشاکلت ہے۔

ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ“ میں نفس کے معنی عذاب الہی لئے گئے ہیں اور کہا گیا ہے کہ یہاں نَفْسُہ کا لفظ ضمیر مفصل آیات کا قائم مقام ہے۔ سہیلی کا قول ہے ”نفس سے وجود کی حقیقت بغیر کسی زائد معنی کے مراد ہے اور اسی لفظ سے نفاسۃ اور النّشیّ النّفیس کا استعمال نکلا ہے۔ چنانچہ اس اعتبار پر اس سے اللہ تعالیٰ کی تعبیر کی جانے کی صلاحیت نکلتی ہے۔ یعنی اگر نفس کے ساتھ ذات باری تعالیٰ کی تعبیر کی جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ وہ محض ایسی حقیقت وجود کے معنی میں آتا ہے جس پر کوئی اور شے زائد نہیں ہوتی۔“

ابن اللبان کا قول ہے ”علماء نے اس کی متعدد تاویلیں کی ہیں۔ منجملہ اُن کے ایک بات یہ ہے کہ نفس کے ساتھ ذات کی تعبیر کی گئی ہے۔ یہ امر اگرچہ لغت (زبان) میں روا ہے لیکن اس کی طرف فعل کا حروف ”فی“ کے ساتھ متعدی ہونا جس وقت کہ وہ فی ظرفیت کا فائدہ دیتی ہے درست نہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں ایسا ہونا (یعنی ظرفیت) محال ہے اور اسی وجہ سے بعض علماء نے اس کی تاویل لفظ غیب سے کی ہے یعنی آیت کے معنی ہیں کہ ”اور میں اس بات کو نہیں جانتا کہ جو تیرے غیب اور سرورِ ازیں میں ہے۔“ یہ تو جیہہ یوں بھی بہت اچھی ہے کہ اسی آیت کے اخیر میں اللہ تعالیٰ نے ”أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ“ فرمایا ہے اور وہ اس تو جیہہ کی تائید کرتا ہے۔

اور منجملہ ان ہی صفتوں کے ایک صفت ”وَجْہہ“ بھی ہے۔ اس کی تاویل بھی ذات کے ساتھ کی گئی ہے۔ قولہ تعالیٰ ”يُرِيدُونَ وَجْهَهُ إِنَّمَا نَطْعُمُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ“ اور ”إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى“ میں جو لفظ وجہ آیا ہے اس کی نسبت ابن اللبان نے بیان کیا ہے ان مقاموں میں وجہ سے خلوص نیت مراد ہے اور ابن اللبان کے سوا کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ قولہ تعالیٰ ”فَسَمَّ وَجْهَ اللَّهِ“ میں وجہ سے وہ جہت (جانب) مراد ہے جدھر منہ کر کے نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے۔

تیسری صفت عین ہے اس کی تاویل بَصَر (بینائی) اور ادراک کے ساتھ کی گئی ہے بلکہ بعض علماء کا تو یہ قول ہے کہ لفظ عین ان معنوں کے لئے حقیقتاً موضوع ہے۔ بعض نے جو اس کے مجازی معنی ہونے کا وہم کیا ہے وہ سراسر خلاف ہے۔ البتہ اگر مجاز ہے تو یہ ہے کہ عضو کا نام عین رکھ دیا گیا۔ ابن اللبان کا بیان ہے کہ ”لفظ عین کو اللہ تعالیٰ کی جانب منسوب کریں تو یہ ان مبصرہ آیتوں کا اسم ہوگا جن سے خود اللہ سبحانہ و تعالیٰ مومنین کی جانب نظر فرماتا ہے۔ اہل ایمان ان ہی آیات کے ذریعہ سے ذات واجب تعالیٰ کو دیکھتے ہیں۔ چنانچہ اللہ پاک فرماتا ہے ”فَلَمَّا جَاءَ تَهُمُ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً“ دیکھو اس آیت کریمہ میں بصر کی نسبت آیات کی طرف مجازی طور پر تحقیق کی گئی ہے۔ یعنی گویا درحقیقت آیات کو بصیر قرار دیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جس عین کی نسبت خدا کی طرف کی گئی ہے اُس سے بھی یہی آیات کی بصیرت مراد ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے دوسری جگہ فرمایا ہے: ”قَدْ جَاءَ كُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا“ یہاں بھی آیات کو بصر ہی سے تعبیر فرمایا ہے اور ارشاد فرماتا ہے ”وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا“ کہ اس سے مراد ہے بایاتنا یعنی تو ہماری آیات کے ساتھ یا ان کے ذریعہ ہماری طرف دیکھتا ہے اور ہم ان ہی آیات کے ذریعہ سے تیری طرف نظر کرتے ہیں اور اس بات کی تائید کہ یہاں پر ”أَعْيُنِ“ سے آیات ہی مراد ہیں یوں نکلتی ہے کہ دوسری جگہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول ”إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا“ فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ میں صریحاً آیات کی تعلیل اپنے رب کے حکم پر مبر کے ساتھ فرمائی ہے اور پھر اپنے اس قول میں جو نوح علیہ السلام کی کشتی کی بابت فرمایا ہے ”تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا“ سے ”بَا تَنَا“ ہی مراد لی ہے اور

اس کی دلیل قولہ تعالیٰ ”وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرِبُهَا وَمُرْسَاهَا“ سے ظاہر ہے اور ارشاد ہے ”وَلِتَصْنَعَ عَلَيَّ عَيْنِي“ یعنی میری اس آیت کے حکم پر غور کر جو میں نے تیری ماں کی طرف وحی کی تھی یعنی قولہ تعالیٰ ”أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا حَفَّتْ عَلَيْهِ فَالْقِيَهُ فِي الْيَمِّ.....“ (تو اس بچے کو دودھ پلا پھر اس پر تجھ کو خوف آئے تو اُسے دریا میں ڈال دے۔) یہاں تک ابن اللہان کا قول ختم ہوا۔ کسی عالم نے کہا ہے کہ آیات مذکورہ بالا میں لفظ عین سے اللہ تعالیٰ کی کَلَاءۃً یعنی اس کی حفاظت کا قصد مراد ہے (خدا نے تعالیٰ اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اُن کو محفوظ رکھنے کا وعدہ فرماتا ہے)۔

چوتھا لفظ ”يَدٌ“ (ہاتھ ہے) قولہ تعالیٰ ”لَمَّا خَلَقْتُ بَيْدِي. يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ. مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا“ اور ”إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ“ میں یہ آیات بھی متشابہ صفات ہی کی قسم سے ہیں۔ اُنکی تاویل قدرت کے ساتھ کی گئی ہے۔ پہلی کا بیان ہے کہ ”يَدٌ“ بھی دراصل ”بَصَرٌ“ کی طرح موصوف کی صفت مراد ہے۔ اسی واسطے حق سبحانہ و تعالیٰ نے اپنے قول ”أُولَى الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ“ میں جن لوگوں کی مدح فرمائی ہے اُن کی مدح میں ”أَيْدِي“ کو لفظ ”أَبْصَارِ“ کے ساتھ ملا کر بیان کیا اور ان کی مدح جوارح (کارکن اعضاء) کے ساتھ اس لئے نہیں کی کہ مدح کا تعلق صرف صفتوں کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ جوہری باتوں کے ساتھ۔ اور اسی وجہ سے اشعرئی نے کہا ہے کہ ”يَدٌ“ ایک صفت ہے جو شروع میں وارد ہوئی ہے اور اس صفت کے معنی سے جو بات واضح ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ اس صفت کو قدرت کے معنی سے قرب حاصل ہے۔ یعنی اس کے اور قدرت کے معنی دونوں قریب ہی قریب ہی البتہ فرق اتنا ہے کہ ”يَدٌ“ کے لفظ میں خاص تر ہے اور قدرت عام تر۔ مثلاً محبت ارادہ اور مشیت کے ساتھ۔ لہذا اس میں شک نہیں کہ ”يَدٌ“ کے لفظ میں ایک لازمی عزت اور برتری پائی جاتی ہے۔ قولہ تعالیٰ ”بِيَدِي“ کے بارے میں بغوی کا قول ہے کہ ”اللہ تعالیٰ نے اس جگہ ”يَدٌ“ کو بصیغہ تشبیہ ثبت فرما کر ہمارے لئے اس بات پر دلیل قائم کر دی ہے کہ یہاں ”يَدٌ“ کا لفظ قدرت، قوت اور نعمت کے معنوں میں نہیں آیا بلکہ وہ دونوں ذات باری تعالیٰ کی صفات میں سے دو صفتیں ہیں۔ مجاہد کا بیان ہے کہ ”اس جگہ لفظ ”يَدٌ“ قولہ تعالیٰ ”وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ“ کی طرح محض صلہ اور تاکید ہے۔ بغوی کہتا ہے کہ مجاہد کی یہ تاویل زودار نہیں اس لئے کہ اگر فی الواقع اس مقام پر ”بِيَدِي“ کا لفظ صلہ ہوتا تو ابلیس (شیطان) خداوند کریم کے جناب میں عرض کر سکتا تھا کہ ”اے خالق اگر تو نے آدم کو پیدا کیا ہے۔ اس میں بھی کلام نہیں کہ میں بھی تیرا ہی آفریدہ ہوں۔“ اسی طرح قدرت اور نعمت کے معنی لئے جائیں۔ تو بھی آدم کو آفرینش میں ابلیس پر کوئی فوقیت اور فضیلت نہ حاصل ہو سکے گی۔ ابن اللہان کا قول ہے ”پس اگر کوئی یہ سوال کرے کہ پھر آدم علیہ السلام کی خلقت کے قصہ میں یَدَیْنِ (دونوں ہاتھوں) کی حقیقت کیا قرار پائی گی“ تو میں اُس کو جواب دوں گا کہ ”اصل مراد کا علم تو خدا ہی کو ہے مگر میں نے کتاب اللہ پر غور کرنے سے جو نتیجہ اس بارے میں اخذ کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ آیت کریمہ میں ”بِيَدِي“ کے لفظ سے خداوند کریم نے اپنی قدرت کے دونوروں کی جانب استعارہ فرمایا ہے جن میں سے ایک نور کا قیام اُس کی صفت فضل کے ساتھ اور دوسرے نور کا قیام اُس کی صفت عدل کے ساتھ ہے۔ اور یوں ارشاد فرما کر آدم کی تخصیص اور تکریم پر آگاہ کیا ہے اور بتایا ہے کہ اُس نے آدم کی خلقت میں اپنے فضل اور عدل دونوں اوصاف کو باہم جمع فرما دیا۔“ ابن اللہان بیان کرتا ہے کہ ”اور فضل کا ہاتھ وہ یَمِین (دائیں) ہے جس کا ذکر خداوند کریم نے اپنے قول ”وَالسَّمَوَاتِ مَطْوِيَّاتٍ بِيَمِينِهِ“ میں فرمایا ہے۔“

پانچواں لفظ السَّاق ہے قولہ تعالیٰ ”يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ“ (۴۲:۶۸) میں اُس کے معنی ہیں ”عَنْ شِدَّةٍ وَامْرِ عَظِيمٍ“ سختی اور بڑے امر سے۔ جیسے کہ کہا جاتا ہے ”قامت الحرب علی ساق“ (لڑائی سختی کے ساتھ ہونے لگی) حاکم نے مستدرک سے عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اس نے قولہ تعالیٰ ”يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ“ کی نسبت دریافت کیا گیا کہ اس کے کیا معنی ہیں؟ تو ابن عباسؓ نے جواب دیا ”اگر تم پر قرآن کی کوئی شے مخفی رہے تو اُس کو شعر میں تلاش کرو کیونکہ شعر عرب کا دیوان ہے۔ کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ہے؟ اصبر عناق انه شرباق قد سن لی قولک ضرب الاعناق. وقامت الحرب بنا علی سابق ابن عباسؓ نے کہا ”یہ دن تکلیف اور سختی کا ہے۔“

چھٹا لفظ الجنب ہے۔ قولہ تعالیٰ ”عَلَىٰ مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ“ میں یعنی اُس کی طاعت اور اُس کے حق میں (کی کی) کیونکہ کسی فقط طاعت اور حق خداوند کی ہی میں ہو سکتی ہے اور مشہور جب (پہلو) میں کی ہونے کی کوئی صورت نہیں۔ ساتواں امر قولہ تعالیٰ ”فَإِنِّي قَرِيبٌ“ اور ”وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ“ میں قرب (نزدیک ہونے) کی صفت ہے اور اس سے مراد یہ ہے کہ خدا اپنے علم کے ساتھ بندوں سے قریب ہے۔

آٹھویں قولہ تعالیٰ ”وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ“ اور ”يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ“ میں فوقیت کی صفت ہے اور اس سے بلا کسی جہت کی قید کے محض علو (بلندی) مراد ہے۔ کیونکہ فرعون نے بھی تو ”وَأَنَا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ“ کہا تھا۔ مگر اس میں شک کیا ہے کہ اس نے اس قول سے فوقیت مکانی مراد نہیں لی تھی۔ نویں قولہ تعالیٰ ”وَجَاءَ رَبُّكَ“ اور ”وَيَأْتِي رَبُّكَ“ میں مَجِئ (آنے) کی صفت اور اس سے خدا کا حکم مراد ہے۔ کیونکہ فرشتہ خدا ہی کے حکم سے یا اُسی کے مسلط بنانے کی وجہ سے آیا کرتا تھا۔ اس کی دلیل قولہ تعالیٰ ”وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ“ ہے۔ لہذا مذکورہ بالا مثالوں میں صفت مَجِئ کا لانا ایسا ہے جیسے ایک بات صراحتاً کہہ دی گئی اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”إِذْ هَبْنَاكَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا“ میں بھی ہے کہ اُس کے معنی ہوں گے اپنے خدا کے ساتھ یعنی اُس کی توفیق اور قوت کے ساتھ جا کر لڑائی میں مصروف ہو۔

دسویں قولہ تعالیٰ ”يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ“ اور ”فَاتَّبَعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ“ میں حُب کی صفت قولہ تعالیٰ ”غَضَبَ اللَّهُ عَلَيْهَا“ میں غضب کی صفت۔ قولہ تعالیٰ ”رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ“ میں رضی کی صفت۔ قولہ تعالیٰ ”بَلْ عَجِبْتَ“ اور ”وَإِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبْتُ قَوْلَهُمْ“ میں تعجب کی صفت اور ایسے ہی بکثرت آیتوں میں رحمت کی صفت کا بھی یہی حال ہے علماء نے اس بارے میں کہا ہے کہ جس کی صفت کا بھی خداوند تعالیٰ پر حقیقتاً اطلاع کرنا محال معلوم ہوا ہے اُس کے لازم کے ساتھ تفسیر کر لینا چاہئے۔ امام فخر الدین کا قول ہے ”تمام اعراض نفسانی یعنی رحمت، فرحت، سرور، غضب، حیا، مکر اور تمسخر اس طرح کی جتنی چیزیں نفس کو لاحق ہوا کرتی ہیں ان میں سے ہر ایک کا کوئی آغاز (اوایل) اور انجام (غایات) ضرور ہوتا ہے۔ مثلاً غضب (غصہ) کو لیا جائے اس کی ابتداء قلب میں خون کے جوش مارنے سے ہوتی ہے اور اس کی غایت (انتہائی غرض و نتیجہ) اُس شخص کو نقصان پہنچانے کا ارادہ ہے جس پر غصہ آیا ہو۔ لہذا غضب کا لفظ خدا تعالیٰ کے حق میں قلب کا خون جوش مارنے پر کبھی محمول نہ کیا جائے گا بلکہ اُس کا حمل غرض پر ہوگا۔ یعنی ضرر رسانی کے ارادہ پر۔ اسی طرح حیا کی ابتداء وہ انکسار ہے جو کہ نفس (طبیعت) میں ہوتا ہے اور اُس کی غرض فعل کا ترک کر دینا ہے۔ اس لحاظ سے حیا کا لفظ خدا تعالیٰ کے حق میں ترک فعل پر محمول ہو گا نہ کہ انکسار لفظ پر۔ حسین بن الفضل کا قول ہے کہ ”خدا کی طرف سے تعجب عیاں ہونا اس بات

کا نام ہے کہ کسی شے کا انکار (ناپسندیدگی ظاہر کرنا) اور اس کی تعظیم (بڑا سمجھنا یعنی مشکل جاننا) ظاہر کی جائے۔ جنیدؒ سے قولہ تعالیٰ ”وَإِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ“ کے معنی دریافت کئے گئے۔ تو انہوں نے کہا ”خدا تعالیٰ تو کسی شے سے تعجب نہیں کرتا۔ مگر اُس نے یہاں اپنے رسول سے موافقت کرنے کے لئے۔“ ”وَإِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ“ فرما دیا۔ جس کی مراد یہ ہے کہ اے رسول وہ قول ویسا ہی جیسا کہ تم کہتے ہو یعنی قابل تعجب ہے۔

گیارہویں قولہ تعالیٰ ”عِنْدَ رَبِّكَ“ اور ”وَمِنْ عِنْدِهِ“ میں عند کا بھی اسی قبیل کا ہے اور ان دونوں آیتوں میں عند کے معنی یہ ہیں کہ اس سے تمکین۔ زلفی اور رفعت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

بارہویں اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ ”وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ“ یعنی خدا ہر جگہ اپنے علم کے ذریعہ سے تمہارے ساتھ ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ“ کی مراد یہ ہے کہ خدا آسمانوں اور زمین کا حال جانتا ہے۔ بیہقی لکھتا ہے ”صحیح امر یہ ہے کہ اس آیت کے معنی قولہ تعالیٰ ”وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ“ کی طرح یہ ہیں کہ خدا تعالیٰ ہی زمین اور آسمانوں میں عبادت کے لائق ہے۔ اشعری کہتا ہے ”اس جگہ ظرف کا تعلق يَعْلَمُ محذوف کے ساتھ ہے۔ یعنی اس کی مراد یہ ہے کہ خدا تعالیٰ آسمانوں اور زمین کی باتوں کا جاننے والا ہے۔“

تیرہویں اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ ”سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ الثَّقَلَانِ“ یعنی عنقریب ہی تم کو جزا دینے کا قصد کریں گے۔ تنبیہ: ابن اللبان نے کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ ”إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ“ متشابہ کی قسم سے نہیں ہے کیونکہ خدا تعالیٰ نے اس کے بعد اس کی تفسیر اپنے قول ”إِنَّهُ هُوَ يُبْدِي وَيُعِيدُ“ کے ساتھ کر کے تنبیہ کر دی ہے کہ خدا تعالیٰ کی بَطْش سے اُس کا مخلوق کی آفرینش شروع کرنے اور پھر اُس کو موت کے بعد دوبارہ زندگی عطا کرنے میں تصرف کرنا مراد ہے اور اسی طرح اُن کے تمام تصرفات جو وہ اپنی مخلوقات کے حق میں کرتا ہے۔

فصل

سورتوں کے اوائل (شروع کی پہلی آیتیں اور حروف مقطعات) بھی متشابہ کے شمار میں داخل ہیں اور اُن کے بارہ میں ایک مختار قول یہ بھی ہے کہ وہ ایسے اسرار ہیں جن کو خدا تعالیٰ کے سوا کوئی اور نہیں جانتا۔ ابن المنذر وغیرہ نے شععی سے روایت کی ہے کہ اُس سے سورتوں کے فواتح کی نسبت سوال کیا گیا۔ تو اُس نے کہا ”ہر ایک کتاب کا کوئی راز ہوا کرتا ہے اور اس کتاب کا راز سورتوں کے فواتح ہیں۔“ اُس کے علاوہ دوسرے لوگوں نے سورتوں کے فواتح کے معنوں میں خوض بھی کیا ہے چنانچہ ابن ابی حاتم وغیرہ نے ابی اضحیٰ کے طریق پر ابن عباسؓ سے قولہ تعالیٰ ”آلَمْ“ کے بارہ میں روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”آلَ اللَّهُ أَعْلَمُ“ (یعنی اس کے معنی ہیں ”میں اللہ اور جانتا ہوں“) اور قولہ تعالیٰ ”آلَمَصَّ“ کے بارہ میں کہا

۱۔ عزت دینا۔

۲۔ قرب اور مشاہدہ ہونا۔

۳۔ برتری۔ بلندی۔

”أَنَا اللَّهُ أَفْضَلُ“ (میں اللہ اور فیصلہ کرتا ہوں) اور قولہ تعالیٰ ”آلَہ“ کے بارے میں روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”أَنَا اللَّهُ أَرَى“ (میں اللہ اور دیکھتا ہوں)۔ پھر سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباسؓ ہی سے قولہ تعالیٰ ”حَمْدٌ لَكَ يَا رَبِّ“ کے بارے میں یہ قول روایت کیا ہے کہ ”یہ مقطع اسم ہیں“ اور عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ ہی کا یہ قول روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا۔ ”آلَہ حَمْدٌ أَوْ رَحْمَنُ الرَّحْمَنُ“ کے تفریق کئے گئے حروف ہیں۔ ابوالشیخ محمد بن کعب القرظی سے روایت کرتا ہے کہ اُس نے کہا ”آلَہ الرَّحْمَنُ“ میں سے ہے۔ اسی راوی سے یہ روایت بھی آئی ہے کہ اُس نے کہا ”آلَمَصَّ“ ”آلَف لَامِ اللَّهِ“ کا میم ”الرَّحْمَنُ“ کا اور ”صَادُ الصَّمَدِ“ کا ہے۔ پھر یہی راوی ضحاک کا قول یوں نقل کرتا ہے کہ ضحاک نے کہا ”آلَمَصَّ“ یعنی ”أَنَا اللَّهُ الصَّادِقُ“ (میں سچا خدا تعالیٰ ہوں) اور کہا گیا ہے کہ ”آلَمَصَّ“ کے معنی المصور اور یہ قول بھی آیا ہے کہ ”آلَہ“ کے معنی ”أَنَا اللَّهُ اَعْلَمُ وَارْفَعُ“ (میں خدا ہوں۔ جانتا ہوں اور بلند تر ہوں) ہیں۔ ان دونوں آخری اقوال کو کرمانی نے اپنی کتاب غرائب میں بیان کیا ہے۔

حاکم وغیرہ نے سعید بن جبیر کے طریق پر قولہ تعالیٰ ”كَهَيْعَصَ“ کے بارے میں ابن عباسؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا۔ کاف ”کریم“ کا ہا۔ ”ہادی“ کی۔ یا حکیم کی عین ”علیم“ کا اور ”صَادُ صَادِقُ“ میں سے لیا گیا ہے۔

حاکم ہی نے ایک دوسری وجہ پر سعید ہی کے واسطے سے ابن عباسؓ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ انہوں نے قولہ تعالیٰ ”كَهَيْعَصَ“ کے بارے میں کہا ”کاف۔ ہادی۔ امین۔ عزیز۔ صَادِقُ“ اور ابن ابی حاتم نے السدی کے طریق پر ابی مالک اور ابی صالح دونوں کے واسطے سے ابن عباسؓ اور مرثد بن مسعود اور بہت سے صحابہؓ کا یہ قول بیان کیا ہے کہ انہوں نے قولہ تعالیٰ ”كَهَيْعَصَ“ کے بارے میں کہا ”یہ مقطع حروف تہجی ہیں۔ کاف۔ ”الملک“ سے۔ ہا۔ ”اللہ“ سے ”یا اور عین“ ”عزیز“ سے اور ”صَادُ کو المصور“ سے لیا گیا ہے۔ پھر اسی راوی نے محمد بن کعب سے بھی اسی کے مانند روایت کی ہے۔ مگر یہ کہ اُس نے کہا کہ ”صَادُ الصَّمَدِ“ سے لیا گیا ہے۔ اور سعید بن منصور نے ابن مردویہ نے دوسرے طریق پر سعید کے واسطے سے ابن عباسؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انہوں نے قولہ تعالیٰ ”كَهَيْعَصَ“ کے بارے میں کہا ”کبیر۔ ہادی۔ امین۔ عزیز۔ صَادِقُ“ (یعنی اس کی اصل اتنے کلمات ہیں) اور ابن مردویہ نے الکشی کے طریق پر ابی صالح سے۔ اور ابی صالح نے ابن عباسؓ سے قولہ تعالیٰ ”كَهَيْعَصَ“ کے معنوں میں یہ قول روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا ”الکاف۔ الکافی۔ والہاء۔ الہادی۔ والعین۔ العالم۔ والصاد۔ الصادق اور یوسف بن عطیہ کے طریق سے روایت کی ہے اُس نے کہا کہ کلبی سے ”كَهَيْعَصَ“ کے معنی پوچھے گئے تو اس نے بواسطہ ابی صالح از ام ہانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث سنائی کہ حضور انوار صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کاد۔ ہادی۔ امین۔ عالم۔ صَادِقُ اور ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے قولہ تعالیٰ ”كَهَيْعَصَ“ کے بارے میں یہ روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”اللہ پاک فرماتا ہے ”أَنَا الْكَبِيرُ“ انا الہادی علی امین صَادِقُ“ (میں بڑا اور میں رہنما ہوں۔ امین صادق پر) اور محمد بن کعب سے قولہ تعالیٰ ”طَهَ“ کے معنی یوں نقل کئے ہیں کہ طَاء ذی الطول میں سے ہے یعنی اس میں جو حرف طاء ہے وہ ذی الطول میں سے لیا گیا ہے اور اسی راوی سے یہ بھی روایت آئی ہے کہ محمد بن کعب ہی نے کہا۔ قولہ تعالیٰ ”طَسَمَ“ میں طاذی الطول میں سے ”سین القدوس“ میں سے اور میم الرحمن میں سے (لی گئی) ہے۔

سعید بن جبیر سے قولہ تعالیٰ ”حَمْدٌ“ کے بارے میں روایت کی ہے کہ ”حاء“ الرحمن سے مشتق کی گئی ہے اور میم الرحیم

سے مشتق کی گئی ہے۔ محمد بن کعب سے قولہ تعالیٰ ”حَمَّعَسَقَ“ کے بارہ میں یہ قول نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا ”حا اور میم دونوں حروف الرحمن میں سے لئے گئے ہیں۔ عین علیم سے سین القدوس میں سے اور قاف القاهر میں سے لیا گیا ہے۔“ مجاہد سے یہ روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”سورتوں کے فوائج تمام مقطوع حروف بھی ہیں۔“ (یعنی الگ الگ اور کلمات کی مختصر علامتوں کے طور پر) اور سالم بن عبد اللہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”حَمَّ اور نیا اسی طرح کے دوسرے حروف خدا کے مقطع اسم ہیں۔“ (یعنی اسم میں سے ایک ایک حروف لئے گئے ہیں۔ اور یہ بات زبان کے محاورات میں رائج ہیں) السدی سے روایت کی گئی ہے کہ اُس نے کہا ”سورتوں کے فوائج پروردگار جل جلالہ کے اسموں میں سے کچھ اسماء ہیں جن کی تفریق قرآن میں کی گئی ہے۔“ (یعنی اُن اسماء کو متفرق طور پر قرآن میں وارد کیا گیا ہے۔) کرمانی نے قولہ تعالیٰ ”ق“ کے بارہ میں بیان کیا ہے کہ وہ خدا تعالیٰ کے اسم قادر اور قادر کا ایک حرف ہے۔ کرمانی کے سوا کسی دوسرے شخص نے قولہ تعالیٰ ”ن“ کے بارہ میں ذکر کیا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے اسم نور اور ناصر کے آغاز کا حرف ہے یہ تمام اقوال دراصل ایک ہی قول کی طرف راجع ہوتے ہیں جو یہ ہے کہ ایسے تمام کلمات حروف مقطعه ہیں۔ ان میں ہر ایک حرف اللہ تعالیٰ کے کسی اسم سے ماخوذ ہے۔ یہ بات کہ کلمہ کے کسی جزء پر اکتفا کر لی جائے عربی زبان دانی میں ایک مشہور امر ہے۔ چنانچہ شاعر لکھتا ہے:

قُلْتُ لَهَا قِفِي فَقَالَتْ قَ يَعْنِي وَقَفْتُ (میں ٹھہر گئی) اور ”بالخير خَيْرَاءَ وَإِنْ شَرًّا فَعِنِّي وَإِنْ شَرًّا فَشَرُّ“ (اگر شر چاہو تو شر ہو گا) یا بقول کے ”وَلَا أُرِيدُ الشَّرَّ إِلَّا أَنْ تَالَيْعِنِي إِلَّا أَنْ تَشَاءَ“ (لیکن تم اگر چاہو) اور ایک شاعر کہتا ہے ”نَادَاهُمْ إِلَّا الْحَمُوا لَا تَا+قَالُوا جَمِيعًا كُلُّهُمْ أَلَا فَا+قَا اور اس آلتا اور آلفا سے آلتو کبُون اور آلفا فَا کبُون مراد ہے۔

زجاج نے اسی قول کو مختار مانا ہے۔ کہا ہے ”اہل عرب ایک ہی حرف بول کر اُس کی دلالت اُس کلمہ پر لیا کرتے ہیں جس کا وہ حرف (جزء) ہے اور ایک قول یہ بھی آیا کہ جس اسم الہی کے یہ سب مقطع حروف قرآن میں آئے ہیں وہی اسم اعظم ہے۔ مگر ہم کو اس بات کی شناخت نہیں ہوتی کہ ہم ان حروف مقطعه سے کس طرح اُس اسم کو (صحیح طور پر) ترکیب دیں۔“ یہ قول ابن عطیہ نے یونہی نقل کیا ہے اور ابن جریر نے صحیح سند کے ساتھ ابن مسعود سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”وہ خدا کا اسم اعظم ہے۔“ ابن ابی حاتم نے السدی کے طریق پر روایت کی ہے السدی نے کہا کہ اُس نے ابن عباسؓ کا یہ قول پہنچا ہے۔ ابن عباسؓ نے کہا ”آلَمَ“ خدا تعالیٰ کے ناموں میں سے اسم اعظم ہے اور ابن جریر وغیرہ نے علی بن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے یہ روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”آلَمَ“ طسّم اور صّ یا اسی کے مشابہ الفاظ و حروف قسم ہیں۔ خدا نے ان کے ساتھ قسم کھائی ہے۔ یہ سب خدا کے نام ہیں۔“ اور اس قول میں تیسرا قول بنی صلاحیت ہے یعنی یہ کہ وہ جملہ کلمات تمام اسماء الہی ہیں اور اس میں اس بات کی بھی صلاحیت پائی جاتی ہے کہ اُس کو دوسرے قول میں شامل کر دیا جائے۔ پہلے اعتبار یعنی اس کے علیحدہ تیسرے قول ہونے پر ابن عطیہ اور دوسرے اشخاص نے رائے ظاہر کی ہے۔ اس کی تائید ابن ماجہ کی وہ روایت کرتی ہے جس کو اُس نے اپنی تفسیر میں نافع کے طریق پر بواسطہ ابی نعیم قاری۔ فاطمہ بنت علی بن ابی طالب سے نقل کیا ہے کہ بی بی فاطمہ نے اپنے والد علی بن ابی طالب سے سنا وہ کہتے تھے یا کُھَيْعَصَ اغْفِرْ لِي“ (اے کاف۔ ہا۔ یا۔ عین۔ صادق تو مجھ کو بخش دے) اور یہ روایت بھی اسی کی موید ہے کہ ابن ابی حاتم نے ربیع بن انسؓ سے قولہ

تعالیٰ ”کھینچنے“ کے بارہ میں نقل کیا ہے۔ اُس نے کہا ”يَا مَنْ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ“ (اے وہ ذات پاک جو کہ پناہ دیتی ہے اور جس پر کسی کی پناہ نہیں پڑتی) اور اشہب سے روایت کی ہے اُس نے بیان کیا میں نے مالک بن انس سے دریافت کیا تھا کہ آیا کسی شخص کے لئے یہ بات مناسب ہے کہ وہ اپنا نام ”یسس“ رکھے؟ تو مالک بن انس نے جواب دیا میری رائے میں یہ بات مناسب نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ”يَسَّ وَالْقُرْآنُ الْحَكِيمُ“ یعنی کہتا ہے کہ یہ نام ایسا ہے جس کا مسکی میں خود بنا ہوں۔“ کہا گیا ہے کہ یہ حروف مقطعات قرآن اور ذکر کی طرح کتاب اللہ کے اسماء ہیں۔ یہ قول عبدالرزاق نے فتوہ سے نقل کیا ہے۔ اسی کو ابن ابی حاتم نے بھی نقل کیا ہے مگر ان لفظوں کے ساتھ کہ ”كُلَّ هَجَاءٍ فِي الْقُرْآنِ فَهُوَ اسْمٌ مِنْ اسْمَاءِ الْقُرْآنِ“ (قرآن میں جتنے حروف تہجی آئے ہیں۔ وہ اُس کے ناموں میں سے ایک ایک نام ہیں) اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ حروف سورتوں کے نام ہیں۔ ماوردی اور دیگر لوگوں نے اس قول کو زید بن اسلم کا قول بتایا ہے اور مصنف الکشاف نے اس کی نسبت اکثر لوگوں کی طرف کی ہے (یعنی بکثرت اشخاص اسی بات کے قائل بتائے ہیں)۔ پھر ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ حروف ویسے ہی سورتوں کے فواتح (شروع کرنے کے وقت جو زائد الفاظ کہے جاتے ہیں) ہیں جس طرح کہ (شاعر لوگ) قصائد کے اول میں بسل اور لا کے الفاظ کہا کرتے ہیں۔ ثور بن جریر نے ثوزی کے طریق پر ابی کحج سے اور ابی کحج نے مجاہد سے روایت کی ہے۔ اُس نے کہا ”آلَم۔ آلَمَصَّ اور صَّ یا ایسے ہی دوسرے مقطعات فواتح ہیں کہ انہی کے ساتھ خدا تعالیٰ نے قرآن کا افتتاح (آغاز) کیا ہے۔“ ابوالشیخ نے ابن جریج کے طریق سے یہ روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”مجاہد بیان کرتا تھا کہ ”آلَم۔ الرّٰو الرّٰو الرّٰو فواتح ہیں۔ خدا تعالیٰ نے ان کے ساتھ قرآن کا افتتاح کیا ہے۔“ راوی یعنی ابوالشیخ کہتا ہے میں نے ابن جریج سے دریافت کیا کہ ”کیا مجاہد یہ نہیں لکھتا تھا کہ یہ حروف اسم ہیں؟“۔ ابن جریج نے کہا ”نہیں۔“

اور کہا گیا ہے کہ یہ حروف مقطعه ابجد کے حساب میں اور ان کی غرض یہ ہے کہ اُمت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی مدت قیام پر دلالت کریں۔ ابن ابی اسحاق نے کلبی سے اُس نے ابی صالح سے ابی صالح نے ابن عباس سے اور ابن عباس نے جابر سے اور جابر نے عبداللہ بن رباب سے یہ روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”ابو یاسر بن اخطب یہودی چند معزز لوگوں کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہو کر نکلا۔ اُس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سورۃ البقرۃ کا آغاز ”آلَم۔ ذٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيْهِ“ تلاوت فرما رہے تھے۔ ابو یاسر اس کو سن کر اپنے ساتھی یہودیوں سمیت اپنے بھائی حی بن اخطب کے پاس گیا اور اُس سے کہنے لگے ”تم لوگ جان رکھو۔ واللہ میں نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اُس چیز میں جو اُن پر نازل کی گئی ہے ”آلَم۔ ذٰلِكَ الْكِتَابُ“ پڑھتے ہوئے سنا ہے۔“ حی اس بات کو سن کر کہنے لگا ”تم نے اپنے کانوں سے سنا ہے؟“ ابو یاسر نے جواب دیا ”بے شک۔“ اُس کے بعد حی بن اخطب کئی ایک بڑے بڑے یہودیوں کو جو پہلے سے وہیں موجود تھے ساتھ لے کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا۔ اور اُن سب لوگوں نے آپ سے دریافت کیا ”کیا آپ کو یاد ہے کہ اُس کتاب میں جو کہ آپ پر نازل ہوئی ہے ”آلَم۔ ذٰلِكَ الْكِتَابُ“ کی تلاوت کرتے تھے۔“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”ہاں یاد ہے۔“ یہودیوں کی جماعت نے کہا ”خدا تعالیٰ نے آپ سے قبل بہت نبی مبعوث فرمائے مگر ہم کو یہ نہیں معلوم ہوا کہ خدا تعالیٰ نے اُن میں سے کسی نبی پر اُس کے ملک (حکومت) کی مدت بیان (واضح) کر

دی ہو اور یہ بتا دیا ہو کہ اُس نبی کی اُمت کس میعاد تک قائم رہے گی مگر آپ سے یہ بات بتادی گئی ہے۔ اَلَمْ میں الف کا ایک لام کے تیس اور میم کے چالیس عدد ہیں جو مجموع طور پر اکہتر سال ہوتے ہیں۔ پس کیا ہم ایسے نبی کے دین میں داخل ہوں جس کے ملک کی مدت اور جس کی اُمت کا زمانہ صرف اکہتر سال ہے؟“ پھر اُس نے کہا ”یا محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) آیا اس کلمہ کے ساتھ کوئی دوسرا کلمہ اور بھی ہے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”ہاں ہے“ اَلَمْصَ ”حیی بن اخطب نے کہا ”یہ اُس سے زیادہ ثقیل اور طویل ہے۔ الف ایک لام کے تیس، میم کے چالیس اور صاد کے نوے عدد ہیں۔ جس کا مجموعہ ایک سو اکٹھ سال ہوا۔ اور کیا اس کے ساتھ کوئی اور کلمہ بھی ہے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہاں ”الْمَرَّ“ ہے۔ حیی نے کہا ”یہ دونوں سے بڑھ کر ثقیل تر اور طویل تر ہے۔ الف کا ایک لام کے تیس، میم کے چالیس اور رے کے دو سو جملہ دو سو اکہتر سال ہوئے۔“ پھر اُس نے کہا اس میں شک نہیں کہ آپ کا معاملہ ہم کو ابھجن میں ڈال رہا ہے جس کی وجہ سے ہمیں یہ نہیں معلوم ہو سکتا کہ آیا آپ کو تھوڑی مدت دی گئی ہے یا بہت بڑی۔“ اور اپنی قوم سے مخاطب ہو کر کہا ”چلو ان کے پاس سے اٹھ چلو (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے) اور اس کے بعد ابویاسر نے اپنے بھائی حیی اور اُس کے ساتھ والے اپنے ہم قوم لوگوں سے کہا ”تمہیں کیا معلوم ہے کہ شاید خدا تعالیٰ نے یہ سب مدتیں محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے لئے جمع فرمادی ہوں۔ اکہتر ایک سو اکٹھ اور دو سو اکہتر کہ ان کا مجموعہ سات سو چونتیس سال ہوتا ہے۔“ اُس کی قوم کے لوگوں نے جواب دیا ”ہم پر اُس کا معاملہ متشابہ ہو گیا ہے۔“ یعنی (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معاملہ اُن کی سمجھ میں نہیں آیا) چنانچہ علماء یہ کہتے ہیں کہ قولہ تعالیٰ ”هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ.....“ انہی یہودیوں کے بارہ میں نازل ہوئیں۔

ابن جریر نے اس حدیث کو اسی طریق سے اور ابن المنذر نے دوسری وجہ پر ابن جریج سے اس کی روایت مفصل طور پر کی ہے۔ ابن جریر اور ابن ابی حاتم دونوں نے قولہ تعالیٰ ”اَلَمْ“ کے بارہ میں ابی العالیہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا اَلَمْ یہ تین حرف ان انتیس حروف میں سے ہیں جن کے ساتھ زبانیں (تلفظ کلمات میں) پھرا کرتی ہیں۔ یہ تین حروف ایسے ہیں کہ ان کا کوئی نہ کوئی حرف خدا تعالیٰ کے کسی اسم کا مفتاح (پہلا حرف) ضرور ہے اور وہ خدا کی نعمتوں اور آزمائشوں اور قوموں کی مدتوں کی اور اُن کی میعادوں میں بھی ضرور آتا ہے۔ مثلاً الف اسم اللہ کا مفتاح، لام خدا کے اسم لطیف کا مفتاح اور میم اُس کے اسم مجید کا مفتاح ہے۔ الف سے اَلَاءُ اللہ (خدا کی نعمتیں) لام سے لطف اللہ (خدا کی مہربانیاں) اور میم سے مَجْدُ اللہ (خدا کی بزرگی) کا آغاز ہوتا ہے (اور مدتوں کی مثال) الف سے ایک ہمال، لام سے تیس اور میم سے چالیس (سال) نکلتے ہیں۔ الجوین لکھتا ہے ”کسی امام نے قولہ تعالیٰ ”اَلَمْ غَلِبَتِ الرُّومُ“ سے یہ بات پیدا کی تھی کہ مسلمان لوگ ۵۸۳ھ میں بیت المقدس کو فتح کریں گے اور ویسا ہی واقع ہوا جیسا کہ اُس نے کہا تھا۔“ السہیلی لکھتا ہے ”شاید کہ جو حروف سورتوں کے اوائل میں آئے ہیں اُن میں سے مکرر حروف کو نکال کر باقی حروف کے مجموعی اعداد سے اس اُمت (محمدیہ) کے بقاء کی مدت کی طرف اشارہ ہو۔“ ابن حجر کا قول ہے کہ سہیلی کا یہ خیال باطل ہے اس پر اعتماد نہیں کیا جائے گا کیونکہ ابن عباسؓ سے شمار ابجد کو لینے کی سخت ممانعت ثابت ہوئی ہے۔ اور انہوں نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ شمار ابجد بھی منجملہ سحر (شعبہ بازی) کے ہے اور یہ امر کچھ بعید نہیں۔ اس لئے کہ شریعت میں اس کی کوئی اصل نہیں پائی

جاتی۔

قاضی ابوبکر بن العربی نے بھی اپنے رحلتہ (سفرنامہ) کے فوائد (حاشیوں) میں یہ بات بیان کی ہے کہ ”سورتوں کے اوائل میں آنے والے حروف مقطعه کا علم ہی سرے سے باطل ہے (یعنی یہ کوئی علم نہیں) اور مجھے اس کے بارہ میں ہیں بلکہ اس سے بھی زائد قول حاصل ہوئے ہیں مگر میں نہیں جانتا کہ ان اقوال کے کہنے والوں میں سے ایک شخص نے بھی اس کی معلومات پر علم ہونے کا حکم لگایا اور نہ ان اقوال سے کوئی ان حروف کی فہم تک پہنچ سکتا ہے۔ لہذا جس بات کو میں کہتا ہوں وہ یہ ہے کہ ”اگر اہل عرب اس بات کو جانتے نہ ہوتے کہ ان حروف کا ان کے یہاں کوئی متداول مدلول ہے تو ضرور تھا کہ سب سے پہلے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر وہی اس کے متعلق اعتراض کرتے اور ناپسندیدگی ظاہر کرتے لیکن جہاں تک ثابت ہوا ہے معاملہ اس کے برعکس ہے۔ یعنی یہ کہ مشرکین عرب کے سامنے ”حَمَّ فَصَلَّتْ“ اور صَ وغیرہ حروف مقطعات کی تلاوت کی گئی اور انہوں نے اس کو برا نہیں بتایا بلکہ صراحت کے ساتھ اس کی فصاحت و بلاغت کو تسلیم کیا۔ پھر یہ بھی یاد رکھنے کی بات ہے کہ مشرکین عرب کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہونے والی کتاب میں کسی لغزش اور غلطی نکالنے کا حد سے بڑھا ہوا شوق اور اس کی کمال جستجو رہتی تھی۔ لہذا یہ حروف مقطعات غلط یا بے معنی ہوتے تو کبھی ممکن نہ تھا کہ مشرکین کی نکتہ چینی سے بچ جاتے۔ یہی امر اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ایسے حروف کا استعمال اہل عرب کے یہاں معروف تھا اور اس سے کوئی انکار نہیں کرتا تھا۔“

اور کہا گیا ہے کہ یہ حروف مقطعات ویسے ہی تنبیہ کے لئے نازل ہوئے ہیں جیسے کہ نداء میں مخاطب کو آگاہ اور ہوشیار بنانے کا فائدہ مد نظر رہتا ہے مگر ابن عطیہ نے اس قول کو ان حروف کے فواتح کہے جانے کا مغایر شمار کیا ہے حالانکہ ابوعبیدہ کا آلم کو افتتاح کلام کہنا اسی تنبیہ کے معنی میں ظاہر ہے۔ الجویٹی کا قول ہے ”حروف مقطعه کو تنبیہ کہنا بہت اچھا قول ہے۔ اس لئے کہ قرآن شریف کلام عزیز (معزز۔ بزرگ) ہے اور اس کے فوائد بھی قابل عزت ہیں۔ لہذا مناسب یہی ہے کہ وہ متنبہ (ہوشیار) شخص کو سنایا جائے اور اسی واسطے یہ بات جائز ہو سکتی ہے کہ خدا تعالیٰ نے بعض اوقات نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا انسانی دنیا میں مشغول ہونا معلوم فرما کر جبریل کو حکم دیا ہو کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جائیں تو پہلے آلم اور حَمَّ کہیں تاکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ان کی آواز سن کر ان کی طرف متوجہ ہو جائیں۔ اور کلام الہی کو کان لگا کر سنیں۔“ الجویٹی لکھتا ہے کہ ”خداوند کریم نے تنبیہ کے مشہور کلمات مثلاً آلا اور آمّا کو محض اس لئے استعمال نہیں فرمایا کہ یہ عام انسانوں کے کلام میں معروف الفاظ تھے اور قرآن شریف ایسا کلام ہے جو بشر کے کسی کلام سے کوئی مشابہت نہیں رکھتا۔ اسی واسطے یہ بات مناسب ہوئی کہ قرآن شریف میں غیر معبود الفاظ تنبیہ کے لئے وارد کئے جائیں تاکہ وہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے گوش زد ہونے کے لئے بلغ تر ہو سکیں۔“

کہا گیا ہے کہ اہل عرب قرآن کو سنتے وقت اس میں لغویت کیا کرتے تھے۔ (یعنی توجہ کے ساتھ ان کو نہیں سنتے تھے۔) اس واسطے خداوند کریم نے ایسی نادر اور بدیع نظم نازل کی تاکہ وہ اسے سن کر حیرت میں آجائیں اور وہی تعجب ان کو قرآن شریف کے سننے پر آمادہ بنا سکے کہ جب پہلے ایک عجیب نظم کو سن کر ادھر توجہ کریں تو آگے سننے کا شوق بھی ان کے دل میں راہ پانے اور قلوب میں رقت اور دلوں میں نرمی پیدا ہو۔ بعض لوگوں نے اس بات کو ایک مستقل قول شمار کیا ہے اور

ظاہر یہ ہے کہ ایسا خیال درست نہیں بلکہ یہ اکٹھے اقوال میں سے کسی قول کے ساتھ مناسب ہے نہ کہ اپنے معنی کے لحاظ سے علیحدہ قول اس لئے کہ اس میں کوئی نئے معنی بیان نہیں ہوئے ہیں۔

اور کہا گیا ہے کہ ان حروف کا ذکر یہ فائدہ دینے کے لئے کیا گیا ہے کہ قرآن شریف کے حروف (ہجاء یعنی) اب ت ہی سے مرتب ہونے پر دلالت کرے لہذا کچھ قرآن شریف مقطع (جدا جدا) حروف میں آیا اور باقی تمام مرکب الفاظ میں۔ اس کی غرض یہ تھی کہ جن لوگوں کی زبان میں قرآن شریف کا نزول ہوا ہے۔ وہ معلوم کر لیں کہ قرآن شریف بھی انہی حروف میں نازل ہوا ہے جن کو وہ جانتے اور اپنے کلام میں برتتے ہیں۔ یہ بات اُن لوگوں کے قائل بنانے اور اُن کو قرآن شریف کا مثل لانے سے عاجز ہونے کا ثبوت دینے کے لئے ایک زبردست دلیل ہو۔ کیونکہ اہل عرب باوجود یہ معلوم کر لینے کے کہ قرآن شریف ان ہی کی زبان میں اُتر اور اُن ہی حروف تہجی کے ساتھ نازل ہوا ہے جن سے وہ اپنے کلام کو بناتے ہیں۔ پھر بھی قرآن شریف کی اس تحدی کو توڑنے سے عاجز رہے کہ اُس کی مثل کوئی سورۃ یا کم از کم ایک آیت ہی پیش کر سکیں۔

کہا گیا ہے کہ ان حروف مقطعات کے وارد کرنے سے یہ بتانا مقصود تھا کہ جن حروف سے کلام کی ترکیب ہوتی ہے وہ یہ ہیں۔ چنانچہ حروف تہجی میں سے چودہ حرف مقطع حروف کے ذیل میں بیان کئے گئے۔ اور یہ تعداد مجموعی حروف ہجا کی نصف (آدھی) ہے۔ پھر یہ بھی بڑی خوبی ہے کہ ہر ایک جنس کے حروف میں سے آدھی تعداد کے حروف ذکر کئے گئے۔ مثلاً حروف حلق میں (جو چھ ہیں) حاء، عین اور ہا (صرف تین حرف) اُن حروف میں سے جن کا مخرج مافوق الحلق ہے قاف اور کاف (دو حرف) شفتی (ہوتوں سے ادا ہونے والے) حروف میں سے میم حروف مہولہ میں سین، حا، کاف، صاد اور ہا، شدیدہ میں سے ہمزہ، طا، قاف اور کاف مطبہ میں سے طا اور صاد مجہورہ میں سے۔ ہمزہ، میم، لام، عین، ری، طا، قاف، یا، اور نون۔ مستعلیہ میں سے قاف، صاد اور طائحقہ میں سے۔ ہمزہ، لام، میم، رے، کاف، ہا، یا، عین، سین، حا، اور۔ نون اور حروف قلقلہ میں سے کاف اور طاء اور پھر (یہ خوبی بھی قابل لحاظ ہے کہ) خدا تعالیٰ نے مفرد حروف بھی ذکر کئے دو دو حرف بھی اور چار اور پانچ حروف بھی ایک جا کر کے ذکر فرمائے کیونکہ کلام کی ترکیبیں اسی انداز پر ہوتی ہیں۔ اور پانچ حروف سے زائد کوئی کلمہ نہیں ہوتا۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ حروف مقطعه ایک علامت (نشانی) ہیں جو کہ خدا تعالیٰ نے اہل کتاب (یہود و نصاریٰ) کے لئے مقرر فرمائی تھی۔ یوں کہ عنقریب خداوند کریم محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) پر ایک کتاب نازل فرمائے گا جس کی بعض سورتوں کے اول میں حروف مقطعه ہوں گے۔ اجمالی حیثیت سے سورتوں کے اوائل کے بارہ میں جس قدر اقوال مجھ کو مل سکے۔ وہ یہ ہیں جن کا بیان اوپر کر دیا گیا۔

ان اقوال میں سے بعض قول ایسے ہیں جن کے بارہ میں اور کئی دوسرے قول بھی آئے ہیں۔ چنانچہ کہا گیا ہے کہ طہ اور یس "یا رَجُل" یا مُحَمَّدٌ یا کہ "یا انسان" کے معنی میں آئے اور اس کا بیان معرب کی نوع میں پہلے ہو چکا ہے۔ اور کہا گیا ہے یہ دونوں لفظ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ناموں میں سے اُن کے دو نام ہیں۔ اس بات کو کرمانی نے اپنی کتاب العجائب میں بیان کیا ہے اور اس کی تقویت یس کے "یا سِبْسِب" فتح نون (سین کا ملفوظی نون مراد ہے) کے ساتھ پڑھے

جانے سے ہوتی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”اَلْیَاسِیْن“ سے بھی اور کہا گیا ہے کہ طس سے مراد ہے ”طَا الْاَرْض“ اور اطمین۔ کہ اس صورت میں وہ فعل امر ہوگا اور اُس میں ہا مفعول کی ضمیر یا سکتہ کے واسطے ہمزہ سے بدل کر آئی ہوگی۔ ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباسؓ سے قولہ تعالیٰ ”طہ کے بارہ میں روایت کیا ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا وہ ایسا ہے جیسا کہ تمہارا قول اَفْعَل (کرد۔ فعل امر) اور کہا گیا ہے کہ طہ بمعنی ای بدر (چودہویں شب کا چاند) کے ہیں۔ کیونکہ طہ کے عدد ہیں نو اور ہا کے عدد ہیں پانچ۔ ان کا مجموعہ ہوا چودہ اور اس تعداد سے بدر کی طرف اشارہ ہے جو چودہویں شب میں باہ تمام بنتا ہے۔ یہ قول کرمانی نے اپنی کتاب غرائب میں ذکر کیا ہے اور اسی نے قولہ تعالیٰ ”یَس“ کے بارہ میں کہا ہے کہ اس میں معنی ہیں یا سید المرسلین (اے رسولوں کے سردار) اور قولہ تعالیٰ ”ص“ کے معنی صَدَقَ اللہ ذکر کئے ہیں۔ پھر ایک قول اس کی بابت یہ بھی آیا ہے کہ اس کے معنی ہیں ”اُقْسِمُ بِاللّٰهِ الصَّمَدِ الصَّانِعِ الصَّادِقِ“ (میں اللہ کی قسم کھاتا ہوں جو کہ یکتا، صانع اور صادق ہے) اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں ”صَادِیَا مُحَمَّدٍ بِعَمَلِکَ الْقُرْآنِ“ (اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم تم اپنے عمل کے ساتھ قرآن کو صید کرو) یعنی اپنے عمل کا اُس کے ساتھ مقابلہ کرو۔ اور دیکھو کہ آیات اسی کے احکام کے مطابق چل رہے ہو یا نہیں۔ لہذا یہ الْمُصَادَقُ صدر نے امر کا صیغہ ہے (یعنی مقابلہ اور موازنہ کرنا۔ اور حسینؓ سے روایت کی گئی ہے۔ اُس نے کہا ”صاد حادث القرآن“ مراد یہ ہے کہ اُس میں نظر کرو اور سفیان بن حسینؓ سے مروی ہے۔ اُس نے کہا حسنؓ کی قرأت ”صَادِ الْقُرْآنِ“ کیا کرتے اور کہتے تھے کہ خدا فرماتا ہے کہ ”عَارِضِ الْقُرْآنِ“ یعنی قرآن کا اپنے عمل سے مقابلہ کرو۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ”ص“ ایک دریا کا نام ہے جس پر خدا کا عرش ہے اور کہا گیا ہے کہ ”ایک ایسے دریا کا نام ہے جس سے مردوں کو زندہ کیا جاتا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اُس کے معنی ہیں ”صَادَ مُحَمَّدٌ قُلُوبَ الْعِبَادِ“ (محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے بندوں کے دلوں کو صید کر لیا۔) ان سب اقوال کو کرمانی نے بیان کیا ہے اور اُس نے قولہ تعالیٰ الْمُصَ کے بارہ میں بیان کیا ہے کہ اس کے معنی ہیں ”اَلَمْ نَشْرَحْ لَکَ صَدْرَکَ... حَمَّ کے معنی یہ بتائے ہیں کہ وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ”حَمَّ مَا هُوَ کَائِنٌ“ ہیں (یعنی جو کچھ ہونے والا تھا۔ اُس کا حکم دے دیا گیا) اور قولہ تعالیٰ ”حَمَسَقَ“ کے بارہ میں کہا گیا ہے کہ یہ کوہ قاف (پہاڑ) ہے اور کہا گیا ہے کہ ”ق“ ایک پہاڑ ہے جو کہ زمین کے گرد محیط ہے۔ اس بات کو عبدالرزاقؓ نے مجاہدؓ سے روایت کیا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس سے مراد ہے ”اُقْسِمُ بِقُوَّةِ قَلْبِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللہ علیہ وسلم“ (میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب کی قوت کی قسم کھاتا ہوں) پھر یہ قول بھی آیا ہے کہ یہ قولہ تعالیٰ ”قُضِيَ الْأَمْرُ“ کے آغاز کا حرف ق ہے جو کہ باقی کلمہ پر دلالت کرتا ہے اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں ”قِفْ يَا مُحَمَّدُ عَلَى ادَاءِ الرِّسَالَةِ وَالْعَمَلِ بِمَا أُمِرْتُ“ (اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم) تم رسالت کو ادا کرنے پر اٹھو اور جس بات کا تم کو حکم دیا گیا ہے اُس پر عمل کرو) یہ دونوں قول کرمانی نے بیان کئے ہیں۔

۱۔ الیاسین بھی اس کی ایک قرأت ہے اور ہندوستان کے مروجہ مصحفوں میں یونہی پڑھا جاتا ہے۔

۲۔ حم یعنی یقنی قحسی۔ حکم دے دیا۔

ن: اس کی بابت ایک قول میں آیا ہے کہ مچھلی (حوت) کو کہتے ہیں۔ طبرانی مرفوع طور پر ابن عباسؓ سے روایت کرتا ہے کہ انہوں نے کہا ”سب سے پہلے خدا نے جو چیز پیدا کی۔ وہ قلم اور حوت (مچھلی) تھی۔ قلم کو حکم دیا لکھ۔ قلم نے عرض کیا ”کیا لکھوں؟“ ارشاد ہوا ”لکھ جو کچھ ہونے والا ہے روز قیامت تک“۔ پھر ابن عباسؓ نے قرأت کی ”ن وَالْقَلَمِ“ لہذا نون مچھلی ہے اور قلم بھی معروف شے ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ ”ن“ سے لوح محفوظ مراد ہے۔ اس بات کو ابن جریر نے مرسل بن قرۃ سے مرفوعاً روایت کیا ہے۔ اور پھر ایک قول یہ بھی آیا ہے کہ ”ن“ سے دوات مراد ہے۔ اس کی روایت بھی ابن جریر نے حسن اور قتادہ سے کی ہے۔ ابن قتیبہؒ اپنی کتاب غریب القرآن میں بیان کرتا ہے کہ اس کے متعلق ایک قول یہ بھی آیا ہے کہ ”ن“ سے مراد (روشنائی) ہے۔ اور کرمانی حافظ کا قول یوں نقل کرتا ہے کہ ن قلم ہی کو کہتے ہیں اور کہا گیا ہے کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک نام ہے۔ اس بات کو ابن عساکرؒ نے اپنی کتاب المہبات میں ذکر کیا ہے۔ ابن جنی کی کتاب المحتسب میں آیا ہے کہ ابن عباسؓ نے حم سسقی کی قرأت بغیر عین کے کی ہے۔ اور وہ کہتا ہے کہ سین سے ہر ایک وہ فرقہ مراد ہے جو کہ ہوگا ورق سے ہر ایک وہ جماعت جو ہوگی۔ ابن جنی کہتا ہے کہ ”اس قرأت میں اس بات کی دلیل نکلتی ہے کہ فواتح سورتوں کے مابین فواصل (فصل کرنے والے الفاظ یا آیتیں) ہیں اور اگر کہیں یہ خدا تعالیٰ کے اسماء ہوتے تو ان میں سے کسی کی تعریف جائز نہ ہوتی کیونکہ اس حالت میں (جب کہ اُن کی تعریف کر دی جائے تو) وہ اعلام نہیں رہ سکتے۔ اس لئے کہ اعلام کو اُن کے اعیان (جمع عین، اصلی الفاظ) کے ساتھ ادا کرنا چاہئے۔ اور اُن میں کوئی تحریف کرنی جائز نہیں۔“ لکرمانی اپنی کتاب غریب القرآن میں بیان کرتا ہے کہ قولہ تعالیٰ ”الْم أَحْسِبَ النَّاسُ“ میں جو استفہام ہے وہ اس جگہ دلالت کرتا ہے کہ حروف (فواتح) میں سورۃ اور اس کے سوا دوسری سورتوں میں بھی اپنے مابعد سے منقطع (الگ تھلگ) ہیں۔

خاتمہ: بعض علماء نے اس موقع پر ایک سوال وارد کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ”آیا محکم کو متشابہ پر کوئی فضیلت بھی ہے یا نہیں؟ کیونکہ اگر تم یہ کہو کہ محکم کو متشابہ پر کوئی برتری نہیں تو یہ بات اجماع کے خلاف ہے۔ اور یہ پہلی بات یعنی محکم کے متشابہ پر افضل ہونے کو مانو تو اس طرح تمہاری وہ اصل ٹوٹ جائے گی جو کہ تم نے خدا تعالیٰ کے تمام کلام کے مساوی اور یکساں ہونے اور اُس کے حکمت کے ساتھ نازل ہونے کی بابت قائم کی ہے؟“۔ اس سوال کا جواب ابو عبد اللہ مکر یا ذی نے یوں دیا ہے کہ ”محکم من وجہ متشابہ کے مانند ہے اور من وجہ اس کے خلاف بھی۔ (اور چونکہ عام و خاص من وجہ میں دو مادے افتراق کے اور ایک مادہ اجتماع کا ہوتا ہے) لہذا جب تک وضع کی حکمت معلوم نہ کر لی جائے اور یہ تصور نہ کر لیا جائے کہ وضع قبیح امر کو مختار نہیں مان سکتا۔ اُس وقت تک یہ بات ممکن نہ ہوگی کہ ان دونوں کے ساتھ استدلال کیا جاسکے اور اس باب میں یہ دونوں باہم جمع ہو جاتے ہیں۔ ان کے اختلاف کی صورت یہ ہے کہ محکم از روئے وضع لغت کے ایک سے زائد وجہ کا متحمل نہیں ہوتا۔ لہذا جو شخص اُس کو سنے گا ممکن ہے کہ وہ فی الحال (اُسی وقت) اُس کے ساتھ استدلال کر سکے۔ مگر متشابہ میں کئی وجوہ کا احتمال نکلنے کے باعث غور و تامل کی حاجت ہوگی تاکہ اُسے مطابق وجہ پر حمل کیا جاسکے۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ محکم اصل ہے۔ اور اصل کا درجہ اسبق ہوتا ہے اور نیز محکم کا علم تفصیلی اور متشابہ کا علم اجمالی ہوتا ہے اس لئے بھی محکم کو متشابہ کے ساتھ اتفاق کرتے نہ بن آئے گی۔

بعض علماء نے کہا ہے ”اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ خدا کی طرف سے اپنے بندوں کے لئے بیان (شرایع) اور ہدایت کا ارادہ ہونے کے باوجود اس بات میں کیا حکمت تھی کہ متشابہ آیتیں نازل کی گئیں جن سے بیان اور ہدایت کا پورا فائدہ نہیں حاصل ہوتا؟ تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے ”اگر متشابہ اس قسم کا ہے کہ اس کا علم ممکن ہے تو اس کے بہت سے فائدے ہیں۔ منجملہ اُن کے ایک فائدہ یہ ہے کہ یہ علماء کو ایسے غور کرنے پر آمادہ بنانے کا موجب ہے۔ جس سے قرآن شریف کی مخفی باتوں کا علم حاصل ہوتا اور اس کی باریکیوں کی کرید کرنے کا شوق پیدا ہوا کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ دقایق قرآن شریف معرفت کی جانب ہمتوں کا مائل ہونا بہت بڑا قرب و ثواب ہے۔ دوسرا نفع یہ ہے کہ اس قسم کے متشابہ سے انسانوں کا فہم میں باہم کم و بیش ہونا اور اُن کے درجوں کا تفاوت عیاں ہوتا ہے ورنہ اگر تمام قرآن شریف اسی طرح کا محکم ہی ہوتا جس میں تاویل اور غور کی حاجت نہ پڑتی تو اس کے سمجھنے کے بارہ میں تمام خلق کا درجہ یکساں اور مساوی ہو جاتا اور عالم کی بزرگی غیر عالم پر ظاہر نہ ہو سکتی۔ اگر متشابہ اس قسم کا ہے جس کا علم حاصل ہونا ممکن ہی نہیں تو وہ بھی فوائد سے خالی نہیں۔ از انجملہ ایک فائدہ یہ ہے کہ ایسے متشابہات کے ساتھ بندوں کی آزمائش کی گئی ہے تاکہ وہ ان کی حد پر آ کر ٹھہر رہیں۔ اُن کے بارہ میں توقف کریں ان کا علم خدا تعالیٰ کے سپرد کر کے اپنے مقصور فہم کا اعتراف کرتے ہوئے احکام الہی کو تسلیم کر لیں اور تلاوت کی جہت سے اُن کی قرأت ویسی ہی عبادت شمار کریں جیسی کہ منسوخ کی تلاوت داخل عبادت ہے گو اس کا حکم نافذ نہیں۔ یعنی اُن آیات کے مفہوم پر عمل جائز نہیں ہے۔ پھر ایک اور فائدہ یہ ہے کہ ایسے متشابہات کے ذریعہ سے خداوند کریم نے بندوں پر قرآن شریف کے منزل من اللہ ہونے کی حجت قائم فرمائی ہے۔ ورنہ کیا وجہ ہو سکتی تھی کہ اہل عرب باوجود اپنے دعویٰ فصاحت و بلاغت کے اور باوجود اس کے کہ وہ اپنی زبان کو نہایت عمدہ طور پر سمجھتے تھے۔ اس طرح کے متشابہات پر واقف ہونے سے عاجز رہے حالانکہ قرآن شریف عرب کی زبان میں نازل ہوا تھا۔ پس انہیں یقین آ گیا کہ یہ تاثیر کلام الہی کے سوا کسی اور کلام کی نہیں ہو سکتی جو اُن کو اس کی سمجھ سے عاجز بنا دے۔

امام فخر الدین کا قول ہے ”وہ شخص ملحد ہے جو کہ قرآن شریف پر اس وجہ سے طعن کرتا ہو کہ اس میں متشابہ آیتیں شامل ہیں۔ اور یہ اعتراض کرتا ہو کہ ”تم لوگ قیام قیامت تک مخلوق کے لئے اسی قرآن شریف کی پیروی پر مکلف ہونے کے لئے قائل ہو مگر اسی کے ساتھ ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن شریف کو سمجھوں نے ایک تماشا بنا رکھا ہے۔ اور ہر ایک مذہب کا شخص اسی کے ساتھ تمسک کر کے اپنے مذہب کا صحیح ہونا ثابت کرتا ہے۔ جبری کو جبر کی آیتوں سے تمسک کیا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا“ اور قدری کہتا ہے کہ یہ کافروں کا مذہب ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ خداوند سبحانہ و تعالیٰ نے اُن کی اس حالت کی حکایت ان ہی کی زبانی اور اُن کی مذمت کرنے کے موقع پر کی ہے۔ جیسا کہ وہ اپنے قول ”وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ“ میں کفار کا مقولہ نقل فرماتا اور دوسرے موقع پر اُن کے قول کی یوں حکایت کرتا ہے کہ ”وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ“ پھر رویت (دیدار) خداوندی کا منکر قولہ تعالیٰ ”لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ“ سے تمسک کرتا ہے۔ اور خدا تعالیٰ کے لئے جہت کا ثابت کرنے والا شخص قولہ تعالیٰ ”يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ“ اور ”الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى“ کے ساتھ اپنے عقیدہ کی دلیل لاتا ہے اور نفی کرنے والا شخص قولہ تعالیٰ

”لیس کَمِثْلِهِ شَیْءٌ“ کو اپنا متمسک قرار دیتا ہے۔ اور پھر ان میں سے ہر ایک شخص اپنے مذہب کے موافق آیتوں کو محکم اور مخالف آیات کو متشابہ بناتا ہے اور حال یہ ہے کہ اُس نے بعض آیتوں کو چند دوسری آیتوں پر ترجیح دینے کے لئے خفی ترجیس اور ضعیف وجوہ ہی کو اپنا زبردست آلہ بنایا ہے۔ لہذا ایک حکیم کے لئے یہ بات کیونکر لائق ہو سکتی ہے کہ وہ ایسی کتاب کو جس کی طرف قیامت تک ہر ایک دین کے معاملہ میں رجوع لانا ضروری اور فرض ہو۔ اس طرح کی (مختلف فیہ) کتاب بنائے؟“ اس اعتراض کا جواب یوں دیا جائے گا کہ ”علماء نے قرآن شریف میں متشابہات کے آنے کے بہت سے فوائد ذکر کئے ہیں۔

از انجملہ ایک فائدہ یہ ہے کہ ”متشابہات کا وارد کرنا معنی مراد کی تہ تک پہنچنے میں مزید مشقت کرنے کا موجب ہے اور جتنی مشقت زیادہ ہوتا ہے، ثواب بھی زیادہ ملے گا۔ اور یہ فائدہ بھی ہے کہ اگر سارا قرآن شریف محکم ہی ہوتا تو وہ بجز اس کے کہ ایک ہی مذہب کے مطابق ہو۔ مختلف مذاہب کی کوئی تائید نہیں کر سکتا تھا بلکہ وہ صراحتاً اُس ایک مذہب کے ماسوا تمام مذاہب کو باطل ٹھہراتا۔ اور یہ بابت ایسی تھی جو کہ اور مذہب والوں کو قرآن شریف کے دیکھنے اُسے قبول کرنے اور اس پر غور کر کے اُس سے نفع اٹھانے سے نفرت دلاتی۔ لہذا جب کہ قرآن شریف محکم اور متشابہ دونوں قسم کی آیتوں پر شامل ہے تو اب ہر ایک مذہب کے آدمی کو اس میں کوئی اپنے عقیدہ کی تائید اور طرف داری کرنے والی بات مل جانے کی طمع ہوگی اور جملہ اہل مذاہب اُس کو دیکھیں گے اور نہ صرف دیکھیں گے بلکہ بہت بہت غور کے ساتھ اُس کے معانی اور مطالب سمجھنے کی سعی کریں گے۔ پھر جس وقت وہ فہم قرآن شریف کی جدوجہد میں ذرا بھی مبالغہ کریں گے تو محکم آیتیں متشابہ آیتوں کی تفسیر بن کر ان کو تمام مطالب بخوبی بتا دیں گی اور اس طریقہ پر ایک گرفتار باطل شخص کو لغویت کے پھندے سے نکال کر منزل حق پر پہنچ جانا نصیب ہو جائے گا اور از انجملہ ایک یہ بھی فائدہ ہے کہ قرآن شریف میں متشابہ آیتوں کے وجود ہی سے اُس کی تاویل کے طریقوں کا علم اور بعض آیت کے بعض دوسری آیت پر ترجیح دینے کا اصول معلوم کرنے کی حاجت پڑتی ہے اور اس بات کو معلوم کرنا زباندانی، نحو معانی، بیان اور اصول فقہ وغیرہ بہت سے علوم کے حاصل کرنے پر موقوف ہے۔ لہذا اگر قرآن شریف کی متشابہ آیتیں نہ ہوتیں تو ان بہت سے علوم کے حاصل کرنے کی کیا حاجت پڑتی؟ یہ متشابہات کی برکت ہے جس سے لوگ ان علوم کو سیکھتے اور ایسے فوائد حاصل کرتے ہیں۔ پھر منجملہ اُن فوائد کے یہ بھی ایک نفع ہے کہ قرآن شریف عام اور خاص ہر طبقہ کے لوگوں کو دعوت حق دینے پر شامل ہے۔ اور عام لوگوں کی طبیعتیں اکثر معاملوں میں حقیقتوں کا ادراک کرنے سے دور بھاگتی ہیں۔ لہذا عوام میں سے جو شخص پہلے ہی پہل کسی ایسے موجود کا ثابت ہونا سنتا جو کہ نہ جسم ہے اور نہ متحیر اور نہ مشار الیہ ہے تو وہ شخص یہی گمان کرتا کہ یہ کوئی وجود نہیں بلکہ عدم اور نفی ہے۔ اس خیال سے وہ تعطیل (انکار باری تعالیٰ کے عقیدہ) میں مبتلا ہو جاتا۔ لہذا مناسب تر یہی بات تھی کہ بندوں کو ایسے الفاظ کے ساتھ مخاطب بنایا جائے جو ان کے اوہام اور خیالات کے مناسب حال بعض امور پر دلالت کرتے ہوں۔ اسی کے ساتھ اس خطاب میں ایسی باتوں کو بھی مخلوط کیا گیا ہو جو کہ صریح حق بات پر دلالت کرتی ہیں۔ پس قسم اول جس کے ساتھ پہلے ہی مرتبہ بندوں کو مخاطب بنایا جائے وہ منجملہ متشابہ کے ہوگی۔ دوسری قسم کا خطاب جو کہ آخر میں اُن پر خطاب کو بالکل گھول دے وہ محکمات میں شمار ہوگا۔

چوالیسویں نوع

قرآن شریف کے مقدم اور موخر مقامات

قرآن شریف کی جن آیتوں میں کلام کی تقدیم و تاخیر ہے ان کی دو قسمیں ہیں۔ قسم اول وہ جس کے معنی میں بحسب ظاہر اشکال واقع ہوتا ہے اور جب کہ یہ بات جان لی جائے کہ وہ تقدیم و تاخیر کے باب سے ہیں۔ تو ان کے معنی واضح ہو جاتے ہیں۔ یہ قسم اس بات کے قابل ہے کہ اس کے باب میں ایک مستقل اور جداگانہ کتاب تصنیف کی جائے۔ اور سلف نے بھی کچھ آیتوں میں اس بات سے تعرض کیا ہے۔ چنانچہ ابن ابی حاتم نے قولہ تعالیٰ ”فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا“ کے بارہ میں روایت کی ہے کہ قنادہ نے کہا یہ آیت تقدیم کلام کی قسم سے ہے (ورنہ خداوند کریم) فرماتا ہے ”لَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْآخِرَةِ“ (یعنی اے پیغمبر تم کو دنیاوی زندگی میں کفار کی دولت اور ان کی اولاد پسند نہ آئے اس لئے کہ اللہ پاک اسی کے ذریعہ سے ان کو آخرت میں عذاب دینے کا ارادہ رکھتا ہے یعنی منافق لوگ دنیا میں چین اڑا کر خدا کی طرف سے غافل ہیں اور آخرت میں اس کی سزا پائیں گے) اور قنادہ ہی سے قولہ تعالیٰ ”وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى“ کے بارہ میں بھی تقدیم و تاخیر کلام کا ہونا روایت کیا ہے۔ قنادہ نے کہا ”خداوند کریم فرماتا ہے ”لَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا“ (یعنی اگر ایک کلمہ اور میعاد مقرر نہ ہوتا تو ضرور تھا کہ ان کو) کفار کو) عذاب چٹ جاتا) اور اسی راوی نے مجاہد سے قولہ تعالیٰ ”أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا قِيمًا“ کے بارہ میں یہ قول روایت کیا ہے کہ اس نے کہا ”یہ بھی تقدیم و تاخیر کے باب سے ہے اصل عبارت کی تقدیر ”انزل علی عبده الكتاب قیما ولم يجعل له عوجا“ ہونی چاہئے۔ اور قنادہ نے قولہ تعالیٰ ”إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ“ کے بارہ میں بھی تقدیم و تاخیر کے باب سے ہونے کا ذکر کیا۔ اور تقدیر عبارت ”رَافِعُكَ إِلَىٰ وَمُتَوَفِّيكَ“ بیان کی ہے۔ عکرمہ قولہ تعالیٰ ”لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ“ کو اسی قبیل سے قرار دے کر اس کی تقدیر ”لَهُمْ يَوْمَ الْحِسَابِ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا“ بیان کرتا ہے۔ ابن جریر نے قولہ تعالیٰ ”وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَا تَبْعَثُ الشَّيْطَانُ إِلَّا قَلِيلًا“ کے بارہ میں ابن زید کا قول نقل کیا ہے کہ اس نے کہا ”یہ آیت مقدم و موخر ہے۔ اس کی اصل عبارت یوں ہونی چاہئے ”ادعوا ابہ إلا قلیلاً منهم ولو لا فضل اللہ علیکم ورحمته لم ینج قلیل ولا کثیر“ پھر یہی راوی قولہ تعالیٰ ”فَقَالُوا آدْنَا اللَّهُ جَهْرَةً“ کے بارہ میں ابن عباس کا یہ قول نقل کرتا ہے کہ انہوں نے کہا ”أَنْ لَّوْگُوں (بنی اسرائیل) نے جبکہ اللہ پاک کو دیکھا تھا تو دیکھا ہی تھا مگر انہوں نے با آواز بلند کہا ”آدْنَا اللَّهُ“ کہا تھا۔ ابن عباس نے کہا ”یہ مقدم و موخر (کلام) ہے۔“ ابن جریر (راوی) کہتا ہے۔ ابن عباس کی مراد یہ ہے کہ بنی اسرائیل نے دیدار الہی کا سوال بلند آواز سے (غل مجا کر) کیا تھا۔ قولہ تعالیٰ ”وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّأْتُمْ فِيهَا“ بھی اسی قبیل سے ہے۔ بغوی نے کہا

ہے کہ ”اگرچہ یہ آیت تلاوت میں مؤخر ہے لیکن یہی قصہ کی ابتداء ہے اور واحدی کہتا ہے کہ ”قاتل کے بارہ میں جو اختلاف تھا وہ گائے کو ذبح کرنے سے قبل تھا مگر اس اختلاف کا حال کلام میں اس لئے مؤخر کیا گیا کہ اللہ جل شانہ نے پہلے فرمادیا ”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ.....“ اور اس سے مخاطب لوگوں کو معلوم ہو گیا تھا کہ گائے صرف اس واسطے ذبح کی جائے گی۔ تا کہ اس قاتل پر وائت کرے جس کی ذات ان لوگوں سے مخفی ہے۔ پھر جبکہ اس بات کا علم ان کے نفوس میں قرار پذیر ہو گیا تو خداوند کریم نے اس کے بعد ہی فرمایا ”وَإِذ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادْرَأْتُمْ فِيهَا. فَسَأَلْتُمْ مُوسَى فَقَالَ ”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً“ (اور جبکہ تم نے ایک جان کو مار ڈالا تھا اور پھر اس کے قتل کے جرم میں ایک دوسرے پر الزام دھرنے لگے تھے۔ ازاں بعد تم نے موسیٰ سے اس بارہ میں دریافت کیا تو اس نے کہا ”بے شک اللہ تعالیٰ تم کو حکم دیتا ہے کہ تم ایک گائے ذبح کرو۔“ اور اسی قبیل سے ہی قولہ تعالیٰ ”أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ“ کہ اس کی اصل ”هَوَاهُ إِلَهَهُ“ (جس شخص نے اپنی نفسانی خواہش ہی کو اپنا معبود بنایا ہے) ہے۔ اس لئے کہ جو شخص اپنے معبود ہی کو اپنی دلی خواہش بنائے وہ کبھی قابل مذمت نہیں ہو سکتا۔ مگر اس آیت میں مفعول دوم إِلَهَهُ مقدم کر دیا گیا۔ کیونکہ اس کے ساتھ خاص توجہ دلائی مقصود تھی اور قولہ تعالیٰ ”أَخْرَجَ الْمَرْعَىٰ فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَىٰ“ میں اگر اخویٰ کی تفسیر اخضر (سبز قام) کی جائے اور اسے الْمَرْعَىٰ کی صفت قرار دیا جائے۔ تو یہ آیت بھی مقدم و مؤخر کے باب سے ہوگی۔ یعنی اس کی اصل عبارت ”أَخْرَجَهُ أَحْوَىٰ فَجَعَلَهُ غُثَاءً“ (خدا نے سبزہ کو ہرا بھرا نکالا اور پھر اس کو کوڑا کر دیا۔“ اخویٰ کو جو مرعی کی صفت ہے رعایت فاصلہ (آیت کا آخر) کے لئے مؤخر کیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”غَرَابِيبُ سُودَ“ اس کی اصل ”سُودَ غَرَابِيبَ“ ہے کیونکہ ”غریب“ کے معنی سیاہ قام کے ہے اور قولہ تعالیٰ ”فَضْحَكْتُ فَبِشْرُنَاهَا“ دراصل ”فَبِشْرُنَاهَا فَضْحَكْتُ“ ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَلَقَدْ خَمَثُ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنَّ رَأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ“ یعنی ”لَهُمَّ بِهَا“ (وہ اس پر ضرور مائل ہو جاتا) اور اس اعتبار پر هَمَّ (مائل ہونے) کو یوسف سے نفی کیا گیا ہے۔

اور دوسری قسم کی آیتیں وہ ہیں۔ جن کے معنی میں بسبب ظاہر کوئی اشکال نہیں پڑتا۔ مگر ان میں تقدیم و تاخیر کلام موجود ہے۔ علامہ شمس الدین بن الصانع نے اس قسم کی آیتوں کے بیان میں اپنی کتاب المقدمة فی سرالفاظ المقدمة تالیف کی ہے جس میں وہ بیان کرتا ہے ”تقدیم و تاخیر کے بارہ میں جو حکمت مشہور و معروف مانی جاتی ہے۔ وہ اہتمام (توجہ اور خیال کرنے) کا اظہار ہے۔ جیسا کہ سیبویہ نے اپنی کتاب میں بیان کیا ہے کہ ”گویا کہ اہل زبان اس کو کلام میں مقدم کر دیتے ہیں جس کا بیان ضروری ہوتا ہے۔“ اور پھر سیبویہ نے اپنے اس قول کو زیادہ واضح کرنے کا ارادہ بھی کیا ہے۔ یہ بھی اس نے کہا ہے کہ یہ حکمت تو اجمالی ہے ورنہ یوں کلام کو مقدم کرنے کے اسباب کی تفصیل اور اس کے اسرار کی تلاش کرنے سے خود میں نے کتاب عزیز (قرآن) میں اس کی دس انواع پائی ہیں اور وہ حسب ذیل ہیں۔

(۱) تبرک۔ (برکت حاصل کرنے کی نیت سے) مثلاً شاندار امور میں خدا تعالیٰ کے نام کو مقدم کرنا۔ اور اس کی مثالیں یہ ہیں: قولہ تعالیٰ ”شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ. وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ.....“

(۲) تعظیم۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ. إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ. وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ

(۳) تشریف۔ اس کی مثال نہ کو مادہ پر مقدم کرنا ہے۔ جیسے ”إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ.....“ میں ہے آزاد کو غلام پر مقدم کرنا۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”الْحَرُّ بِالْحَرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ“ میں ہے۔ زندہ کو مردہ پر مقدم بنانا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ.....“ ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ“ میں بھی۔ گھوڑے کو دوسری سواری کے جانوروں پر مقدم کرنا۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِشُرَكِيِّهَا“ سماعت کو بصارت پر مقدم بنانا اس کی نظیر ہے۔ قولہ تعالیٰ ”إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ“ اور قولہ تعالیٰ ”إِنَّ اخِذَ اللَّهِ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ“ ابن عطیہ نے نقاش کی نسبت ذکر کیا ہے کہ اُس نے اسی آیت کے ذریعہ سے سمع کو بصر پر فضیلت دینے میں استدلال کیا تھا اور اسی وجہ سے خدا تعالیٰ کی صفت میں سمیع بصیر سمع کی تقدیم کے ساتھ وارد ہوا ہے۔ اور ایسی تشریف کے ساتھ خداوند کریم نے اپنے قول ”وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ.....“ میں اپنے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو نوح اور ان کے ساتھ والے انبیاء علیہم السلام پر مقدم رکھا ہے اور اپنے قول ”مَنْ رَسُولٌ وَلَا نَبِيٍّ“ میں رسول کو۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ“ میں مہاجرین کو مقدم کیا ہے قرآن میں جس جگہ بھی انس اور جن کا ایک ساتھ ذکر آیا ہے وہاں انس کو تقدیم دی ہے۔ سورۃ النساء کی آیت میں پہلے نبیوں کا ذکر کیا ہے اُن کے بعد صدیقین کا پھر شہیدوں کا اور اُن کے بعد صالحین کا ذکر فرمایا ہے۔ اسماعیل کو اسحاق پر مقدم بنایا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اسماعیل کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اُن کی اولاد ہونے۔ اور اسحاق سے عمر میں زیادہ ہونے کا شرف حاصل تھا۔ موسیٰ کو ہارون پر مقدم بنایا کیونکہ موسیٰ کو اپنے ساتھ کلام کرنے کا شرف بخشا تھا اور سورۃ طہ میں ہارون کا ذکر موسیٰ پر فاصلہ (آیت) کی رعایت سے کیا گیا ہے۔ جبریل کو سورۃ البقرہ کی آیت میں میکائیل پر مقدم بنایا جس کی وجہ یہ ہے کہ جبریل میکائیل سے افضل ہیں اور اپنے قول ”مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ“ یَسْبَحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَوَافَاتٍ“ میں ذوی العقول کو غیر ذوی العقول پر مقدم کیا۔ اور یہ بات کہ پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے قول ”تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ“ میں انعام کا ذکر انسانوں سے پہلے کیوں کیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں زرع (کھیتی) کا ذکر انعام (چوپایوں) کے مقدم ہونے کے لئے مناسب تھا۔ بخلاف سورۃ عبس کی آیت کے کہ اُس میں پہلے ”فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ“ آچکا ہے۔ اور اس کی مناسبت سے لَکُم کا مقدم کرنا بہتر تھا اور مومنین کو ہر جگہ کفار پر مقدم رکھا ہے۔ اصحاب الیمین کو اصحاب الشمال پر مقدم بنایا ہے آسمان کو زمین پر سورج کو چاند پر ہر جگہ ایک مقام کے اور ہر جگہ مقدم رکھا ہے۔ اور وہ ایک جگہ قولہ تعالیٰ ”خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسُ سِرَاجًا“ ہے کہ اس کی نسبت رعایت فاصلہ کی وجہ پیش کی گئی ہیا اور ایک قول میں یہ آیا ہے کہ اہل آسمان جن کی طرف فیہسن کی تمیز عائد ہوتی ہے وہی چاند سے زیادہ نفع اٹھاتے ہیں۔ اس لئے چاند کا ذکر پہلے کیا کیونکہ چاند کی روشنی زیادہ تر آسمان والوں ہی کے لئے ضو بہم پہنچاتی ہے غیب کو شہادت سے پہلے ذکر کیا۔ جس کی مثال قولہ تعالیٰ ”عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ“ ہے کیونکہ غیب کا علم اشرف ہے اور یہ بات کہ پھر ”يَعْلَمُ السِّرَّ وَالْخَفَىٰ“ میں اخفاء کی تاخیر کیوں ہوئی؟ اس کا

جواب یہ ہے کہ یہاں رعایت فاصلہ کے لحاظ سے ایسا کیا گیا۔

(۴) مناسبت اور یہ یا تو سیاق کلام کے لئے مقدم کی مناسبت ہوتی ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ“ میں ہے کیونکہ اونٹوں کے ذریعہ سے خوشنمائی کا حاصل ہونا اگرچہ سراح اور راحت کی دونوں حالتوں میں ثابت ہے مگر اس میں شک نہیں کہ وہ خوشنمائی اونٹوں کی راحت کی حالت میں جو کہ اُن کے بوقت شام چراگاہ سے واپس آنے کی حالت ہے زیادہ قابل فخر ہوتی ہے۔ اس لئے کہ وہ شکم سیر ہونے کی وجہ سے فربہ نظر آتے ہیں۔ (اُن کی کھوپڑیاں بھری ہوتی ہیں) اور سراح کی حالت یعنی جبکہ وہ صبح سویرے چرائی کے واسطے چھوڑے جاتے ہیں اُس وقت اُن کا حسن و جمال دوسری حالت سے کم درجہ پر ہوتا ہے۔ یوں کہ وہ خماس ہوتے ہیں یعنی خالی پیٹ ہونے کے باعث اُن کی کھوپڑیوں میں گڑھے پڑے ہوتے ہیں۔ اور اسی کی نظیر قولہ تعالیٰ ”وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا“ بھی ہے کہ اس میں اسراف (فضول خرچی) کی نفی مقدم کی گئی کیونکہ فضول خرچی مصارف ہی میں ہوتی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”يُرِيكُمْ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا“ میں خوف کا ذکر پہلے کیا کیونکہ بجلیاں پہلی چمک ہونے کے ساتھ ہی گرا کرتی ہیں اور پانی بہت مرتبہ پے در پے چمک ہونے کے بعد برستا ہے۔ قولہ تعالیٰ ”وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ“ میں ماں (یعنی بی بی مریم) کا ذکر اُن کے بیٹے (عیسیٰ) سے پہلے کیا۔ کیونکہ سیاق کلام میں انہی کا ذکر آ رہا تھا اور پہلے خدا تعالیٰ فرما چکا تھا کہ ”وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا“ لہذا مناسبت موقع کے لحاظ سے ماں کا ذکر ہی مقدم ہوا اور اسی طرح قولہ تعالیٰ ”وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَآمَةَ آيَةً“ میں بیٹے کا ذکر پہلے آیا تھا۔ کیونکہ اس آیت سے قبل کی آیت میں موسیٰ کا ذکر ہو چکنا یہاں پر ابن مریم (عیسیٰ) کے ذکر کو مناسب اور خوشنما قرار دیتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَكُلًّا آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا“ میں اگرچہ علم کا مرتبہ حکم پر سابق ہے تاہم حکم کو پہلے ذکر کرنے کی وجہ یہ ہوتی کہ قبل کی آیت ”إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ“ میں سیاق کلام حکم ہی کے مناسب حال تھا۔ اور کسی ایسے لفظ کی مرعی ہوگی جو خود ہی تقدم اور تاخر کے باب سے ہے (یعنی انہی معنوں میں آتا ہے) جیسے قولہ تعالیٰ ”الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ“۔ ”وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ“۔ ”لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ“۔ ”بِمَا قَدَّمُوا وَآخَرُ“۔ ”ثُلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَثُلَّةٌ مِنَ الْآخِرِينَ“۔ ”لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ“۔ ”وَلَهُ الْحُكْمُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ“ اور یہ بات کہ پھر قولہ تعالیٰ ”فَلِلَّهِ الْآخِرَةُ وَالْأُولَى“ اور ”جَمَعْنَاكُمْ وَالْأَوَّلِينَ“ میں موخر کی تقدیم کیوں ہوئی ہے؟ اس کی وجہ فاصلہ کی رعایت ہے۔

(۵) پہلے ذکر کی جانے والی بات پر۔ ہمت بندھانے اور شوق دلانے کے واسطے تاکہ اُس میں سستی اور سہل انکاری نہ ہونے پائے۔ اس کی مثال دین (قرض) پر وصیت کو مقدم بنانا ہے۔ قولہ تعالیٰ ”مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينٍ“ کہ یہاں وصیت کا ذکر باوجود اس بات کے کہ قرض کا ادا کرنا شرعاً اس پر مقدم ہونا چاہئے۔ محض اسے برا بیگختہ کرنے کے لئے پہلے کیا تاکہ لوگوں سے تعمیل و وصیت میں سستی نہ ہونے پائے۔

(۶) سبقت۔ اور یہ یا تو ایجاد کے اعتبار سے زمانہ میں ہوگی۔ جیسے لیل کا نہار پر، ظلمات کا نور پر، آدم کا نوح پر، نوح کا ابراہیم پر، ابراہیم کا موسیٰ پر، موسیٰ کا عیسیٰ پر، داؤد کا سلیمان پر اور قولہ تعالیٰ ”اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ“ میں ملائکہ کا تقدم ناس پر عباد کا تقدم شمود پر اور قولہ تعالیٰ ”قُلْ لَا زُجْجَكَ وَبَنَاتِكَ“ میں ازواج کا تقدم ذریعہ پر

ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ" میں سنہ (چھپکی) کو نوم (نیند) پر مقدم کیا گیا ہے کیونکہ ان سب چیزوں میں زمانہ ایجاد کی سبقت پائی جاتی ہے۔ یا وہ سبقت نازل کئے جانے کے لحاظ سے ہوگی۔ جیسے کہ قولہ تعالیٰ "صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَىٰ. وَأَنْزَلِ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ مِنْ قَبْلِ هَذِهِ لِلنَّاسِ وَالْفُرْقَانِ" میں ہے۔ یا وہ سبقت وجوب اور تکلیف کے اعتبار سے ہوگی جیسے کہ قولہ تعالیٰ "ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا". "فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ....." اور "إِنَّ الصِّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ" میں ہے کہ اس کی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ہم بھی اسی چیز کو شروع کرتے ہیں جس کا بیان خداوند کریم نے پہلے آغاز کیا ہے اور یا وہ سبقت بالذات ہوگی جیسے قولہ تعالیٰ "مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ". "مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ أَرْبَعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ" میں ہے۔ اور اسی طرح تمام اعداد کی حالت ہے کہ ان کا ہر ایک مرتبہ اپنے مافوق پر بالذات مقدم ہے۔ اور یہ بات کہ پھر قولہ تعالیٰ "أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَىٰ وَفَرَادَىٰ" میں اس کے خلاف کیوں آیا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں جماعت اور نیک کام کے لئے جمع ہونے پر برا بیختہ کرنے کے واسطے ایسا ہوا۔

(۷) سببیت۔ مثلاً عزیز کا تقدم حکیم پر اس واسطے کہ باری تعالیٰ کی غرت پہلے ہے اور حکمت اُس کے بعد۔ اور حکیم کو حکیم پر مقام بنانے کا سبب یہ ہے کہ احکام (مستحکم کرنا) اور اتقان (درست بنانا) کا ظہور علم ہی سے ہوتا ہے۔ سورۃ الانعام میں حکیم کے علم پر مقدم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ مقام حکموں کی تشریح کا ہے اور سورۃ الفاتحہ میں عبادت کو استعانت پر اس سبب سے مقدم کیا ہے کہ عبادت ہی مدد ملنے کا وسیلہ ہے۔ ایسے ہی قولہ تعالیٰ "يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ" میں توبہ کرنے والوں کو طہارت رکھنے والوں پر اس سبب سے مقدم کیا ہے کہ توبہ ہی طہارت کا سبب ہے۔ پھر قولہ تعالیٰ "لِكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ" میں افک (تہمت تراشنا) کو اثم (گناہ) کا سبب ہونے کے باعث مقدم کیا۔ "يَغْضُضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فَرْوُجَهُمْ" میں غض بصر (نیچی نگاہ رکھنے) کا پہلے حکم دیا گیا۔ کیونکہ نگاہ ہی بدی کی طرف جانے کا سبب بنتی ہے۔

(۸) کثرت۔ قولہ تعالیٰ "فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ" کفار کی تعداد زیادہ ہونے کی وجہ سے "فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ....." اس آیت میں ظالم کا پہلے ذکر کیا کیونکہ کثرت انہی کی ہے۔ پھر مقصد کا ذکر کیا اور اُس کے بعد سابق کا اور اسی وجہ سے سابق کو سارقتہ پر مقدم کیا کیونکہ چوری کی کثرت مردوں ہی میں پائی جاتی ہے۔ زانیہ کا ذکر زانی پر مقدم کیا کیونکہ زانیہ عورتوں ہی میں زائد ہوتا ہے۔ رحمت کو عذاب پر قرآن کے بیشتر مواضع میں مقدم کیا ہے اور اسی کی بنیاد پر یہ حدیث قدسی وارد ہوئی ہے کہ "إِنَّ رَحْمَتِي غَلَبَتْ غَضَبِي" (بے شک میری رحمت میرے غضب پر غالب آئی ہے) اور قولہ تعالیٰ "إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عُدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ" کے بارہ میں ابن حجب اپنی امالی میں لکھتا ہے کہ زواج کو اس واسطے مقدم کیا گیا کہ اصل مقصود ان میں دشمنوں کے ہونے کی خبر دینا تھا اور اس بات کا وقوع ازواج میں اولاد کی نسبت سے زائد ہوتا ہے اور پھر طرز بیان معنی مراد کے ادا کرنے کے لئے بھی بہت ہی دل نشین ہے۔ اس لئے ازواج کو مقدم کیا یا قولہ تعالیٰ "إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ" میں اموال کو مقدم بنانے کی علت یہ ہے کہ قریب قریب مال و دولت اور فتنہ و فساد کا ساتھ ہی پایا جاتا ہے۔ چنانچہ خداوند کریم خود ہی فرماتا ہے "إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ" (انسان اپنے رب کے لئے کفار کا)

”اَسْتَغْنِي“ (بے شک انسان جب آپ کو تو نگر دیکھتا ہے تو وہ سرکش ہو جاتا ہے) اور اولاد فتنہ کو لازم لینے میں مال کے مثل ہر گز نہیں ہے۔ اس واسطے مال کی تقدیم اولیٰ تھی۔

(۹) ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”اَللّٰهُمَّ اَرْجُلْ يَمْشُونَ بِهَا اُمَّ لَهِمْ اَيْدٍ يَّطِشُونَ بِهَا.....“ کہ اس میں اسی ترقی کی غرض سے پہلے ادنیٰ شے کے ساتھ ابتدا کی اس واسطے کہ ید (ہاتھ) رجل (پیر) سے عین (آنکھ) ید سے اور سمع (کان) بصر (آنکھ) سے اشرف (بزرگ تر) ہے اور ابلیغ (بہت بلیغ بات) کو موخر کرنا بھی اسی باب سے ہے جس کی مثال میں الرحمن کی تقدیم الرحیم پر اور رؤف کی تقدیم رحیم پر اور رسول کی تقدیم نبی پر قولہ تعالیٰ ”وَكَانَ رَسُوْلًا نَّبِيًّا“ میں پیش کی گئی ہے۔ مگر آخری مثال کی نسبت اور بھی بہت سے نکتے حاصل کئے گئے ہیں جن میں مشہور تر نکتہ رعایت فاضلہ کا ہے اور

(۱۰) اعلیٰ سے ادنیٰ کی جانب ندبی (جھک یا لٹک) آنا اس کی مثالوں میں قولہ تعالیٰ لَا تَاْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَا يَغَادِرُ صَغِيْرَةً وَلَا كَبِيْرَةً. لَنْ يَسْتَكْفِرَ الْمَسِيْحُ اَنْ يَكُوْنَ عَبْدًا لِلّٰهِ وَلَا الْمَلٰٓئِكَةُ الْمُقَرَّبُوْنَ کو پیش کیا گیا ہے۔ غرضیکہ یہ دس اسباب تو وہ ہیں جن کا ذکر ابن الصانع نے کیا ہے اور دیگر لوگوں نے ان کے علاوہ چند اور اسباب بھی بیان کئے ہیں۔ منجملہ اُن کے ایک سبب یہ ہے کہ مقدم لفظ قدرت پر زیادہ دلالت کرنے والا اور عجیب تر ہو مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِيْ عَلَىٰ بَطْنِهٖ.....“ اور قولہ تعالیٰ ”وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ وَالْجِبَالِ يَسْبَحْنَ وَالطَّيْرِ“ زخشری لکھتا ہے جبال کو الطیر پر اس وجہ سے مقدم کیا کہ داؤد کے لئے پہاڑوں کا مسخر (مطیع) کیا جانا اور پھر پہاڑوں کی تسبیح خوانی ایک بے حد عجیب امر ہے اور قدرت باری تعالیٰ پر بہت زیادہ دلالت کرنے والی بات۔ علاوہ ازیں یہ بات اعجاز میں بھی بہت بڑھی ہوئی ہے کیونکہ پرندوں کی تسبیح خوانی بوجہ اُن کے حیوان ناطق ہونے کے ممکن اور ثابت ہے مگر پہاڑ جماد ہیں اور جمادات کلام بولنا اعلیٰ درجہ کا معجزہ ہے۔ منجملہ انہی اسباب کے ایک سبب فواصل (آیتوں) کی رعایت بھی ہے جس کی مثالیں آگے چل کر بکثرت آئیں گی۔ پھر منجملہ ان اسباب کے اختصاص کے لئے حصر کا فائدہ دینے کی غرض بھی ایک سبب ہے جس کا بیان پچیسویں نوٹ میں آئے گا۔

فائدہ: کبھی ایک جگہ میں ایک لفظ مقدم کیا جاتا ہے اور دوسرے موضع میں وہی لفظ موخر بھی کر دیا جاتا ہے۔ اس کا نکتہ یا تو یہ ہوتا ہے کہ ہر مقام پر جو صورت واقع ہوئی ہے وہ سیاق عبارت کے اقتضاء سے ہے اور اس بات کی طرف پہلے اشارہ ہو چکا ہے۔ یا یہ ارادہ ہوتا ہے کہ اسی لفظ سے ابتدا کر کے پھر اسی پر خاتمہ بھی کیا جائے جس کی وجہ اُس لفظ کی جانب خاص توجہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ قولہ تعالیٰ ”يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوْهُ.....“ میں ہے اور یا فصاحت میں نفن کے قصد سے اور کلام کو کئی طرف پر ادا کرنے کے لحاظ سے ایسا ہوا کرتا ہے۔ جس طرح کہ قولہ تعالیٰ ”وَادْخُلُوا الْبَابَ وَقُولُوا حِطَّةٌ“ اور قولہ تعالیٰ ”وَقُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سَجْدًا“ میں ہے۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”اِنَّا اَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيْهَا هُدًى وَنُوْرٌ“ میں تورات کا ذکر پہلے کیا۔ پھر سورۃ الانعام میں فرمایا ”قُلْ مَنْ اَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِيْ جَاءَ بِهٖ مُّوسٰى نُوْرًا وَهُدًى لِلنَّاسِ“ کہ ان میں تورات کا ذکر آخر میں کیا گیا ہے۔

پنٹالیسویں نوع

عام و خواص قرآن

عام۔ وہ لفظ ہے جو کہ بغیر کسی حصر اور شمار کے اپنے صالح (مناسب) معانی کا استغراق کر لے۔ صیغہ لفظ کل مبتدا ہوتا ہے۔ مثلاً ”کُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ“ یا تابع ہوتا ہے جیسے ”فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ“۔ الَّذِي اور الَّتِي ان دونوں کے صیغہ ہائے تشبیہ اور جمع بھی عام ہیں۔ جیسے ”وَالَّذِي قَالَ لِيَا إِلَهُيهِ أَفِ لَكُمْ“ کہ اس سے ہر وہ شخص مراد ہے جس سے یہ قول صادر ہو۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے بعد قولہ تعالیٰ ”أُولَئِكَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ“ بھی ایسی ہی تعمیم کے لئے آیا ہے اور اسی طرح قولہ تعالیٰ ”وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ“۔ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ.....“ ”وَاللَّائِي يَنسُنَ مِنَ الْمَحِيضِ.....“ ”وَاللَّائِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاَسْتَشْهَدُوا.....“ ”وَالَّذِينَ يَاتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَاذُوهُمَا“

”آئی“ ما اور من یہ الفاظ ہر ایک حالت میں عام ہیں۔ یعنی شرط واقع ہوں یا استفہام اور یا موصول۔ ان کی مثالیں یہ ہیں آیات تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ۔ اِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ اور مَنْ يَعْمَلْ سُوءً يُجْزِئْهُ اور جمع مضاف بھی مفید عموم ہے مثلاً ”يُؤْصِيكُمُ اللَّهُ فِيْ اَوْلَادِكُمْ“ اور ایسے ہی معرف بالف و لام بھی۔ مثلاً ”قَدْ افْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ“ اور ”وَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ“ اور اسم جنس مضاف ہو کر عموم کا فائدہ دیتا ہے۔ جیسے ”فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ“ کہ اس سے مراد تمام احکام الہی ہیں۔ معرف بالف و لام بھی اسی معنی میں آتا ہے مثلاً ”وَاحِلَ اللَّهُ الْبَيْعَ“ یعنی کُلِّ بَيْعٍ اور ”اِنَّ الْاِنْسَانَ لِفِيْ خُسْرٍ“ یعنی کُلِّ اِنْسَانٍ اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ ”اِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا“ (کا اس کے بعد واقع ہونا) ایسے ہی اسم نکرہ۔ نفی اور نفی کے سیاق میں واقع ہو کر مفید عموم ہو جاتا ہے۔ جیسے ”فَلَا تَقُلْ لَهُمَا اَفْ“۔ وَاِنْ مِنْ شَيْءٍ اِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ“۔ ذَالِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيْهِ“۔ فَلَا رَفْثَ وَلَا فُسُوْقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ“ اور سیاق شرط میں بھی نکرہ کا واقع ہونا اُسے مفید عموم بنا دیتا ہے مثلاً ”وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَاجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ“ اور ایسے ہی سیاق امتنان میں بھی جیسے ”وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا“۔

فصل

عام کی تین قسمیں ہیں: (۱) وہ عام جو کہ اپنے عموم پر باقی رہتا ہے۔ قاضی جلال الدین بقینیؒ کا بیان ہے کہ اس کی مثالی مانایوں نہایت دشوار ہے کہ کوئی عام لفظ ایسا نہیں پایا جاتا جس میں کہ کچھ نہ کچھ تخصیص کا شائبہ نہ گزرتا ہو۔ مثال کے طور پر قولہ تعالیٰ ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ“ کو لیا جاتا ہے کیونکہ بے شک غیر مکلف اس عموم کے تحت سے الگ اور خاص ہیں یا قولہ تعالیٰ ”حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ“ میں عام حکم مردار کھانے سے ممانعت کا ہے لیکن مجبوری کی حالت اس سے بھی

خاص کر دی گئی ہے اور مچھلی اور نڈی کا حلال ہونا بھی اسی تخصیص کے قسم سے ہیں۔ اور ایسے ہی تحریم رباً (عدم جواز سود) میں سے عاریتی چیزوں کی تخصیص کر دی گئی ہے۔

زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں ذکر کیا ہے کہ اس طرح کے عام لفظ کی مثالیں قرآن میں بکثرت ملتی ہیں۔ اور پھر ان کے یہ شہاد بھی پیش کئے ہیں۔ قوله تعالیٰ وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. اِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا. وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ اَحَدًا. اللّٰهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ. الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ اور اللّٰهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْاَرْضَ قَرَارًا.

میں کہتا ہوں کہ مذکورہ بالا آیتیں جن کو زرکشی نے بیان کیا ہے سب احکام فرعیہ کے علاوہ اور معاملات میں وارد ہوئی ہیں۔ لہذا اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ایسے عام کی مثالیں دشوار کے ساتھ ملنے کی بابت علامہ بلقینی کا قول یہ معنی رکھتا ہے کہ فرعی احکام میں اس کی مثال عزیز الوجود ہے اور خود میں نے بہت کچھ غور و فکر کے بعد قرآن کریم کی ایک آیت ایسی تلاش کر لی ہے جو بالکل عام اور اپنے عموم پر باقی ہے۔ اُس میں کچھ بھی خصوصیت نہیں پائی جاتی اور وہ آیت قوله تعالیٰ "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اَمْهَاتُكُمْ....." ہے۔

(۲) وہ عام جس سے خصوص مراد ہو۔ اور (۳) عام مخصوص۔

لوگوں نے قسم دوم اور سوم کے عام میں بہت سی امتیازی فرق کی باتیں بیان کی اور قرار دی ہیں۔ منجملہ اُن کے ایک یہ امر ہے کہ ان دونوں قسم کے الفاظ میں سے وہ عام لفظ جس سے خصوص مراد ہوتا ہے اُس کا تمام افراد کے لئے شامل ہونا بھی کسی طرح مراد نہیں لیا جاتا۔ نہ اس جہت سے کہ لفظ اُس کو متناول ہے اور نہ یہ تناول حکم ہی کی جہت سے پایا جاتا ہے بلکہ بات یہ ہے کہ دراصل وہ لفظ بہت سے افراد رکھتا تھا۔ منجملہ اُنہی افراد کے ایک فرد میں اُس کا استعمال ہو گیا۔ اور عام مخصوص کا عموم اور شمول تمام افراد کے لئے مراد ہوتا ہے۔ مگر اس جہت سے کہ یہ شمول لفظ کے اقتضا سے ہوتا ہے نہ کہ معنی کے اعتبار سے۔ دوسری وجہ فرق کی یہ بتائی جاتی ہے کہ پہلا عام اس وجہ سے کہ اُس میں لفظ کو اُس کے اصلی موضوع سے منتقل کیا گیا ہے لہذا وہ قطعاً مجاز ہے۔ بخلاف دوسرے عام یعنی عام مخصوص کے کہ اُس کے بارہ میں کئی مذہب (رائیں) ہیں اور صحیح ترین مذہب اس بارہ میں اُسے حقیقت مانتا ہے۔ شافعی مذہب کے اکثر اور حنفی المذہب والوں میں بھی بہت سے لوگ اس رائے پر جے ہیں اور تمام حنبلی لوگوں کا بھی یہی مذہب ہے۔ پھر امام الحرمین نے تمام فقہاء سے بھی اسی قول کو نقل کیا ہے اور شیخ ابو حامد بیان کرتے ہیں کہ امام شافعی اور ان کے اصحاب کا خیال بھی یہی ہے۔ علامہ سبکی بھی اس رائے کو صحیح قرار دیتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تخصیص کے بعد کسی لفظ کا کچھ باقی معنوں کو متناول بن جانا بحسنہ یہ حیثیت رکھتا ہے کہ جیسے وہ لفظ اُن معانی کو بلا کسی خصوصیت کے بھی شامل تھا۔ پھر اس طرح کا (تناول) (شمول) باتفاق اور تمام لوگوں کے نزدیک حقیقی تناول ہوتا ہے۔ اور بدیں سبب یہ عام مخصوص کا تناول بھی حقیقی تناول ہوگا۔ اور بدیں سبب یہ عام مخصوص کا تناول بھی حقیقی تناول ہوگا۔ علاوہ بریں ان قسم دوم اور سوم میں ایک یہ بھی امتیاز پیدا کرنے والا امر ہے کہ پہلی قسم کے عام کا

۱۔ مانگے جانے والی چیزیں۔ جو استعمال کے لئے کسی غیر شخص سے لے لی جاتی ہیں اور پھر اُن کو اشیاء کو اصل مالک کے پاس پہنچا دیتے ہیں۔

قرینہ عقلی ہے اور دوسری قسم کا عام کے قرینہ لفظی۔ اور یہ بات بھی ہے کہ اول کا قرینہ کبھی اُس سے منفک نہیں ہوتا اور دوسرے کا قرینہ بعض اوقات اُس سے الگ بھی ہو جاتا ہے۔ اور یہ کہ اول سے باتفاق واحد کا مراد لیا جانا صحیح ہوتا ہے مگر دوم میں اس کی بابت اختلاف ہے۔

جس عام سے خصوص مراد ہوتا ہے۔ اُس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ“ حالانکہ اس قول کا کہنے والا ایک ہی شخص نعیم بن مسعود اشجعی یا قبیلہ خزاعہ کا کوئی اعرابی تھا۔ جیسا کہ ابن مردویہ نے ابی رافع کی حدیث سے اس بات کی روایت کی ہے۔ اور تعمیم کی وجہ یہ ہوئی کہ اُس کہنے والے شخص نے مسلمانوں کو ابو سفیان کے مقابلہ میں جانے سے خوف دلا کر پست ہمت بنانے میں گویا بہت سے لوگوں کی قائم مقامی کی تھی۔ فارسی لکھتا ہے اور جو امر اس خیال کو قوت دیتا ہے کہ یہاں آیت کریمہ میں جمع کے عام صیغہ سے واحد ہی مراد ہے۔ وہ یہ امر ہے کہ اس کے بعد خداوند کریم نے فرمایا ہے: ”إِنَّمَا ذَالِكُمُ الشَّيْطَانُ“ چنانچہ قولہ تعالیٰ ”ذَالِكُمْ“ کے ساتھ بعینہ واحد ہی کی طرف اشارہ ہوا ہے۔ ورنہ اس سے جمع مراد ہوتی تو ”إِنَّمَا أُولَئِكُمُ الشَّيْطَانُ“ فرماتا۔ لہذا ذَالِكُمْ اسم اشارہ واحد کا وارد کرنا لفظی اور ظاہری دلالت ہے اور اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ ”أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ“ کہ اس میں الناس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی مراد ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حضور انور نے اُم تمام عمدہ باتوں کو اپنی ذات مبارک میں جمع فرمایا تھا جو کہ انسانوں میں بالانفراد اور متفرق طور سے پائی جاتی تھیں۔ قولہ تعالیٰ ”ثُمَّ أَفِضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ“ بھی اسی قسم کی مثال ہے۔ ابن جریر ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے قولہ تعالیٰ ”ثُمَّ أَفِضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ“ کے بارہ میں روایت کرتا ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا ”یہاں ”النَّاسُ“ سے ابراہیمؑ مراد ہیں۔ اور غریب امر یہ ہے کہ سعید بن جبیرؓ نے اس کی قرأت ”مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ“ کی ہے۔ کتاب احتساب میں اس قرأت کی بابت بیان ہوا ہے کہ ”النَّاسُ“ سے آدمؑ مراد ہیں کیونکہ خدا تعالیٰ نے اُن کے بارہ میں فرمایا ہے ”فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا“ اور نیز قولہ تعالیٰ ”فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمَحْرَابِ“ اسی قسم کے عموم کی مثال ہے۔ اس میں ”مَلَائِكَةُ“ کے لفظ عام سے ایک خاص فرشتہ جبریلؑ مراد ہے جیسا کہ ابن مسعودؓ کی قراءت میں آیا ہے۔

اور عام مخصوص کی مثالیں قرآن میں اس قدر بے حد و نہایت آئی ہیں کہ وہ منسوخ سے بھی بڑھ کر ہیں۔ اس لئے کہ کوئی ایسا عام نہیں پایا جاتا جس کو کسی نہ کسی طرح کی خصوصیت نہ دی گئی ہو بلکہ ضرور ہی اُس کو کچھ خصوصیت حاصل ہوتی ہے۔ اب یہ بات معلوم کرنی چاہئے کہ عام مخصوص کا مخصص یا متصل ہوگا اور یا منفصل مخصص متصل پانچ ہیں اور وہ سب قرآن میں واقع ہوئے ہیں۔

(۱) استثناء مثلاً ”وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ.....“ ”وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا.....“ ”إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ“ ”وَالْمُحْصَنَاتِ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ“ اور ”كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ“

(۲) وصف۔ جیسے ”وَرَبَّائِكُمُ اللَّاهِبِيُّ فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاهِبِيُّ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ“

(۳) شرط۔ مثلاً ”وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرَ الْوَصِيَّةِ“

(۴) غایت۔ مثلاً ”قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ“ اور ”وَلَا تَقْرَبُوا هُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ. وَلَا تَخْلَقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ. وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ.....“ اور

(۵) ”بَذَلِ الْبُعْضُ مِنَ الْكُلِّ“ مثلاً ”وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا“ اور **مفصل** وہ دوسری آیت ہے جو کہ کسی دوسرے محل میں واقع ہو یا حدیث یا اجماع اور یا قیاس۔ ان چیزوں میں سے کوئی ایک چیز **مفصل** ہوتی ہے۔ قرآن کے ذریعہ سے جن احکام کی تخصیص کی گئی ہے اُس کی مثالوں میں قولہ تعالیٰ ”وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ“ ہے کہ اس کی تخصیص قولہ تعالیٰ ”إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ“ سے کی گئی ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَأُولَاتِ اللَّحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ“ سے بھی اُس عام حکم میں ایک طرح کی تخصیص وارد ہوئی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَحُرْمَتُ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ“ اس میں میتہ سے مری ہوئی مچھلی خاص کر دی گئی۔ چنانچہ اس کے بارہ میں خداوند کریم خود ارشاد فرماتا ہے ”أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلْغِيَارَةِ“ اور دم (خون) سے خون بستہ کو خاص بنا دیا۔ اور اس کی تصریح اپنے قول ”أَوْ ذَمًا مَسْفُوحًا“ سے کر دی۔ پھر اپنے قول ”وَأَتَيْتُمْ أَحَدَهُنَّ قِطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا.....“ کی تعلیم کو یہ ارشاد فرما کر خاص بنا دیا کہ ”فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ“ اور قولہ تعالیٰ ”الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ“ کی تعلیم قولہ تعالیٰ ”فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ“ کے ذریعہ سے مخصوص ہو گئی ہے پھر اسی طرح قولہ تعالیٰ ”فَنَافِكُوهَا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ“ کا عام حکم آیت کریمہ ”حُرْمَتُ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ.....“ کے نزول سے مقید اور مخصوص بن گیا۔

تخصیص بالحدیث کی مثالیں یہ ہیں قولہ تعالیٰ ”وَاحِلَ اللَّيْلَةِ الْبَيْعِ“ مگر فاسد بیوع (خرید و فروخت) جو بکثرت ہیں۔ اس عام حکم سے بذریعہ حدیث نبوی خارج کی گئیں اور اُن کی تخصیص سنت ہی سے ہوئی ہے۔ خداوند کریم نے ربا (سود) کو حرام فرمایا اور اس سے عرایا کی تخصیص سنت ہی کے وسیلہ سے ہوئی ہے۔ میراث اور تقسیم ترکہ کی آیتوں کا عموم حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم نے قاتل اور مخالف مذہب شخص کو محروم الارث بنا کر مخصوص کر دیا ہے۔ اور تحریم میتہ کی آیت میں سنت ہی نے نڈی کو خاص قرار دیا ہے۔ ثلاثہ قروء کی آیت میں سے لونڈی کی تخصیص بھی حدیث نے کی ہے۔ قولہ تعالیٰ ”مَاءٌ طَهُورًا“ سے مزہ، بواور رنگت بدلے ہوئے پانی کو حدیث نے ہی خارج فرمایا ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا.....“ کا حکم ہر ایک چور کے لئے عام تھا۔ مگر سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عموم سے اُس شخص کو عام کر دیا جو کہ چہارم حصہ دینار سے کم قیمت کا مال یا زرف نقد چرائے۔

اجماع کے ذریعہ سے تخصیص پیدا ہونے کی مثال ”رقيق“ (غلام زر خرید) کو آیت میراث کے حکم سے خارج بتایا جاتا ہے لہذا وہ غلام کبھی وارث ہو ہی نہیں سکتا۔ اس بات پر تمام اماموں اور عالموں کا اجماع ہے اور کئی نے اس بات کو

واضح طور پر بیان کیا ہے۔

اور قیاس کے اعتماد پر عام حکم میں خصوصیت پیدا کئے جانے کی مثال آیت زنا رہے کہ اس میں سے غلام زر خرید کو بالکل الگ کر دیا ہے اور یہ کارروائی اسی منصوص حکم کی بنیاد پر ہوتی ہے جو کہ لونڈیوں کی بابت منصوص ہوا ہے۔ اللہ پاک فرماتا ہے "فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ" اور یہی آیت کا ٹکڑا آیت کے عام حکم کی تخصیص کرتا ہے۔ اور اس بات کو علامہ مکی نے بھی ذکر کیا ہے۔

فصل

قرآن شریف میں بعض خاص احکام اس طرح کے ہیں جو سنت نبوی کے عموم کی تخصیص کرتے ہیں لیکن اس کی مثالیں کم یاب ہیں۔ منجملہ اس کی مثالوں کے ایک قولہ تعالیٰ "حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ" ہے کہ اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" کے عموم کی تخصیص کر دی ہے اور قولہ تعالیٰ "حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس ممانعت کے عموم کو خاص بناتا ہے جو کہ اپنے فرائض کو خارج بنا کر مکروہ وقتوں میں نماز ادا کرنے کے بارہ میں کی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَمَنْ أَضَاوَاهَا وَأَوْبَارُهَا....." سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "مَا أَبْسَنُ مِنْ حَيٍّ فَهُوَ مَيِّتٌ" کا عموم مخصوص ہو گیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَقَةَ قُلُوبُهُمْ" نے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "لَا تَحُلْ الصَّدَقَةَ لِغَنِيِّي وَلَا لَذِي مَرَّةٍ سَوَى" کا عموم خاص بنادیا اور قولہ تعالیٰ "فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي" نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "إِذَا التَّقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفِهِمَا فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ" کا عموم خاص بنادیا ہے۔

چند متفرق فروعی مسائل جن کو عموم و خصوص کے ساتھ تعلق ہے ذیل میں ان کا بیان کر دینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے۔ اول یہ ہے کہ جس وقت میں عام کا سیاق بیان مدح یا ذم کے لئے آئے تو آیا اس وقت میں وہ اپنے عموم پر باقی رہتا ہے یا نہیں؟ اس کے بارہ میں کئی مذاہب ہیں۔ ایک مذہب یہ ہے کہ بے شک وہ اپنے عموم پر باقی رہتا ہے اس لئے کہ اس میں کوئی بات عام کو عموم سے پھیر دینے والی ہرگز نہیں پائی جاتی اور نہ عموم اور مدح و ذم کے مابین کوئی منافات ہے جس نے یہ دونوں باہم جمع نہ ہو سکیں۔ دوسرا مذہب یہ ہے کہ نہیں وہ اپنے عموم پر قائم نہیں رہے گا کیونکہ اس کا سیاق کلام میں لایا جانا تعلیم کے واسطے نہیں ہے بلکہ وہ مدح یا ذم کے لئے وارد کیا گیا ہے لہذا اسی کا فائدہ دے گا اور اس میں عموم نہیں پایا جائے گا۔

۱۔ مجھ کو حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے اس وقت تک برابر جنگ کرتا رہوں جب تک کہ وہ سب لا الہ الا اللہ نہ کہہ دیں۔

۲۔ جو چیز کسی جاندار سے جدا کی گئی۔ وہ مردہ ہے یعنی زندہ جسم سے جو چیز الگ ہو وہ جدا شدہ چیز مردہ شمار ہوگی۔

۳۔ صدقہ کا لینا۔ کسی مالدار اور طاقت ور و تندرست آدمی کے لئے جائز نہیں۔

۴۔ جب دو مسلمان اپنی تلواریں لے کر ایک دوسرے کے مقابلہ میں آئیں۔ تو وہ قاتل اور مقتول دونوں آتش و دوزخ میں چلیں گے۔

تیسرا جو کہ صحیح تر مذہب ہے وہ یہ ہے کہ تفصیل سے کام لیا جائے گا۔ اس سورۃ میں اگر کوئی دوسرا عام جو کہ اسی امر کے لئے بیان نہ کیا گیا ہو اس کا معارض نہ پڑے تو یہ عام عموم کا فائدہ دے گا۔ لیکن جس حالت میں وہ دوسرا عام اس پہلے عام کے ساتھ دونوں کو باہم جمع کر سکنے کے لحاظ سے معارض پڑے اس حالت میں اس پہلے عام کا عموم باقی نہیں رہے گا۔ اس کی مثال کوئی معارض نہ ہونے کی حالت میں قولہ تعالیٰ ”إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ“ ہے۔ اور معارض ساتھ ہونے کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ ”وَالَّذِينَ هُمْ لِأُفْرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ“ کہ یہاں پر عام کا بیان مدح کی غرض سے کیا گیا ہے۔ اور اس کے ظاہری الفاظ اور طرز بیان سے اس بات کا عموم بھی پایا جاتا ہے کہ ملک یمین کی حالت میں دو حقیقی بہنوں کو باہم جمع کیا جاسکتا ہے۔ مگر اس جمع میں جمع مابین الاختیین کے مفہوم سے قولہ تعالیٰ ”وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ“ معارضہ کر رہا ہے کیونکہ یہ حکم ملک یمین کے ذریعہ سے بھی دو بہنوں کو باہم جمع کرنے کے بارہ میں شامل ہے۔ اور اس کا سیاق مدح کے واسطے نہیں ہوا ہے لہذا پہلے عام کا حمل اس بات کے سوا دیگر امور پر کیا گیا۔ اور مانا گیا کہ پہلے عام نے دوسرے عام کو اپنے دائرہ اثر میں شامل کر لینے کا ہر گزارادہ نہیں کیا ہے۔ یہ تو حکم عام کے مدح کے سیاق میں وارد ہونے کی مثال تھی۔ عام کے سیاق ”زم“ میں واقع ہونے کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ ”وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ.....“ یہاں الذین اسم جمع مذمت کے بیان میں لایا گیا ہے۔ اور ظاہر عبارت کا حکم زیورات کے لئے بھی عام ہے حالانکہ زیورات کا استعمال مباح ہے۔ اور جابرؓ کی حدیث کہ ”لَيْسَ فِي الْحُلِيِّ زَكَاةٌ“ یعنی زیورات میں زکاۃ نہیں۔ اس آیت کے عموم کی معارض پڑتی ہے۔ اور امر اول کا حمل اس کے عہد پر درست بتاتی ہے۔

دوسرا مذہب یہ ہے کہ اس خاص خطاب میں اختلاف کیا گیا ہے۔ جس کے مخاطب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں مثلاً یَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اور یَا أَيُّهَا الرَّسُولُ اختلاف اس بات کا ہے کہ آیا اس خطاب میں اُمت بھی شریک ہے کیونکہ پیشوا کو جو حکم دیا جاتا ہے وہ ایسا ہوتا ہے کہ گویا عرفا اس کے پیرو لوگوں کو بھی ساتھ ہی ساتھ وہ حکم ملا ہے۔ مگر علم اصول میں صحیح تر قول خطاب میں اُمت کی شرکت کا ممنوع ہوتا ہے کیونکہ صیغہ خطاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے مخصوص ہے۔

تیسرا مذہب ”یَا أَيُّهَا النَّاسُ“ کے خطاب میں اختلاف ہے کہ آیا یہ خطاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی شامل ہے یا نہیں؟ اگرچہ اس اختلاف کے کئی مذاہب ہیں لیکن ان میں سب سے زیادہ صحیح اور ایسا مذہب جس کو اکثر لوگ مانتے ہیں یہ ہے کہ صیغہ کے عموم کی وجہ سے وہ خطاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بھی شامل ہے۔ ابن ابی حاتم نے زہری سے روایت کی ہے۔ اس نے کہا ”جس وقت اللہ پاک ”یَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا افْعَلُوا“ ارشاد فرماتا ہے اس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی مومنین کے ساتھ شریک خطاب ہوتے ہیں۔“

دوسرا مذہب یہ ہے کہ نہیں وہ خطاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی شامل نہیں ہوتا اور اس کی دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ وہ خطاب خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی زبان سے دوسروں کو تبلیغ کرنے کے لئے ادا کرایا گیا ہے۔ لہذا یہ بات کیونکر مناسب ہو سکتی ہے کہ پیغمبر بھی اس خطاب میں شریک ہو جو اسی کی معرفت دوسرے بندوں اور فرمان پذیر

یعنی ایک ساتھ دو حقیقی بہنوں کو نکاح میں نہیں لاسکتے۔ مگر دو لونڈیاں ایسی رکھ سکتے ہیں۔ جو ایک دوسرے کی حقیقی بہن ہوں۔ مترجم

لوگوں کے لئے بھیج گیا ہے۔ پھر اس کے علاوہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیتیں بھی اُن کو اس تعلیم میں شامل نہیں بتاتیں۔ مذہب یہ ہے کہ اگر وہ خط لفظ ”قُل“ (صیغہ امر) کے ساتھ مقترن بنایا جائے تو پھر اس وجہ سے کہ اب وہ تبلیغ کے بارہ میں ظاہر اور نمایاں حکم ہو جاتا ہے، کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو شامل نہ ہوگا اور یہی امر اُس کے عدم شمول کا قرینہ ہے۔ لیکن اگر وہ ”قُل“ کے ساتھ مقترن نہ کیا جائے۔ تو ایسی حالت میں یہ خطاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اپنے شمول میں لے سکتا ہے۔

چوتھا مذہب جو کہ اصول میں صحیح تر مذہب ہے وہ یہ ہے کہ ”یا ایہا الناس“ کے خطاب میں کافر اور عبد (بندہ مومن) دونوں شریک ہوتے ہیں کیونکہ ناس کا لفظ عام ہے اور اُس میں بھی انسان شامل ہیں۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ نہیں اُس کا عموم کافر کے لئے نہیں ہوتا جس کی بنیاد یہ ہے کہ کافر کو فردی احکام کی پابندی سے تعلق نہیں اور یہی حالت غلام کی بھی ہے۔ اس واسطے کہ وہ اس کے تمام فوائد شرع کے اعتبار سے اُس کے آقا کی طرف راجع ہوں گے۔ پنجم یہ اختلاف ہے کہ آیا یہ لفظ ”مَنْ“ مؤنث کو بھی شامل ہو سکتا ہے یا نہیں؟ صحیح ترین قول تو یہ ہے کہ ”ہاں یہ مؤنث اور مذکر دونوں کے لئے آتا ہے۔“ مگر حنفی مذہب والوں کا اس میں اختلاف ہے وہ ”مَنْ“ کو مذکر کے لئے ہی مخصوص مانتے ہیں۔ اور ہماری دلیل ہے قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ اُنْثٰی“ کہ یہاں خداوند کریم نے مذکر اور مؤنث دونوں کے ساتھ نیک کام کرنے والوں کی تفسیر کی ہے۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ لفظ ”مَنْ“ مذکر اور مؤنث دونوں کو شامل ہوتا ہے۔ اسی طرح قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ يَقْنُتْ مِنْ کُنِّ لِلّٰہِ“ بھی ہے اور جمع مذکر سالم کے بارہ میں بھی یہ اختلاف ہے کہ آیا جمع مذکر سالم میں کوئی مؤنث داخل بھی ہو تو کسی قرینہ کی وجہ سے ایسا ہوگا۔ ہاں جمع مکسر میں مؤنث کے داخل ہونے سے کسی کو اختلاف نہیں ہے۔

ششم اس بات میں اختلاف ہے کہ آیا ”یا اہل الکتاب“ کے خطاب میں مومنین بھی شامل ہیں؟ اس کا جواب صحیح نفی میں دیا گیا ہے کیونکہ لفظ کا اختصار اُنہی لوگوں پر ہے جن کا اس خطاب میں ذکر آیا ہے۔ ایک قول ہے کہ اگر اہل کتاب کے ساتھ مومنین کی شرکت معنوی طور سے ہو تو پھر یہ خطاب انہیں بھی شامل ہو سکتا ہے ورنہ نہیں۔

یہ بھی مختلف فیہ مسئلہ ہے کہ ”یا ایہا الذین آمنوا“ کے خطاب میں اہل کتاب شامل ہیں یا نہیں؟ کہا جاتا ہے کہ اس خطاب میں اہل کتاب شامل نہیں ہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ وہ لوگ فردی احکام کے مخاطب نہیں بنائے گئے ہیں۔ ایک قول میں آیا ہے کہ نہیں وہ بھی ”یا ایہا الذین آمنوا“ کے خطاب میں شریک ہیں۔ ابن السمعانی اس آخری قول کو مختار مانتا اور لکھتا ہے کہ خداوند کریم کا ارشاد ”یا ایہا الذین آمنوا“ خطاب تشریف ہے نہ کہ یہ تخصیص کا خطاب۔

چھالیسویں نوع

قرآن کا مجمل اور مبین حصہ

مجل وہ ہے جس کی دلالت واضح نہ ہو۔ قرآن میں مجمل کا وجود ہے مگر داؤد ظاہری اس بات کو نہیں مانتا۔ قرآن کے

مجمل باقی رہنے کے جواز میں بہت سے قول آئے ہیں جن میں سب سے بڑھ کر صحیح قول یہ ہے کہ مجمل پر عمل کرنے کے لئے کوئی شخص مکلف نہیں رہتا۔ بخلاف غیر مجمل کے کہ اُس پر عمل کرنا ضروری ہے۔ اجمال کے کئی سبب ہیں۔

از انجملہ ایک سبب اشتراک ہے مثلاً ”وَاللَّيْلُ إِذَا غَسَّسَ“ کہ یہاں غسَّس کا لفظ اَقْبَلَ اور اَذْبَرَ دونوں معنوں کے لئے مشترک طور سے موضوع ہے۔ ایسے ہی ”ثَلَاثَةُ قُرُوءٍ“ کا لفظ کہ لفظ قرء حیض اور طہر دونوں معنوں کے لئے موضوع ہے ”أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بَيْنَهُ عُقْدَةُ النِّكَاحِ“ یہ احتمال رکھتا ہے کہ شوہر اور ولی دونوں میں سے کوئی ایک ہو۔ کیونکہ یہ دونوں نکاح کے اختیارات اپنے ہاتھ میں رکھتے ہیں۔

دوسرا سبب حذف ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوا هُنَّ“ کہ اس میں فی اور عن دونوں میں سے کسی ایک حرف کے حذف ہونے کا احتمال پایا جاتا ہے۔ تیسرا سبب مرجع ضمیر کا اختلاف ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ“ اس میں یہ احتمال ہے کہ یرفعہ میں جو فاعل کی ضمیر ہے وہ اُسی جانب پھرتی ہو جس طرف الیہ کی ضمیر عائد ہوتی ہے۔ اور وہ مرجع ”اسم اللہ“ ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ یرفعہ کی ضمیر فاعل لفظ عمل کی طرف راجع ہو۔ اس حالت میں معنی یہ ہوں گے کہ ”عمل صالح ہی ایسی چیز ہے جس کو کَلِمُ الطَّيِّبِ رفع (بلند) کرتے ہیں“۔ اور یہ احتمال بھی ہے کہ وہ ضمیر لفظ کَلِمِ کی طرف عائد ہو اور معنی یہ ہوں کہ پاکیزہ کلمے۔ یعنی تو حید ہی عمل صالح کو بلند اور رفع بناتے ہیں کیونکہ عمل کی صحت ایمان پر موقوف ہے۔ ایمان نہ ہو تو عمل کا کوئی تھل بیڑا نہیں لگتا۔ اور عطف اور استیناف کا احتمال بھی اجمال پیدا ہونے کا سبب ہے اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ“ کہ اس میں واو کی نسبت عاطفہ اور مستانفہ دونوں قسم کا ہونا متحمل ہے۔ اور ایک سبب لفظ کا غریب ہونا بھی ہے مثلاً ”فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ“ اور کثرت استعمال نہ ہونا بھی ایک سبب احتمال کا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے قولہ تعالیٰ ”يُلْقُونَ السَّمْعَ“ یعنی سنتے ہیں۔ ”ثَانِي عَطْفِهِ“ یعنی متکبر اور ”فَاصْبَحْ يَقْلِبُ كَفِّهِ“ یعنی نادام ہو گیا۔ منجملہ انہی اسباب کے تقدیم و تاخیر بھی ایک سبب ہے جس کی مثال یہ ہے قولہ تعالیٰ ”وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى“ یعنی ”وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ وَأَجَلٌ مُسَمًّى“ اگر خدا کی ایک بات اور ایک مقررہ میعاد نہ ہوتی تو بے شک عذاب الہی فوراً پڑا کرتا۔ اور قولہ تعالیٰ ”يَسْأَلُونَكَ كَمَا تَكُ حَفِيَّ عَنْهَا“ یعنی وہ لوگ تم سے قیامت کی بابت اس طرح دریافت کرتے ہیں گویا تم اُس کے آنے کی خوشی کر رہے ہو۔ اور لفظ منقول کا بدل دینا بھی اجمال کا سبب ہوتا ہے۔ جیسے ”طُورِ سِينِينَ“ یعنی سینا اور ”عَلَى آلِ يَاسِينَ“ یعنی علی الیاس اور منجملہ اسباب اجمال کے ایک سبب تکریر بھی ہے اور تکریر بھی وہ جو بظاہر کلام کے وصل کی قاطع ہوتی ہے۔ اور اس کی مثال ہے ”لِلَّذِينَ اسْتَغْفَرُوا لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ“

۱۔ آئی۔

۲۔ گئی۔

۳۔ یا وہ شخص معاف کرے جس کے ہاتھ میں نکاح کا معاملہ ہے۔

۴۔ اور تم رغبت کرتے ہو کہ ان سے نکاح کرو

فصل

کبھی تین متصل واقع ہوتی ہے۔ جس طرح قولہ تعالیٰ "الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ" کے بعد "مِنْ الْفَجْرِ" کا لفظ متصل واقع ہوا ہے۔ اور تین منفصل دوسری آیت میں واقع ہوتی ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ" کہ یہ تین قولہ تعالیٰ "الطَّلَاقِ مَرَّتَانِ" کے بعد واقع ہوئی ہے اور اس نے بیان کر دیا ہے کہ اُس طلاق سے وہ طلاق مراد ہے جس کے بعد طلاق دینے والا رجعت کا مالک نہیں رہتا۔ کیونکہ ایسا یہ ہوتا تو ضرور تھا کہ سب طلاقوں کا انحصار دو ہی طلاقوں پر رہ جاتا۔ احمد اور ابو داؤد نے اپنی کتاب ناسخ میں اور سعید بن منصور وغیرہم نے ابی زرین الاسدی سے روایت کی ہے۔ اُس نے بیان کیا ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا "یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیا آپ نے اس بات پر غور فرمایا ہے کہ خداوند کریم نے "الطَّلَاقِ مَرَّتَانِ" فرما کر رہنے دیا۔ اب تیسرا طلاق کہاں سے ثابت ہوتا ہے؟" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "أَوْ تَسْرِيْعُ بِإِحْسَانٍ" کیا موجود ہے؟" اور ابن مردویہ نے انسؓ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا "ایک شخص نے حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں عرض کیا۔ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! خدا تعالیٰ نے طلاق کا ذکر دو ہی مرتبہ فرمایا پھر تیسرا طلاق کہاں ہے؟ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا "إِمْسَاكَ بِمَغْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيْعُ بِإِحْسَانٍ" تیسرا طلاق یہ ہے اور قولہ تعالیٰ "وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ" روایت الہی کے جواز پر دلالت کرتا ہے۔ اس کی تفسیر یہ ہے۔ قولہ تعالیٰ "لَا تُذِرْكُمُ الْأَبْصَارُ" جس سے یہ مراد ہے کہ بصر میں ذات کو باری تعالیٰ کو احاطہ کر سکنے کی طاقت نہیں ہے۔ اور عکرمہؒ سے مروی ہے کہ اگر کسی شخص نے رویت الہی کا ذکر آنے کے وقت اُم سے اعتراض کے طور پر کہا "کیا خداوند کریم نے خود ہی "لَا تُذِرْكُمُ الْأَبْصَارُ" نہیں فرمایا ہے؟ عکرمہؒ نے اُس کو جواب دیا "کیا تم آسمان کو نہیں دیکھتے ہو؟" مگر یہ بتاؤ کہ آیا تمام آسمان کو بھی دیکھتے ہو؟ اور قولہ تعالیٰ "أَحَلَّتْ لَكُمْ بِهَيْمَةِ الْأَنْعَامِ . إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ" کی تفسیر ہے۔ قولہ تعالیٰ "حُرْمَتُ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةِ....." اور قولہ تعالیٰ "مَا لَكُمْ يَوْمَ الدِّينِ" کی تفسیر اُسی کے قول "وَمَا أَذْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ....." سے ہو گئی ہے۔ پھر قولہ تعالیٰ "فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ" کی تفسیر قولہ تعالیٰ "قَالَ رَبُّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا....." کر رہا ہے۔ قولہ تعالیٰ "وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ . لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا" کی تفسیر النخل کی آیت میں لفظ "انثی" کے ساتھ ہو گئی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "أَوْفُوا بِعَهْدِي أَوْفٍ بِعَهْدِكُمْ" کی نسبت علماء کا قول ہے کہ اس عہد کا بیان ہے قولہ تعالیٰ "لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي....." یہ تو خدا کا عہد ہے اور بندوں کا عہد ہے پروردگار عالم کا ارشاد "لَا تُكْفِرُونَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ....." اور قولہ تعالیٰ "صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ" کا بیان اُسی کے ارشاد "فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ....." سے ہو گیا ہے۔

اور کبھی تین کا وقوع سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ اس کی مثالیں یہ ہیں قولہ تعالیٰ "وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ" اور قولہ تعالیٰ "وَلِئَلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ" کہ بے شک وشبہ نماز اور حج کے افعال اور زکات کے مختلف نوع کے نصابوں کی مقدار اور اُن کی مقدار زکات کا بیان بالکل سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے معلوم ہوتا

ہے۔

تنبیہ: چند آیتوں کے بارہ میں یہ اختلاف آیا ہے کہ آیا وہ بھی مجمل کی قسم سے ہے یا نہیں؟ از انجملہ اول آیت سرقہ ہے۔ کہا گیا ہے کہ یہ آیت ”ید“ (ہاتھ) کے بارہ میں مجمل ہے کیونکہ ”ید“ کا اطلاق کلائی کہنی اور شانہ ہر سہ مقامات تک ممتد ہونے والے عضو پر ہوتا ہے۔ اور پھر قطع (کاٹنے) کے بارہ میں بھی یہ اجمال پڑتا ہے کہ قطع کا استعمال جدا کر ڈالے اور زخم پہنچانے دونوں امور پر ہوتا ہے۔ اور یہاں آیت میں ہر دو امور میں سے کسی ایک امر کی بھی توضیح اور تفصیل نہیں کی گئی ہے ہاں شارع علیہ السلام کا یہ بیان کرنا کہ کلائی کے قریب سے ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اس مراد کا اظہار کرتا ہے اور ایک قول ہے کہ اس آیت میں کوئی اجمال ہی نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قطع کا استعمال جدا کرنے کے معنی میں ظاہر ہے۔

اسی قسم کی تین میں سے قولہ تعالیٰ ”وَأَمْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ“ بھی ہے اس کو یوں مجمل بتایا جاتا ہے کہ اس نے کل یا بعض حصہ سر کے مسح کرنے کے تردد میں ڈال دیا ہے۔ اور شارع علیہ السلام کا پیشانی ہی پر مسح کرنا مقدار مسح کے اجمال کو واضح بناتا ہے ایک قول ہے کہ نہیں یہاں پر ”وَأَمْسَحُوا“ کا لفظ اس مطلق مسح کے لئے آیا ہے۔ جو کہ اسم کے زیر اطلاق واقع ہونے والی شے کے کمر حصہ پر بھی صادق آتا ہے اور اس کے غیر پر بھی۔ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ کی نسبت کہا جاتا ہے کہ یہ مجمل ہے کیونکہ تحریم کا اسناد عین (خاص وہ شے جس کی حرمت کی گئی ہو) کی طرف صحیح نہیں ہوتا بلکہ اس کا تعلق فعل سے ہونا چاہئے۔ اسی باعث ضروری ہوتا ہے کہ ایسے موقع پر فعل مقدر ہے۔ یہ آیت بہت سے امور کی محتمل ہے۔ ایسے امور کہ نہ تو ان سبھوں کی کوئی حاجت ہے اور نہ یہ ہے کہ ان میں سے کسی امر کا کوئی مرنج ہو اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ کسی ترجیح دینے والے کے وجود کی وجہ سے ایسا ہوا۔ اور مرنج عرف (عام) ہے کیونکہ اسی کا مقتضی یہ ہے کہ حرمت سے مراد وطمی یا اس کے مانند اور امور سے نفع اٹھانے کی حرمت ہے۔ یہی حکم تمام ان صورتوں میں بھی جاری ہوگا جن میں تحریم اور تحلیل کا تعلق اعیان (اشیائے محرمہ یا محللہ کی ذات) سے ہوتا ہے۔

قولہ تعالیٰ ”وَاحْلِلْ بَيْعَ الْبَيْعِ وَحَرِّمَ الرِّبَا“ کی نسبت کہا جاتا ہے کہ یہ مجمل ہے کیونکہ ربا کے معنی ہیں زیادتی اور کوئی خرید و فروخت ایسی نہیں ہوتی جس میں زیادتی (نفع) نہ ہوتی ہو لہذا یہ بیان کرنے کی حاجت پڑتی کہ کون سی زیادہ حلال ہے اور کسی زیادتی کو حرام بنایا گیا ہے۔ ایک قول ہے کہ نہیں یہ مجمل نہیں ہے کیونکہ ”بیع“ کا لفظ منقول شرعی ہونے کی حیثیت سے اپنے عموم ہی پر محمول ہوگا مگر یہ کہ اس کے اندر کوئی دلیل کی تخصیص قائم ہو تو یہ دوسری بات ہے۔

ماوردی لکھتا ہے کہ شافعی سے اس آیت کے بارہ میں چار قول منقول ہیں۔ اول یہ کہ یہ آیت عامہ ہے کیونکہ اس میں لفظ ”بیع“ عموم کے لفظ کے ساتھ وارد ہوا ہے۔ اور ہر ایک ”بیع“ کو شامل ہوتا۔ اور ہر قسم کی خرید و فروخت کو مباح بنانا چاہتا ہے۔ مگر وہ بیع جس کو کسی دلیل نے خاص بنا دیا ہے۔ البتہ اس کا شمول اس قول میں نہ ہوگا اور یہی قول شافعی اور ان کے اصحاب کے نزدیک تمام اقوال سے صحیح تر ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چند ایسی بیوع سے منع فرمایا تھا جن کے اہل عرب عادی تھے اور آپ نے جائز بیع کا کچھ بیان نہیں کیا۔ لہذا حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فعل سے پایا گیا کہ آیت تمام بیوع کے مباح ہونے پر شامل ہے مگر وہ بیوع جن کو دلیل نے خاص بنا دیا ہے اس عام اباحت سے خارج ہو گئی ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس خصوص کو بیان فرما دیا ہے۔ ماوردی لکھتا ہے کہ مذکورہ سابق بیان کے اعتبار

پر عموم کے بارہ میں دو قول ہوں گے ایک یہ کہ بیع کا لفظ عام ہے اور اُس کا عام ہونا بھی مراد لیا گیا ہے اور قول ثانی یہ ہے کہ وہ عموم ہے مگر ایسا عموم کہ اس سے خصوص مراد لیا گیا ہے۔ ”ماوردی لکھتا ہے اور ان دونوں باتوں میں فرق یہ ہے کہ قول دوم میں بیان لفظ سے بیشتر آیا ہے اور قول اول میں لفظ کے بعد بیان واقع ہوا ہے۔ لیکن لفظ سے مقترن (ملا ہوا) ہے۔ بہر حال دونوں اقوال کے اعتبار پر یہ جائز ہے کہ جب تک کوئی تخصیص کی دلیل نہ قائم ہو اُس وقت تک مسائل مختلف فیہما میں اسی آیت کے ساتھ استدلال کیا جائے۔ اور اس سے عموم کا فائدہ اٹھایا جائے۔ دوسرا قول (امام شافعی کے چار اقوال میں سے) یہ ہے کہ آیت مجمل ہے۔ خود آیت سے اچھی اور بری بیع کا حال کبھی نہیں معلوم ہوتا۔ اور صرف نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان سے صحیح اور فاسد بیوع کا پتہ ملتا ہے۔“

پھر ماوردی کہتا ہے کہ ”آیا یہ آیت بذاتہ مجملہ ہے؟ یا اُن بیوع کے عارض ہونے سے مجمل ہوگی جن کی ممانعت کی گئی ہے؟ اور دو وجہیں ہوں گی اور آیا اجمال لفظ کو چھوڑ کر اُس کے معنی اُمراد (مقنود) میں ہے؟ یا معنی اور لفظ میں بھی؟ اس لئے کہ بیع کا لفظ ایک لغوی اسم اور معقول معنی رکھتا ہے مگر جب کہ اُس کے مقابل میں سنت سے ایسی دلیل قائم ہوئی جو عموم بیع کی معارض پڑتی ہے تو اس حالت میں دونوں ایک دوسرے کو دفع کرتے ہیں بجز اس کے کہ سنت نبوی کوئی بات بیان کرے۔ اصل مقصود اور مراد کا تعین ہرگز نہیں ہوتا اور اس وجہ سے یہ آیت مجمل ٹھہری مگر لفظ کے اعتبار سے نہیں بلکہ باعتبار بمعنی۔ اور لفظ میں بھی مجمل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جس وقت لفظ سے وہ چیز مراد نہ تھی جس پر اسم کا وقوع ہوا ہے۔ اور لغت میں اُس کی غیر معقولہ شرطیں بھی تھیں تو اُس وقت وہ لفظ مشکل (پیچیدہ) ہوگا۔ اس طرح پر یہ بھی وہ وجہیں اور ہوئیں اور دونوں وجہوں کے اعتبار پر صحت اور فساد ”بیع“ کی دلیل لانا جائز نہیں ہے اگرچہ اس آیت کے ظاہر نے بیع کے من اصل صحیح ہونے پر دلالت کی ہے۔“ ماوردی کہتا ہے ”اور عام اور مجمل کے مابین یہی فرق ہے کہ عموم کے ظاہر سے استدلال جائز ہے مگر مجمل کے ظاہر سے استدلال کرنا روا نہیں ہے۔“

تیسرا قول یہ ہے کہ یہ آیت عام اور مجمل دونوں ہے مگر اس کی توجیہ میں کئی وجوہ پر اختلاف کیا گیا ہے۔ ایک وجہ یہ ہے کہ عموم لفظ میں اور اجمال معنی میں پایا جاتا ہے۔ اس حالت میں فقط عام مخصوص ہوگا اور معنی ایسے مجمل ہوں گے جن کو تفسیر لاحق ہوئی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ”وَاحْلُ اللَّهُ الْبَيْعَ“ میں عموم ہے اور ”وَاحْرَمَ الرِّبَا“ میں اجمال۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ آیت دراصل مجمل تھی پھر جبکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے بیان کیا تو وہ عام ہو گئی۔ اس لئے وہ بیان سے پہلے مجمل کے دائرہ میں داخل ہو گئی اور بیان کے بعد عموم کے حلقہ میں شامل ہو گئی۔ اور اس اعتبار سے مختلف فیہ بیوع میں اس آیت کے ظاہر سے استدلال کرنا جائز ہوتا ہے۔

اور چوتھا قول یہ ہے کہ آیت ایک معبود بیع کو شامل ہے اور اس امر کے بعد نازل ہوئی ہے جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ بیوع کو حلال اور چند بیوع کو حرام قرار دے دیا تھا۔ لہذا ”الْبَيْعَ“ میں الف لام عہد کا ہے اور اس اعتبار پر ظاہر آیت سے استدلال کرنا جائز نہ ہوگا۔“ اور مجملہ اُن آیتوں کے جن کے مجمل یا مفصل ہونے میں اختلاف ہے۔ ایسی آیتیں بھی ہیں جن میں شرعی اسماء واقع ہوئے ہیں مثلاً اَقِيْمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ۔ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ۔ وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ“ کہا گیا ہے کہ یہ آیتیں بھی مجمل ہیں۔ یوں کہ لفظ صلاۃ ہر ایک دعا کا لفظ صیام

برایک امساک (رک رہنے) اور لفظ حج ہر ایک قصد کرنے کا احتمال رکھتا ہے اور ان الفاظ کی خاص مراد پر لغت سے کوئی دلالت نہیں پائی جاتی۔ لہذا اس واسطے بیان کی حاجت پڑی۔ ایک قول یہ ہے کہ نہیں ان میں اجمالی کا احتمال نہیں ہوگا بلکہ ان الفاظ کو تمام مذکورہ باتوں پر محمول کیا جائے گا اور صرف ان باتوں کو خارج کریں گے جو کہ کسی دلیل سے خارج کر دی گئی ہیں۔

تنبیہ: ابن الحصار کا قول ہے کہ ”بعض لوگوں نے مجمل اور محتمل دونوں کو ایک ہی شے کے مقابل میں رکھا ہے مگر درست یہ ہے کہ مجمل وہ لفظ مبہم ہے جس کی مراد ہی سمجھ میں نہ آئے اور محتمل وہ لفظ ہے جو کہ وضع اول ہی کے ساتھ دویا اس سے زیادہ مفہوم معنوں پر واقع ہوتا ہو۔ خواہ وہ لفظ ہر ایک معنی پر حقیقتاً دلالت کرے یا بعض معنوں پر۔ اور مجمل یا محتمل کے مابین فرق یہ ہے کہ محتمل ایسے معروف امور پر دلالت کیا کرتا ہے جن کے فیما بین وہ لفظ مشترک اور مترود نہ ہو۔ اور مبہم کسی معروف امر پر دلالت نہیں کرتا اور اس کے ساتھ ہی یہ بھی قطعی طور سے معلوم ہو چکا ہے کہ شارع علیہ السلام نے بخلاف محتمل کے مجمل کا بیان کسی کو تفویض نہیں فرمایا ہے۔

سینتالیسویں نوع

قرآن کا نسخ اور منسوخ

اس نوع کے متعلق اندازہ و شمار سے زائد لوگوں نے مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں۔ از انجملہ ابو عبیدہ قاسم بن سلام ابو داؤد جستانی، ابو جعفر نحاس، ابن الانباری اور ابن العربی وغیرہ بھی ہیں۔ ائمہ کا قول ہے کہ جب تک کوئی شخص قرآن کے نسخ اور منسوخ کی پوری معرفت نہ حاصل کرے اُس وقت تک اُس کے لئے قرآن کی تفسیر کرنا جائز نہیں ہو سکتا۔ علیؑ نے ایک ایسے شخص سے جو کہ قرآن کریم کے معانی و مطالب بیان کیا کرتا تھا دریافت کیا کہ آیا اُسے قرآن کی نسخ اور منسوخ آیتوں کا حال معلوم ہے؟ اُس شخص نے نفی میں جواب دیا۔ اور پھر علیؑ نے فرمایا ”تو خود بھی ہلاک ہوا اور دوسروں کو بھی تو نے ہلاک کیا۔“

اس نوع میں کئی مسائل ہیں ایک مسئلہ یہ ہے کہ نسخ کا لفظ زائل کرنے (مٹا دینے) کے معنی میں واقع ہوتا ہے اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ“ تبدیل کے معنی میں آتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ“ تحویل کے معنی میں آتا ہے۔ مثلاً مواریت کا نسخ ایک شخص سے دوسرے شخص کی جانب تحویل میراث (ترکہ) کے معنی ہیں۔ اور ایک جگہ سے دوسری جگہ نقل کرنے کے معنی میں بھی لفظ نسخ کا استعمال ہوتا ہے۔ ”نَسَخْتُ الْكِتَابَ“ اسی قسم سے ہے اور یہ اُس حالت میں کہا جاتا ہے جبکہ تم قرآن کے لفظ اور خط دونوں کی بجائے دوسرے مقام پر نقل کرو۔ اور اس وجہ کا قرآن میں پایا جانا صحیح نہیں ہے۔ نحاس نے اس بات کو جائز قرار دیا تھا تو کسی نے

یعنی کبھی ایک معنی میں اور کبھی دوسرے معنی میں استعمال ہوا کرتا ہو۔

اس کی خوب خبر لی اور اس کی تردید میں حجت یہ پیش کی کہ قرآن میں نسخ سے یہ بات ممکن نہیں کہ وہ منسوخ کے لفظ کو لا سکے اور جن الفاظ کو لاتا ہے وہ الفاظ خاص قرآن منسوخ کے الفاظ نہیں ہوتے۔ بلکہ اُس کے غیر ہوتے ہیں۔ اور سعیدی کہتا ہے کہ نحاس کے قول کا شاہد قولہ تعالیٰ "إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ" ہے۔ اور کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ "وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدِينَا لَعَلِّیٰ حَكِيمٌ" (اس کے متعلق) یہ بات معلوم ہے کہ جس قدر وحی متفرق طور پر نازل ہوئی۔ وہ سب اُم الکتاب یعنی لوح محفوظ میں موجود ہے۔ جیسا کہ خود پروردگار عالم فرماتا ہے۔ "فِیْ کِتَابٍ مَّكْنُونٍ لَا یَمْسُہٗ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ"۔

مسئلہ دوم یہ ہے کہ نسخ منجملہ اُن چیزوں کے ہے جن کے ساتھ خداوند کریم نے اس خیر الامم قوم (مسلمان) کو مخصوص اور ممتاز فرمایا ہے اور اس نسخ (احکام کا منسوخ کرنا) کی بہت سی حکمتیں ہیں کہ از انجملہ ایک حکمت آسانی عطا کرنا بھی ہے مسلمانوں نے بالا جماع اس نسخ کو جائز مانا ہے مگر یہودیوں نے یہ گمان کر کے کہ نسخ سے معاذ اللہ خداوند کریم جل جلالہ کی نسبت بدآء ہونے کی قباحات لازم آتی ہے اس کو قابل اعتراض قرار دیا ہے بدآء اُس کو کہتے ہیں جس کے خیال میں ایک بات آئے اور پھر وہ اُسی امر کی نسبت دوسری رائے قائم کرے۔ (متلون المزاج) اور یہودیوں کا یہ اعتراض اس واسطے باطل ہے کہ اس نسخ سے اُسی طرح حکم کی مدت بیان کرنا مقصود ہوتا ہے جس طرح مارڈالنے کے بعد پھر زندہ کرنا یا اس کے برعکس۔ اور صحت کے بعد بیمار کرنا یا اس کے برعکس۔ اور مالدار ہونے کے بعد مفلس ہو جانا یا اس کے برعکس کہ ان باتوں کو بدآء نہیں کہا جاتا اور یہی حالت امر و نہی کی بھی ہے۔

علماء نے قرآن منسوخ کے بارہ میں اختلاف کیا ہے۔ ایک قول ہے کہ قرآن کا نسخ بجز قرآن کے اور کسی شے کے ساتھ نہیں ہو سکتا جیسے کہ خود پروردگار جل شانہ ارشاد کرتا ہے "مَا نَنْسَخْ مِنْ آیَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا"۔ علماء نے کہا ہے کہ قرآن سے بہتر یا اُس کے مانند اگر کوئی چیز ہو سکتی ہے تو وہ قرآن ہی ہے نہ کہ اس کے علاوہ کچھ اور ایک قول یہ ہے کہ نہیں قرآن کا نسخ قرآن ہی پر موقوف نہیں بلکہ وہ سنت سے بھی منسوخ ہو جاتا ہے یا اس لئے کہ سنت کا بھی منجانب اللہ ہونا ثابت ہے اور خود پروردگار جل جلالہ اس کی نسبت ارشاد کرتا ہے "وَمَا یَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰی" یعنی خدا کا رسول اپنی خواہش سے کوئی بات نہیں کہتا۔ اور وصیت کی آیت جو آگے درج ہوگی۔ اسی قسم سے قرار دی گئی ہے تیسرا قول یہ ہے کہ اگر سنت بحکم الہی وحی کے طریق سے ہو تو وہ قرآن کو منسوخ کر سکے گی لیکن جبکہ وہ اجتہادی ہو تو ایسی حالت میں قرآن کا نسخ اُس سے نہ ہوگا۔ اس بات کو ابن حبیبؒ نیشاپوری نے اپنی تفسیر میں درج کیا ہے اور شافعیؒ کا قول ہے کہ جس مقام پر قرآن کا نسخ سنت سے واقع ہوگا وہاں کوئی قرآن اُس سنت کا قول دینے والا بھی ضرور ہوگا۔ اور جہاں قرآن سے سنت کو منسوخ پایا جائے گا وہاں کوئی دوسری حدیث نسخ قرآن کی تقویت کرنے والی بھی ضرور پائے جائے گی تاکہ اس طرح پر قرآن و حدیث کا توافق واضح ہو جائے۔ میں نے اس مسئلہ کی فروع کا مفصل بیان علم اصول کی کتاب منظومہ جمع الجوامع کی شرح میں کر دیا ہے۔

مسئلہ سوم نسخ کا وقوع صرف امر و نہی میں ہوتا ہے خواہ یہ امور اور منافی لفظ خبر (جملہ جزیہ) کے ساتھ وارد ہوں یا صیغہ ہائے امر و نہی (بملہ انشائیہ) کے ساتھ مگر جو خبر (جملہ خبریہ) طلب (انشاء) کے معنی میں نہیں ہوتی اُس میں نسخ کبھی

داخل نہیں ہوتا اور وعدہ اور وعید اسی قبل سے ہیں۔ لہذا یہ بات ذہن نشین کر لینے کے بعد تم کو معلوم ہو جائے گا کہ جن لوگوں نے نسخ کی کتابوں میں بہت سی اخبار وعدہ اور وعید کی آیتیں داخل کر دی ہیں انہوں نے بہت ہی نامناسب باتیں کی ہیں۔ مسئلہ چہارم: نسخ کی کئی قسمیں ہیں ایک وہ نسخ ہے کہ مامور بہ (حکم دی گئی چیز) کا نسخ اُس کی بجا آوری سے قبل کر دیا گیا ہو۔ اس کی مثال ہے آیت نحوئی اور یہی حقیقی نسخ ہے۔ دوسرا نسخ وہ منسوخ حکم ہے جو کہ ہم (مسلمانوں) سے قبل کی امتوں پر نافذ اور مشروع تھا۔ اس کی مثال ہے شرع قصاص اور دیت کی آیت یا یہ بات تھی کہ اُس امر کا اجمال حکم دیا گیا تھا مثلاً بیت المقدس کی طرف متوجہ ہو کر نماز ادا کرنے کا حکم خانہ کعبہ کی جانب رخ کرنے کے ساتھ اور عاشورا کے روزے رمضان کے ایک ماہ روزوں کے ساتھ منسوخ کئے گئے اور اُس کو نسخ کے نام سے مجازی طور پر موسوم کرتے ہیں۔ تیسرا نسخ وہ ہے جس کے لئے کسی سبب سے حکم دیا گیا تھا مگر بعد میں وہ سبب زائل ہو گیا۔ جس طرح کہ مسلمانوں کی کمزوری اور قلت کے وقت میں صبر اور درگزر کرنے کا حکم دیا گیا تھا اور بعد میں یہ عذر جاتا رہا تو قتال کو واجب بنا کر اُس اگلے حکم کو منسوخ کر دیا۔ یہ نسخ درحقیقت نسخ نہیں ہے بلکہ منسأ (فرا موش کردہ) کی قسم سے ہے۔ جیسا کہ اللہ پاک فرماتا ہے ”اَوْنَسَاہَا“ یعنی ہم اُس حکم کو فراموش کر ڈالتے ہیں۔ لہذا قتال کا حکم اُس وقت تک نظر انداز کر رکھا گیا۔ جب تک کہ مسلمانوں میں قوت نہیں آئی۔ اور کمزوری کی حالت میں اذیت اور تکلیف کو صبر کے ساتھ برداشت کرنے کا حکم تھا۔ بیان مذکورہ بالا سے اکثر لوگوں کی اس ہرزہ درائی کا زور ٹوٹ جاتا ہے کہ اس بارہ میں جو آیت نازل ہوئی تھی وہ آیت سیف کے نزول سے منسوخ ہو گئی ہے۔ بات یہ نہیں بلکہ اصل امر یہ ہے کہ یہ آیت منسأ کی قسم سے ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ ہر ایک حکم جو کہ وارد ہوا ہے اُس کی تعمیل کسی نہ کسی وقت میں ضرور واجب ہو جاتی ہے یعنی جبکہ اُس حکم کا کوئی مقتضا پیدا ہوتا ہے بلکہ وہ حکم اس علت کے منتقل ہوتے ہی کسی دوسرے حکم کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ اور یہ نسخ ہرگز نہیں ہے کیونکہ نسخ کے معنی ہیں حکم کو اس طرح زائل کر دینا کہ پھر اُس کی بجا آوری جائز ہی نہ ہو۔

علامہ مکی کا قول ہے کہ ایک جماعت کی رائے میں تو وہ خطابات جن سے وقت یا غایت مقرر کرنے کا پتہ چلتا ہے۔ مثلاً سورۃ البقرہ میں قولہ تعالیٰ ”فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللّٰهُ بِأَمْرِہ“ ہے سب محکم ہیں اور منسوخ نہیں کیونکہ ان خطابات میں ایک میعاد رکھی گئی ہے اور جن امور میں میعاد مقرر ہوتی ہے اُس میں نسخ کو دخل نہیں ملتا۔

مسئلہ پنجم: بعض علماء کا قول ہے کہ ناسخ اور منسوخ کے اعتبار سے قرآن کی سورتیں کئی قسموں پر منقسم ہیں۔ ایک قسم وہ ہے کہ اُس میں ناسخ اور منسوخ کوئی بھی نہیں ایسی سورتیں تینتالیس ہیں اور حسب ذیل ہیں: فاتحہ، یوسف، یسین، الحجرات، الرحمن، الحديد، الصف، الجمعہ، التحريم، الملک، الحاقۃ، نوح، جن، المرسلات، عم، النازعات، الانفطار اور اُس کے بعد کی تین سورتیں اور الفجر۔ پھر اس کے بعد سے التین، العصر اور الکافرین تین سورتوں کے علاوہ باقی تین سورتیں ختم قرآن تک اسی قسم کی ہیں کہ اُن میں ناسخ اور منسوخ کا وجود نہیں ہے۔ دوسری قسم قرآن کی وہ سورتیں ہیں جن میں ناسخ و منسوخ موجود ہے اور ان کی تعداد پچیس سورۃ ہے۔ البقرہ اور اُس کے بعد کی تین مسلسل سورتیں الحج، البقرہ اور اُس کے بعد کی دو سورتیں الاحزاب، سبا، المؤمن، شوریٰ، الذاریات، الطور، الواقعة، المجادلۃ، المزمل، المدثر، کورت اور العصر۔ قسم سوم چھ سورتیں ہیں جن میں صرف ناسخ آیتیں ہیں اور منسوخ کا وجود نہیں۔ یہ سورتیں الفتح، الحشر، المنافقون، التغابن، الطلاق اور الاعلیٰ ہیں۔ چوتھی

قسم اُن سورتوں کی ہے جن میں محض منسوخ آیات وارد ہیں اور ناسخ اُن میں نہیں۔ ایسی سورتیں باقی چالیس سورتیں ہیں مگر اس مسئلہ میں ایک نظر (اعتراض) ہے جس کا بیان آگے چل کر آئے گا۔

مسئلہ ششم: مکی کہتا ہے ناسخ کی کئی قسمیں ہیں۔ اول فرض جس نے کسی فرض ہی کو نسخ کیا ہو مگر اس طرح کہ نسخ کے بعد فرض اول یعنی منسوخ پر عمل کرنا جائز تر ہے۔ اس کی مثال ہے زنا کاروں کو حد مارنے کے حکم سے اُن کے قید کئے جانے کا حکم منسوخ ہونا۔ دوم وہ فرض کہ اُس نے بھی کسی فرض ہی کو منسوخ کیا ہے۔ لیکن اس طرح کہ باوجود نسخ کے فرض اول یعنی منسوخ پر عمل کر لینا جائز ہے اس کی مثال ہے آیت مصاہرہ۔ سوم وہ فرض جس نے کسی مندوب حکم کو نسخ کیا ہو مثلاً جہاد (جنگ) پہلے مستحب تھا اور بعد میں فرض ہو گیا۔ چہارم وہ مستحب حکم جو کسی فرض کا ناسخ ہو جس طرح رات کا قیام (نماز تہجد) قولہ تعالیٰ ”فَاقْرَؤْا مَاتِيسِرَ مِنَ الْقُرْآنِ“ میں قراءت کے حکم سے منسوخ ہو گیا۔ حالانکہ قرأت مستحب ہے اور قیام فرض۔

مسئلہ ہفتم: قرآن میں نسخ کی تین قسمیں ہیں (۱) وہ نسخ کہ اس کی تلاوت اور اُس کا حکم دونوں معاً منسوخ ہو گئے ہیں۔ بی بی عائشہؓ فرماتی ہیں ”کان فیما انزل رضعات معلومات فَنَسِخْنَ بِخَمْسِ معلومات فتوفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھن مما یقرأ من القرآن“ اس حدیث کی روایت شیخین نے کی ہے اور انہوں نے بی بی صاحبہؓ کے قول ”وھن مما یقرأ من القرآن“ میں کلام کیا ہے۔ کیونکہ اس قول کے ظاہر سے تلاوت کا باقی رہنا مفہوم ہوتا ہے۔ حالانکہ صورت واقعہ اس کے برعکس تھی اور اس اعتراض کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ بی بی صاحبہؓ کی مراد ”فتوفی“ سے یہ ہے کہ حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کا وقت قریب آ گیا تھا یا یہ کہ تلاوت بھی منسوخ ہو گئی تھی۔ مگر سب لوگوں کو یہ بات حضور اطہر صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ہی معلوم ہو سکی۔ اس لئے آپ کی وفات کے وقت کچھ لوگ اُس منسوخ قرآن کو (نادانستگی سے) پڑھتے بھی تھے۔ اور ابو موسیٰ اشعریؓ کہتے ہیں کہ یہ آیت نازل ہوئی اور پھر رفع کر لی گئی (اٹھالی گئی)۔ مکی کہتا ہے کہ اس مثال میں منسوخ غیر متلو ہے اور ناسخ بھی غیر متلو ہے۔ اور اس کی کوئی اور نظیر مجھے معلوم نہیں ہوئی۔“ الخ۔ (غیر متلو جس کی تلاوت نہیں ہوتی۔ مترجم)

قسم دوم وہ ہے کہ اُس کا حکم منسوخ ہو گیا ہے مگر اُس کی تلاوت باقی ہے۔ اسی قسم کے منسوخ کے بیان میں کتابیں تالیف ہوئی ہیں۔ درحقیقت اس قسم کی منسوخ آیتیں بہت ہی کم ہیں اور اگرچہ لوگوں نے اس کے ضمن میں بہت سی آیتوں کو گنا دیا ہے لیکن محقق لوگوں نے جیسے کہ قاضی ابی بکر بن العربی ہیں۔ اس بات کی تفصیل و تشریح کر کے اس لئے خوب درست و مستحکم کر دیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ بکثرت منسوخ آیتوں کا شمار دینے والوں نے جتنی آیتیں اس قسم میں وارد کی ہیں۔ اُن آیتوں کی فی الواقع کئی قسموں میں تقسیم ہوتی ہے۔

از انجملہ ایک قسم ایسی ہے کہ وہ نہ تو نسخ میں شمار کرنے کے قابل ہے اور نہ تخصیص میں اور نہ اُس کو ان دونوں باتوں سے کسی طرح کا کوئی تعلق ہے۔ اس کی مثال یہ ہے قولہ تعالیٰ ”وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ“ اور ”وَأَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ“ یا ایسی ہی دوسری آیتوں کی بابت اُن لوگوں نے بیان کیا ہے کہ یہ احکام آیت زکات کے منسوخ ہو گئے ہیں۔ حالانکہ اصلیت یہ نہیں بلکہ یہ آیتیں اپنے حال پر باقی ہیں۔ پہلی آیت اتفاق (راہ خدا میں خرچ کرنے) کے ساتھ مومنین کی ثناء نے کے معرض میں واقع ہے اور اس بات کی صلاحیت رکھتی ہے کہ اُس کی تفسیر زکات دینے اور اہل لوگوں پر خرچ

کرنے اور اعانت مساکین اور دعوت وغیرہ کے مثل اچھے امور میں دولت اٹھانے کے ساتھ کی جائے۔ اور آیت میں زکات کے سوا کوئی بات نہیں جو اس بات پر دلالت کرے کہ وہ ضرور اور واجب خرچ ہے۔ اور دوسری آیت کو زکات پر حمل کیا جاسکتا ہے اور اس کی تفسیر بھی اسی بات کے ساتھ کی گئی ہے۔ اسی طرح قولہ تعالیٰ ”الَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ“ کی نسبت بھی یہ کہا گیا ہے کہ یہ ”آیت سیف“ اس کی ناسخ ہے اور وہ منسوخ ہو گیا ہے۔ حالانکہ یہ بات صحیح نہیں کیونکہ خداوند پاک ازل سے ابد تک ہر وقت و حالت میں احکم الحاکمین ہے اور یہ کلام کبھی قابل نسخ نہیں۔ اگرچہ اس کے معنی تفویض کا حکم دیتے اور سزا دہی کو ترک کر دینے پر دلالت کرتے ہیں۔

اور سورۃ البقرہ میں قولہ ”وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا“ کو بعض لوگوں نے آیت السیف سے منسوخ مانا ہے مگر ابن الجہار نے اس خیال کو غلط ثابت کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ آیت اُن عہد و پیمانوں کی حکایت (بیان) ہے جو کہ خداوند کریم نے بنی اسرائیل سے لئے تھے اور یہ خبر ہونے کی وجہ سے نسخ نہیں ہو سکتی۔ پھر اس طرح کی باقی آیات کو بھی اسی امر پر قیاس کر لو۔ اور آیتوں کی ایک قسم مخصوص کی قسم سے ہے منسوخ نہیں اس قسم کی تحریر (تحقیق و تفتیش) میں ابن العربی نے بہت اچھی کوشش کی ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا“ اور ”وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ“ اور ”إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ“ اور اس کے سوا اسی طرح کی اور آیتیں بھی جو کہ کسی استثناء یا غایت کے ساتھ مخصوص کی گئی ہیں۔ جس شخص نے ان آیات کو منسوخ کے ضمن میں داخل کیا ہے اس نے سخت غلطی کی ہے اور مجملہ اسی قسم کے قولہ تعالیٰ ”وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا“ بھی ہے کہ اس کو قولہ تعالیٰ ”وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ“ کے ذریعہ سے منسوخ بنایا گیا ہے مگر درحقیقت یہ آیت مخصوص بہ ہے نہ کہ منسوخ۔

اور ایک قسم ایسی آیتوں کی ہے جن سے زمانہ جاہلیت یا ہماری شریعت سے اگلی شریعتوں اور یا آغاز اسلام کے وہ احکام مرفوع ہوئے ہیں جن کا نزول قرآن میں نہیں ہوا تھا مثلاً باپ کی بیویوں سے نکاح کرنے کا ابطال قصاص اور دیت (خون بہا) کی مشروعیت اور طلاق کا تین بار طلاق دینے میں انحصار اور گواہی کی آیتوں کا نسخ کی قسم میں داخل کرنا مناسب ہے۔ لیکن اس کا نسخ کے تحت میں نہ لانا زیادہ قریب بصواب ہے اور اسی آخری بات کو کی وغیرہ نے ترجیح دی ہے۔ ان لوگوں کے نزدیک ایسی آیتوں کے نسخ نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اگر ان کو نسخ شمار کیا جائے گا تو لازم آئے گا کہ تمام قرآن کو ہی نسخ مانیں کیونکہ قرآن کا کل یا بڑا حصہ ان امور کا رافع ہے جن پر کفار یا اہل کتاب عامل تھے۔ مکی وغیرہ کا قول ہے ”اور نسخ اور منسوخ کا حق یہ ہے کہ ایک آیت نے دوسری آیت کو نسخ کیا ہو۔ الخ“۔ البتہ اس قسم کی نوع اول یعنی آغاز اسلام کے زیر عمل امور کو رفع کرنے والی آیتیں نسخ میں داخل ہوں تو بہ نسبت اپنے قبل کی دونوں انواع کے ان کی توجیہ اچھی بن سکتی ہے اور جبکہ یہ بات معلوم ہو گئی تو اگر ہم یہ کہیں کہ صفحہ اور عفو کی آیتوں کو آیت السیف نے نسخ نہیں کیا ہے۔ اس حالت میں اُن جم غفیر آیتوں کی بڑی تعداد معہ آیات صفحہ اور عفو کے بھی نسخ ہونے سے خارج ہو جاتی ہیں جن کو کثرت سے نسخ آیتیں پیش کرنے والوں نے بیان کیا ہے اور بہت تھوڑی آیتیں ایسی باقی رہتی ہیں جن میں نسخ اور

منسوخ ہونے کی صلاحیت موجود ہو۔ میں نے ان آیات کو مع ان کی دلیلوں کے ایک مستقل اور مناسب تالیف میں جمع بھی کر دیا ہے اور اس مقام پر بھی اختصار عبارت کے ساتھ ان کا جامع و مانع بیان کرتا ہوں جو حسب ذیل ہے:

سورۃ البقرہ میں سے قولہ تعالیٰ ”کُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ.....“ کی نسبت کہا گیا ہے کہ آیت موارِیث (تقسیم ہو کہ) اس کی ناسخ ہے اور دوسرا قول ہے کہ نہیں بلکہ حدیث ”إِلَّا لِوَصِيَّةٍ لِّوَارِثٍ“ اس کو نسخ کرتی ہے۔ پھر تیسرا قول اس آیت کے بالا جماع منسوخ ہونے کی بابت اور وارد ہوا ہے۔ اس کو ابن العربی نے بیان کیا ہے۔ قولہ تعالیٰ ”وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ“ کہا گیا ہے کہ قولہ تعالیٰ ”فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ“ نے اس کو منسوخ کر دیا ہے اور دوسرا قول ہے کہ نہیں یہ آیت محکم ہے۔ اور اس میں ”لَا“ نافیہ مقدر ہے۔ قولہ تعالیٰ ”أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ“ قولہ تعالیٰ ”كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ“ کو نسخ کرتا ہے کیونکہ اس کا مقتضا کہ جس طرح سابق کی امتوں پر ایام صیام میں رات کو سو جانے کے بعد پھر اٹھ کر کھانے پینے اور مباشرت کرنے کی حرمت تھی ویسے ہی مسلمانوں پر بھی یہ باتیں حرام ہوں۔ جبکہ یہاں معاملہ برعکس ہے۔ اس بات کو ابن العربی نے بیان کیا ہے اور اسی کے ساتھ دوسرا قول یہ بھی ذکر کیا ہے کہ اس آیت کی تنسیخ سنت کے ذریعہ سے ہوئی ہے قولہ تعالیٰ ”يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ.....“ کو قولہ تعالیٰ ”وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً.....“ نے نسخ کر دیا ہے۔ یہ روایت ابن جریر نے عطاء بن میسرہ سے کی ہے۔ قولہ تعالیٰ ”وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ..... مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ.....“ آیت کریمہ ”أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا“ سے اور وصیت کی آیت آیت میراث سے منسوخ ہو گئی ہے اور ”سُكْنَى“ ایک گروہ کے نزدیک ثابت اور دوسری جماعت کی رائے میں منسوخ ہے وہ لوگ حدیث ”وَلَا سُكْنَى“ کو اس کا ناسخ قرار دیتے ہیں اور قولہ تعالیٰ ”وَإِنْ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يَخَافُكُمْ بِهِ اللَّهُ“ اس کے بعد میں قولہ تعالیٰ ”لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا“ کے آنے سے منسوخ ہو گیا ہے۔

سورۃ آل عمران میں سے قولہ تعالیٰ ”اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ“ کی نسبت کہا گیا ہے کہ یہ قولہ تعالیٰ ”فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ“ سے منسوخ ہو گیا ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ نہیں یہ منسوخ نہیں بلکہ محکم ہے۔ اور اس سورۃ میں بجز آیت مذکورہ کے اور کوئی ایسی آیت نہیں پائی جاتی۔ جس میں نسخ کا دعویٰ صحیح ہوتا ہو۔

سورۃ النساء میں قولہ تعالیٰ ”وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتَوْهُمْ نَصِيحَتَهُمْ“ کو قولہ تعالیٰ ”وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ“ کے ذریعہ سے منسوخ بتایا گیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ.....“ کے بارہ میں ایک قول ہے کہ یہ منسوخ ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ منسوخ نہیں لیکن لوگوں نے اس پر عمل کرنے میں سستی کی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَاللَّيْسُ يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةُ.....“ النور کے ذریعہ سے منسوخ ہے۔

سورۃ المائدہ: میں قولہ تعالیٰ ”وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ“ اس مہینہ میں جنگ مباح ہونے کے ساتھ منسوخ ہو گیا ہے۔ قولہ تعالیٰ ”فَبِإِنْ جَاؤُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ“ قولہ تعالیٰ ”وَأَنْ احْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ“ کے ساتھ منسوخ ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَآخِرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ“ قولہ تعالیٰ ”وَأَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِنْكُمْ“ کے ساتھ منسوخ ہوا ہے۔

۱۔ ہوشیار ہودارث کے لئے کوئی وصیت نہیں۔

۲۔ یعنی تقدیر عبارت ”لَا يَطِيقُونَهُ“ ہے۔

سورة الانفال سے قولہ تعالیٰ ”اِنْ يَّكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ.....“ اپنے بعد والی آیت کے ساتھ منسوخ ہو گئی ہے۔

سورة براءة: سے قولہ تعالیٰ ”انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا“ کو آیت عذر نے منسوخ کر دیا ہے اور آیت عذر یہ ہیں۔ قولہ تعالیٰ ”لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ.....“ اور قولہ تعالیٰ ”لَيْسَ عَلَى الضُّعْفَاءِ“ دو آیتوں تک۔ اور آیت ”انْفِرُوا“ کا نسخ قولہ تعالیٰ ”وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً“ سے بھی ہو گیا ہے۔

سورة النور میں سے قولہ تعالیٰ ”الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً.....“ کو قولہ تعالیٰ ”وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ“ نے منسوخ کر دیا ہے اور قولہ تعالیٰ ”لَيْسَتْ أَيْمَانُكُمْ لِلَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ.....“ کی نسبت کہا گیا ہے کہ یہ منسوخ ہے اور دوسرا قول ہے کہ منسوخ نہیں لیکن لوگوں نے اس میں عمل کرنے میں سستی کی ہے۔

سورة الاحزاب میں سے قولہ تعالیٰ ”لَا يَجِلُّ لَكَ النِّسَاءُ.....“ قولہ تعالیٰ ”إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ.....“ کے نزول سے منسوخ ہو گیا ہے۔

سورة المجادلة: میں سے قولہ تعالیٰ ”وَإِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا.....“ اپنے بعد والی آیت سے منسوخ ہوا ہے۔ سورة الممتحنة: میں سے قولہ تعالیٰ ”فَاتُوا الَّذِينَ ذَهَبَتْ أَزْوَاجُهُمْ مِثْلَ مَا أَنْفَقُوا“ کے بارہ میں کہا گیا ہے کہ یہ آیت سیف سے منسوخ ہے دوسرا قول ہے کہ نہیں۔ اس کو آیت غنیمت نے نسخ کیا ہے اور تیسرا قول ہے کہ یہ منسوخ نہیں بلکہ محکم ہے۔

سورة المزمل: میں قولہ تعالیٰ ”قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا“ سورة کے آخری حصہ کے ساتھ منسوخ ہوا ہے۔ اور پھر اس سورة کا آخری حصہ جو حکم دیتا ہے وہ حکم نماز پنجگانہ کے ساتھ منسوخ ہو گیا ہے۔

غرضیکہ یہ سب اکیس آیتیں ہیں جو کہ منسوخ مانی گئی ہیں۔ اگرچہ منجملہ اُس کے بعض آیتوں میں کچھ اختلاف بھی ہے اور ان کے سوا اور آیتوں میں نسخ کا دعویٰ کرنا صحیح نہیں ہے۔ اور استند ان اور قسمہ کی آیتوں میں محکم ماننا زیادہ صحیح ہے۔ لہذا ان دو آیتوں کو نکال ڈالنے کے بعد محض انیس آیتیں منسوخ رہ جاتی ہیں۔ پھر ان پر ایک آیت یعنی قولہ تعالیٰ ”فَإِنَّمَا تُولَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ“ حسب رائے ابن عباس اور بھی اضافہ ہو سکتی ہے کیونکہ وہ آیت کو قولہ تعالیٰ ”فَقُولِ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ.....“ کے ساتھ منسوخ مانتے ہیں اور اس طرح پوری بیس آیتیں منسوخ ٹھہرتی ہیں اور ان کو میں نے ذیل کے ابیات میں نظم بھی کر دیا ہے۔

قَدْ أَكْثَرَ النَّاسُ فِي الْمَنْسُوحِ مِنْ عَدَدٍ

وَأَدْخَلُوا فِيهِ آيَا لَيْسَ تَبْخَصِرُ

”لوگوں نے منسوخ کی تعداد بہت بڑھا کر اُس میں بے شمار آیتیں داخل کر دی ہیں۔“

وَحَاكَ تَحْرِيرَ آيٍ لَا زِيدَ لَهَا

عِشْرِينَ حَرَّرَهَا الْحُدَّاقُ وَالْكُبَّرُ

”اور یہ اُن آیتوں کی تحریر ہے جن پر کوئی آیت زائد نہیں صرف بیس آیتیں ایسی ہیں جن کو دانا اور بزرگ علماء نے

منسوخ لکھا ہے۔

آی التَّوَجُّهُ حَيْثُ الْمَرْءُ كَانَ وَأَنْ

يُوصَى لِأَهْلِيهِ عِنْدَ الْمَوْتِ مُحْتَظَرٌ

”ایک آیت توجہ کہ جس طرف آدمی منہ کرے جائز ہے اور دوسری آیت وصیت بوقت جان کنی۔“

وَحُرْمَتُهُ الْأَكْلَ بَعْدَ النَّوْمِ مَعَ رَفَثٍ

وَفِيْدِيَةِ السُّطُطِيْقِي الصُّوْمِ مُشْتَهَرٌ

”تیسری آیت روزہ میں سو رہنے کے بعد پھر (سحر) کھانے اور عورتوں سے اختلاط کرنے کی حرمت اور چہارم۔ روزہ رکھنے کی طاقت نہ ہونے میں صوم کا فدیہ دینا۔“

وَحَقُّ تَقْوَاهُ فِيْ مَا صَحَّ فِيْ أَثَرِ

وَفِي الْحَرَامِ قِتَالٌ لِلأُولَى كَفَرُوا

”پنجم خدا سے اس طرح ڈرنا جس طرح ڈرنے کا حق ہے اور ششم ماہ حرام میں کفار سے جنگ کرنا۔“

وَلَا عِتْدَادٌ بِحَوْلٍ مَّعَ وَصِيَّتِهَا

وَأَنْ يُدَانَ حَدِيْثُ النَّفْسِ وَالْفِكْرِ

”ہفتم ایک سال تک بیوہ عورت کی عدت اور اس کے واسطے وصیت اور ہشتم یہ کہ انسان فکر و غور کے متعلق بھی مواخذہ میں آئے گا۔“

وَالْحَلْفُ وَالْحَبْسُ لِلزَّانِي وَتَرْكُ أُولَى

كُفَرُوا وَاشْهَادُهُمْ وَالصَّبْرُ وَالنَّفَرُ

”نہم حلف۔ وہم زانی کو قید کرنا اور یازدہم کافروں کو چھوڑ دینا اور اُن کی گواہی نہ لینا اور دوازدہم صبر کرنا اور سیزدہم جنگ کے لئے آمادہ ہونا۔“

وَمَنْعُ عَقْدِ الزَّانِ أَوْ الزَّانِيَةِ

وَمَا عَلَى الْمُصْطَفَى فِي الْعَقْدِ مُحْتَظَرٌ

”چودھویں مرد اور زانیہ کا عورت کے عقد کی ممانعت۔ اور پندرہویں مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم پر عقد کے بارہ میں کوئی بندش نہ ہونا۔“

وَدَفْعُ مَهْرٍ لِمَنْ جَاءَتْ وَآيَةُ نَجْوَاهُ

كَذَاكَ قِيَامُ اللَّيْلِ مُسْتَطَرٌ

”سولہویں جس عورت نے بدی کی ہو اُس کا مہر دینا۔ سترہویں آیت نبوی اور اٹھارہویں قیام اللیل کا حکم۔“

وَزَيْدُ آيَةِ الاسْتِئْذَانِ مَنْ مَّلَكَتْ

وَآيَةُ الْقِسْمَةِ الْفُطْلَى لِمَنْ حَضَرُوا

انیسویں استقذان کی آیت اور بیسویں قسم (تقسیم) کی آیت بھی زائد کی گئی ہے۔

اور اگر تم یہ سوال کرو کہ حکم کو رفع کر کے تلاوت باقی رکھنے میں کیا حکمت ہے؟ تو اس کا جواب دو وجہوں سے دیا جاسکتا ہے۔ وجہ اول یہ ہے کہ قرآن کی تلاوت جس طرح اُس سے حکم معلوم کر کے اُس پر عمل کرنے کے واسطے کی جاتی ہے۔ اُسی طرح قرآن کے کلام الہی ہونے کی وجہ سے اُس کی تلاوت بغرض حصول ثواب بھی کی جاتی ہے۔ لہذا اس حکمت کی وجہ سے تلاوت رہنے دی گئی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ نسخ غالباً تخفیف کی غرض سے ہوتا ہے اور تلاوت کو اس سبب سے باقی رکھا کہ وہ انعام ربانی اور رفع مشقت کی یاد دہانی کرے یعنی بندوں کو یاد دلائے کہ خداوند کریم نے ان پر انعام فرما کر ان محنتوں سے بچا دیا ہے۔ قرآن میں جس قدر آیتیں زمانہ جاہلیت یا ہم سے قبل کی شریعتوں یا آغاز اسلام کے احکام کو منسوخ کرنے والی وارد ہوئی ہوں اُن کی تعداد بھی بہت کم ہے۔ اور اس کی مثال ہے آیت قبلہ سے بیت المقدس کی طرف رخ کرنے کا نسخ اور رمضان کے روزوں سے عاشوروں کے روزوں کا منسوخ ہونا۔ اسی طرح دوسری چند باتیں بھی جن کو میں نے اپنی اُسی کتاب میں درج کر دیا ہے۔ جس کا ذکر پہلے آچکا۔

متفرق فوائد: بعض علماء کا قول ہے کہ قرآن شریف میں کوئی ناسخ ایسا نہیں کہ منسوخ ترتیب میں اُس کے پہلے نہ آیا ہو۔ مگر دو آیتیں اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہیں ایک سورۃ البقرہ میں عدت کی آیت اور دوسری آیت: "لَا تَجِلُّ لَكَ النَّسَاءُ" ہے۔ چنانچہ اس کا بیان بیشتر ہو چکا ہے اور بعض لوگوں نے اس طرح کی مثال میں تیسری آیت سورۃ الحشر کی اُس آیت کو پیش کیا ہے جو کہ فے کے بیان میں واقع ہے اور یہ بات اُس شخص کے خیال میں درست ہے جس نے آیت حشر کو آیت الانفال "وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ" کے ذریعہ سے منسوخ مانا ہے۔ پھر کچھ لوگوں نے قولہ تعالیٰ "خُذِ الْعَفْوَ" (یعنی اُن لوگوں کے مالوں کی بڑھوتری لے لو) کو بھی اسی قسم کی چوتھی مثال بتایا ہے اور یہ اُن لوگوں کی رائے ہے جنہوں نے آیت "خُذِ الْعَفْوَ" کو آیت زکات سے منسوخ مانا ہے۔ ابن العربی کہتا ہے "قرآن میں جتنے مقامات پر کفار سے درگزر کرنے اور اُن کی طرف سے روگردانی کر لینے اور پشت پھیر لینے اور اُن سے باز رہنے کی ہدایت ہوئی ہے وہ سب احکام آیت بالسيف کے نزول سے منسوخ ہو گئے ہیں۔ اور آیت السیف یہ ہے "فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ....." اس آیت نے ایک سو چوبیس آیتوں کو نسخ کیا ہے اور پھر اُس کے آخری حصہ نے اُس کے اول حصہ کو بھی نسخ کر دیا ہے۔ اور اس آیت کے متعلق جو امر قابل ذکر تھا۔ ہم اُس کو پہلے بیان کر چکے ہیں۔ پھر یہی ابن العربی کہتا ہے قولہ تعالیٰ "خُذِ الْعَفْوَ....." منسوخ کی ایک عجیب و غریب مثال ہے کیونکہ اس کا مذکورہ بالا اول حصہ اور اخیر حصہ یعنی "وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ" یہ دونوں منسوخ ہیں مگر اس کا وسط یعنی "وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ" محکم ہے۔ اسی طرح وہ آیت بھی نہایت عجیب ہے جس کا اول حصہ منسوخ اور آخری حصہ ناسخ ہے۔ اس آیت کا اور کوئی نظیر نہیں ملتا۔ صرف ایک ہی مثال اس کی ہے اور وہ قولہ تعالیٰ "عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ" ہے یعنی جبکہ تم نے نیک کاموں کا حکم دیئے اور بری باتوں سے منع کرنے کے ساتھ ہدایت پائی۔ تو پھر کسی اور شخص کا گمراہ ہونا تمہارے واسطے کچھ بھی مضر نہیں ہو سکتا۔ آیت کا پچھلا حصہ اُس کے اگلے حصہ یعنی قولہ تعالیٰ "عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ" کا ناسخ ہے۔ السعیدی کا قول ہے قولہ تعالیٰ "قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ....." سے زیادہ مدت تک کسی منسوخ آیت نے درگ نہیں پایا۔ تیرہ سال تک اس

آیت کا مضمون محکم رہا اور اتنے عرصہ بعد سورۃ الفتح کا ابتدائی حصہ نازل ہونے سے اس کا نسخ ہو گیا۔ سورۃ الفتح کا آغاز غزوہ حدیبیہ کے سال نازل ہوا تھا۔

ہبۃ اللہ بن سلامۃ الضریر نے ذکر کیا ہے کہ اُس نے قولہ تعالیٰ ”وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ.....“ کے بارہ میں کہا تھا کہ اس میں سے ”وَأَسِيرًا“ کا لفظ منسوخ ہو گیا ہے اور اس سے مشرکین کا اسیر (جنگی قیدی) مراد ہے۔ اس کے بعد ہبۃ اللہ کے رو برو کتاب کریم پڑھی گئی۔ اُس موقع پر ہبۃ اللہ کی بیٹی بھی موجود تھی۔ جس وقت پڑھنے والا اس مقام تک پہنچا تو ہبۃ اللہ کی بیٹی نے کہا۔ بابا جان آپ کا قول غلط تھا۔ ہبۃ اللہ نے دریافت کیا ”یہ کیونکر؟“ اُس کی لڑکی نے کہا ”تمام مسلمانوں نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ جنگی قیدی کو کھانا کھلانا چاہئے اور اُسے بھوکوں مارنا برا ہے۔“ ہبۃ اللہ تے یہ سن کر کہا ”سچ کہتی ہے۔“

شیذلتہ نے کتاب البرہان میں لکھا ہے کہ ”ناسخ کو بھی نسخ کرنا جائز ہے اور وہ اس طرح منسوخ ہو جاتا ہے اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينٌ“ اس کو قولہ تعالیٰ ”اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ“ نسخ کر دیا۔ اور پھر یہ ناسخ بھی قولہ تعالیٰ ”حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ“ سے منسوخ ہو گیا۔ شیذلتہ نے یہی بات کہی ہے اور اس میں ایک اعتراض ہے۔ اعتراض ہونے کی دو وجہیں ہیں ایک وجہ تو وہ ہے جس کی طرف پہلے اشارہ ہو چکا۔ اور دوسری وجہ اعتراض کی یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ ”حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ“ آیت قتال کا تخصّص ہے اور اُس کا نسخ نہیں۔ البتہ اس قسم کی مثال میں سورۃ المزمل کا اخیر حصہ پیش کیا جاتا ہے کیونکہ وہ اپنے اول کا نسخ ہے اور خود بھی نماز پنجگانہ کے مفروض ہونے کے ساتھ منسوخ ہو گیا ہے اور قولہ تعالیٰ ”انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا“ آیت کف کا نسخ اور خود آیات غدر کے ساتھ منسوخ ہے اور ابو عبید نے حسن اور ابی میسرہ سے روایت کی ہے کہ اُن دونوں نے کہا ”سورۃ المائدہ میں کوئی منسوخ نہیں ہے اور اس قول پر مستدرک کی اُس روایت سے اشکال پیدا ہوتا ہے جو کہ ابن عباسؓ سے مروی ہے انہوں نے کہا کہ قولہ تعالیٰ ”فَاَحْكُم بَيْنَهُم اَوْ اَعْرِض عَنْهُمْ“ قولہ تعالیٰ ”اِنْ اَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ“ سے منسوخ ہے۔“

ابو عبیدؓ وغیرہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ”قرآن میں سب سے پہلے قبلہ کا نسخ ہوا ہے۔“ ابو داؤد نے اپنی کتاب النسخ میں ایک ایسی وجہ کے ساتھ جس کو اُس نے ابن عباسؓ ہی سے لیا ہے یہ روایت کی ہے کہ ”ابن عباسؓ نے کہا سب سے پہلے قرآن میں سے قبلہ کا نسخ ہوا۔ اور پھر پہلے روزوں کا۔“ مکی کہتا ہے ”اور اس اعتبار پر مکی قرآن میں کوئی نسخ نہیں واقع ہوا ہے۔ وہ کہتا ہے“ مگر بیان یہ کیا جاتا ہے کہ مکی قرآن کی کئی آیتوں میں نسخ ہوا ہے۔ منجملہ اُس کے سورۃ غافر میں قولہ تعالیٰ ”وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ اٰمَنُوا“ ہے کہ یہ قولہ تعالیٰ ”وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْاَرْضِ“ کا نسخ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس تمثیل سے بہتر مثال سورۃ المزمل کے اول سے اُس کے آخری حصہ یا وجوب نماز پنجگانہ کے ساتھ قیام لیل کا نسخ ہونا ہے۔ اور وہ حکم باتفاق تمام علماء کے مکہ ہی میں نازل ہوا تھا۔

تنبیہ: ابن الحصار کا بیان ہے ”نسخ کے بارہ میں ضروری ہے کہ محض کسی ایسی صریح نقل کی طرف رجوع کیا جائے جو

کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو یا کسی صحابی سے اور یوں منقول ہو کہ فلاں آیت نے فلاں آیت کو نسخ کیا ہے۔ اور کبھی کوئی مقطوع بہ (یقینی) تعارض پائے جانے کے ساتھ ہی تاریخ کا علم رکھتے ہوئے بھی نسخ کا حکم لگا دیا جاتا ہے تاکہ متقدم اور مؤخر کی شناخت حاصل ہو سکے۔ لیکن نسخ کے بارہ میں عوام مفرین کا قول بلکہ مجتہد لوگوں کا اجتہاد بھی بغیر کسی صحیح نقل اور بلا کسی کھلے ہوئے معارضہ کے کبھی قابل اعتماد نہ ہوگا۔ کیونکہ نسخ کسی ایسے حکم کے رفع یا اس طرح کے حکم کے اثبات کو شامل ہوا کرتا ہے جس کا تقرر حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ہو چکا ہے اور اس میں نقل اور تاریخ ہی اعتماد کرنے کے لائق ہے نہ کہ رائے اور اجتہاد۔ اس معاملہ میں لوگوں نے دونوں کمزور پہلوؤں ہی کو اخذ کر رکھا ہے یعنی کچھ تشدد پسند لوگ یہی کہتے ہیں کہ نسخ کے معاملہ میں ثقہ اور عدل لوگوں کی آحاد روایتیں بھی قبول نہ کی جائیں گی۔ چند آسانی پسند اشخاص اس طرف گئے ہیں کہ اس بارہ میں کسی مفسر یا مجتہد کا قول ہی کافی ہے حالانکہ درست امر ان دونوں گروہوں کے اقوال سے خلاف ہے۔

اور منسوخ کی تیسری قسم وہ ہے جس کی تلاوت نسخ ہو گئی ہے مگر اُس کا حکم منسوخ نہیں ہوا۔ بعض لوگوں نے اس قسم کے متعلق یہ سوال پیش کیا ہے کہ ”آخر حکم کے باقی رہتے ہوئے تلاوت کو رفع کر دینے میں کیا حکمت تھی اور کیا باعث تھا کہ تلاوت بھی باقی نہ رکھی گئی تاکہ اُس منسوخ آیت کی تلاوت اور اُس کے حکم پر عمل کرنے والوں کے دونوں باتوں کا اجتماع ہو جاتا؟ اس سوال کا جواب صاحب الفتون نے یوں دیا ہے کہ ”اس طریقہ سے امت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی مزید اطاعت گزاری اور فرمانبرداری کا اظہار منظور تھا۔ اور دکھانا تھا کہ کس طرح اس امت مرحومہ کے لوگ صرف ظن کے طریق سے بغیر اس کے کہ کسی مقطوع بہ طریقہ کی تفصیل طلب کریں۔ راہ خدا میں بذلِ نفوس کے لئے سرعت کرتے ہیں۔ اور ذرا سا اشارہ پاتے ہی اُسی طرح نالی اور بدنی قربانی پر تیار ہو جاتے ہیں جس طرح کہ خلیل اللہ نے محض خواب دیکھنے کی وجہ سے اپنے نور چشم کو راہ خدا میں ذبح کرنے پر مشارعت کی تھی حالانکہ خواب وحی کا ادنیٰ طریق ہے اور اس کے منسوخ کی مثالیں بکثرت ہیں۔

ابو عبید کا قول ہے ”حدثنا اسماعیل بن ابراہیم عن ایوب عن نافع عن ابن عمر کہ ابن عمر نے کہا ”بے شک تم لوگوں میں سے کوئی شخص یہ بات کہے گا کہ میں نے تمام قرآن اخذ کر لیا ہے بحالیکہ اُسے یہ بات معلوم ہی نہیں کہ تمام قرآن کتنا تھا کیونکہ قرآن میں سے بہت سا حصہ جاتا رہا ہے لیکن اُس شخص کو یہ کہنا چاہئے کہ تحقیق میں نے قرآن میں سے اتنا حصہ اخذ کیا ہے جو کہ ظاہر ہوا۔ اور اسی راوی (عبید) نے کہا ہے ”حدثنا ابن ابی مریم عن ابی لہیقہ عن ابی الاسود عن عروۃ ابن الزبیر عن عائشہ کہ بی بی صاحبہ نے فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایام میں سورۃ الاحزاب دو سو آیتوں کے ساتھ پڑھی جاتی تھی پھر جس وقت عثمان نے مصاحف لکھے اُس وقت ہم نے اس سورت میں سے بجز موجودہ مقدار کے اور کچھ نہیں پایا۔“

پھر یہی راوی کہتا ہے۔ حدثنا اسماعیل بن جعفر عن المبارک بن فضالہ عن عاصم بن ابی النجود عن زر بن حبیش اور زر بن حبیش نے کہا کہ اُن سے ابی بن کعب نے دریافت کیا تم سورۃ الاحزاب کو کس قدر شمار کرتے ہو؟ ”زر بن حبیش نے جواب دیا ”بہتر یا بہتر آیتیں“ ابی بن کعب نے کہا ”اگرچہ یہ سورۃ سورۃ البقرہ کی معادل تھی اور اگرچہ ہم اس میں آیت رجم کی

اور اسی راوی کا بیان ہے حدیث ابن ابی مریم عن نافع بن عمر الجمعی اور نافع نے کہا مجھ سے بواسطہ مسور بن محزمہ ابن ابی ملیکہ نے یہ روایت بیان کی ہے کہ عمرؓ نے عبدالرحمن بن عوفؓ سے کہا ”کیا تم کو ہم پر نازل کی گئی شے (کتاب) میں یہ نہیں ملا۔“ ”أَنْ جَاهِدُوا كَمَا جَاهَدْتُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ“ کیونکہ ہم اس کو نہیں پاتے ہیں۔ عبدالرحمن بن عوفؓ نے جواب دیا ”یہ بھی منجملہ اُن (آیات) کے ساقط ہو گئی ہے جو کہ قرآن میں سے ساقط (حذف) کی گئیں اور پھر اسی راوی کا بیان ہے حدیث ابن ابی مریم عن ابن لہیعہ عن یزید بن عمر والمغافری عن ابی سفیان الکلاعی کہ مسلمہ بن مخلد انصاری نے ایک دن اُن سے کہا تم لوگ مجھے بتاؤ کہ وہ دو آیتیں کون سی ہیں جو کہ صحیف میں نہیں لکھی گئیں؟“ کسی شخص نے اُن کی بات کا جواب نہیں دیا اور اس جلسہ میں ابوالکنو وسعد بن مالک بھی موجود تھا۔ پھر خود ہی مسلمہ نے کہا ”إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَلَا أُبَشِّرُوا أَنْتُمْ الْمُفْلِحُونَ. وَالَّذِينَ آوَوْهُمْ وَنَصَرُوهُمْ وَجَادَلُوا عَنْهُمْ الْقَوْمَ الَّذِينَ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ أُولَئِكَ لَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ“ اور طبرانی اپنی کتاب کبیر میں ابن عمرؓ سے روایت کرتا ہے کہ انہوں نے کہا ”دو شخصوں نے ایک سورۃ پڑھی جس کو خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں پڑھایا تھا۔ وہ دونوں شخص نماز میں اُسی سورۃ کو پڑھا کرتے تھے۔ ایک رات کو وہ دونوں آدمی نماز پڑھنے کھڑے ہوئے تو اُن کو اُس سورۃ کا ایک حرف تک یاد نہ آیا۔ صبح کو سویرے ہی وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور انہوں نے شب کا باجزا بیان کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کا حال سن کر فرمایا ”وہ سورۃ منسوخ شدہ قرآن میں تھی لہذا تم اُس کی طرف سے بے فکر ہو جاؤ۔“

صحیحین میں انسؓ کی روایت سے اُن بیر معونہ کے اصحاب کے قصہ میں جو قتل کر دیئے گئے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن لوگوں کے قاتلوں پر بددعا کرنے کے لئے دعائے قنوت پڑھی تھی۔ یہ بات مذکور ہے کہ انسؓ نے کہا ”اُن لوگوں کے مقتول کے بارہ میں کچھ قرآن نازل ہوا تھا اور ہم نے اُس کو پڑھا بھی یہاں تک کہ وہ اٹھالیا گیا۔ اور وہ قرآن یہ تھا ”أَنْ بَلِّغُوا أَعْنَاقَ قَوْمَنَا إِنَّا لَقَيْنَا رَبَّنَا فَرَضِيَ عَنَّا وَارْضَانَا“ اور مستدرک میں حذیفہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ”یہ جو تم پڑھتے ہو۔ اُس کا ایک چہارم ہے۔“ یعنی سورۃ برأت کا حسین بن المناری نے اپنی کتاب النسخ والمنسوخ میں بیان کیا ہے کہ منجملہ اُن چیزوں کے جن کی کتابت قرآن سے رفع کر لی گئی ہے مگر اُس کی یاد دلوں سے اٹھائی نہیں گئی نماز وتر میں پڑھی جانے والی قنوت کی دو سورتیں ہیں اور وہ سورۃ النخل اور سورۃ الحمد کہلاتی ہیں۔

تنبیہ: قاضی ابوبکر نے کتاب الانتصار میں ایک قوم سے اس قسم کے منسوخ کا اقرار بیان کیا ہے کیونکہ اس بارہ میں آحاد خبریں آئی ہیں اور قرآن کے نازل ہونے یا اُس کے نسخ پر ایسے آحاد سے قطع (یقین) جائز نہیں ہوتا جن میں کوئی حجت نہیں پائی جاتی ہے۔ ابوبکر رازی کا قول ہے ”رسم اور تلاوت دونوں کا نسخ صرف اس طرح ہوتا ہے کہ خداوند کریم بندوں کو وہ آیات بھلا دیتا ہے انہیں عباد کے اوہام سے رفع کر کے اُن کو حکم دیتا ہے کہ وہ ان آیات کی طرف سے روگردانی کر لیں اور انہیں اپنے مصاحف میں نہ درج کریں۔ چنانچہ اس طریقہ پر مرور زمانہ کے ساتھ وہ منسوخ قرآن بھی ویسے ہی نابود اور بے نشان ہو جاتا ہے جس طرح اُن تمام قدیم کتب آسمانی کا نام ہی نام رہ گیا اور اُن کا وجود کہیں نہیں ملتا۔ جن

کا وجود پروردگار عالم نے قرآن کریم میں فرمایا اور کہا ہے ”إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى“ پھر یہ بات اس امر سے بھی خالی نہ ہونی چاہئے کہ نسخ کا وقوع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ہوا ہوتا کہ جس وقت آپؐ نے وفات پائی ہے اُس وقت وہ قرآن مقلو (زیر تلاوت) نہ رہا ہو۔ یا یہ کہ آپؐ کے وفات کے وقت اور کچھ بعد تک وہ قرآن لکھا ہوا موجود ہو اور پڑھا جاتا رہا ہو۔ مگر بعد میں خداوند تعالیٰ نے اُسے لوگوں کے یاد سے اتار دیا اور اُن کے دلوں سے اُس کو رفع کر لیا۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد قرآن میں سے کوئی آیت کا بھی نسخ ہونا کبھی جائز نہیں ہے۔

کتاب البرہان میں عمرؓ کا یہ قول بیان کرتے ہوئے کہ انہوں نے کہا تھا ”اگر لوگ یہ بات نہ کہتے کہ عمرؓ نے کتاب اللہ میں زیادتی کر دی ہے تو بے شک میں اُس (آیت رجم) کو قرآن میں لکھ دیتا“۔ لکھا ہے کہ اس قول کے ظاہری الفاظ سے آیت رجم کی کتابت کا جائز ہونا سمجھ میں آتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ صرف لوگوں کے کہنے سننے کے خیال سے عمرؓ اُس کے درج مصحف کرنے سے رُک گئے اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ جو چیز فی نفسہ جائز ہو اُس کے منع کرنے کے لئے کوئی چیز خارج سے قائم ہو جاتی ہے پس اگر وہ جائز ہے تو لازم آتا ہے کہ ثابت بھی ہو کیونکہ مکتوب کی شان یہی ہے کبھی کہا جاتا ہے کہ اگر اس آیت کی تلاوت باقی ہوتی تو عمرؓ اُس کے درج مصحف کرنے میں ہرگز تامل نہ کرتے اور لوگوں کے منہ آنے کا مطلق خیال نہ فرماتے اس واسطے کہ لوگوں کا برا بھلا کہنا امر حق سے مانع نہیں بن سکتا۔ بہر حال یہ ملازمت نہایت مشکل ہے۔ اور خیال کیا جاسکتا ہے کہ شاید عمرؓ نے اُس کو خبر واحد پا کر اثبات قرآن کی دلیل نہیں مانا لیکن اس سے حکم کا ثبوت تسلیم کر لیا تھا۔ چنانچہ اسی سبب سے ابن ظفر نے اپنی کتاب الیہود میں اس آیت کو منسوخ التلاوت قرآن شمار کرنے سے انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ خبر واحد قرآن کو ثابت نہیں کرتی بلکہ یہ آیت منشاء کی قسم سے ہے۔ نسخ کے قبیل سے نہیں۔ منشاء اور منسوخ دونوں باہم نہایت مشابہ امور ہیں ان دونوں کے مابین فرق ہے تو اتنا کہ منشاء کے لفظ ہی فراموش کر دیئے جانے ہیں مگر اُن کا حکم معلوم رہتا ہے۔“ صاحب البرہان کا قول ہے کہ ”شاید عمرؓ نے اُس کو خبر واحد خیال کیا اس لئے مردود ہے کہ عمرؓ کا اس آیت کی نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پانا صحیح ثابت ہو چکا ہے۔

اور حاکم نے کثیر بن الصلت کے طریق سے روایت کی ہے اُس نے کہا کہ ”زید بن ثابت اور سعید بن العاصؓ دونوں صحابی کتابت مصحف کر رہے تھے۔ جب اس آیت پر پہنچے تو زید نے کہا ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے وہ فرماتے تھے ”الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنِيَا فَاَرْجُمُوهُمَا الْبَتَّةُ“ یہ سن کر عمرؓ نے کہا جس وقت یہ آیت نازل ہوئی تھی اُسی وقت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور میں نے آپؐ سے عرض کیا کہ ”آیا میں اس کو لکھ لو؟ پس گویا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میری اس بات کو ناپسند فرمایا۔ پھر عمرؓ نے کہا کیا تم یہ بات نہیں دیکھتے کہ بڑھایا پختہ عمر آدمی محسن (بیوی رکھنے والا) نہ ہونے کی وجہ سے زنا کرے تو اُس کو کوڑے مارے جاتے ہیں۔ اور نو جوان شادی شدہ آدمی زنا کرتا ہے تو اس کو سنگسار کیا جاتا ہے؟“ ابن حجر کتاب شرح المنہاج میں کہتے ہیں ”اس حدیث سے آیت رجم کی تلاوت نسخ ہونے کا سبب معلوم ہوتا ہے کیونکہ اُس کے ظاہر کے عموم سے جو امر مفہوم ہوتا ہے عمل اُس کے غیر پر ہوتا ہے۔ یعنی اس آیت کے ظاہر کا جو عموم ہے عمل اُس عموم پر نہیں بلکہ اُس کے علاوہ دوسرے امر پر عمل ہے۔

نہیں کہتا ہوں کہ اس بارہ میں اچھا نکتہ میرے خیال میں آیا ہے اور وہ نکتہ یہ ہے کہ آیت رجم کی تلاوت منسوخ ہونے کا سبب امت پر یہ آسانی کرتا ہے کہ گو اس آیت کا حکم باقی ہے لیکن اُس آیت کی تلاوت اور کتابت مصحف میں مشہور نہ کی جاوے کیونکہ یہ نہایت گراں اور سخت حکم ہے اور بہت ہی بھاری سزا۔ اور اس نسخ تلاوت و کتابت میں یہ اشارہ بھی ہے کہ پردہ داری اور عیب پوشی ایک مستحب (پسندیدہ) امر ہے۔ نسائی نے روایت کی ہے کہ ”مروان بن الحکم نے زید بن ثابتؓ سے کہا ”تم اس آیت (رجم) کو مصحف میں کیوں نہیں لکھتے؟“ زیدؓ نے جواب دیا۔ کیا تم نے دو بیاباں ہوئے نوجوانوں کو سنگسار کئے جاتے نہیں دیکھا ہے؟ اور بے شک ہم نے اس بات کا باہم تذکرہ کیا تھا جس کو سن کر عمرؓ نے کہا اس بارہ میں تمہاری طرف سے میں ہی کافی ہوں۔“ اور انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کی کہ ”یا رسول اللہ! آپ میرے لئے آیت رجم لکھ دیجئے“ آپؐ نے فرمایا ”نہیں تم نہیں لکھ سکتے“۔ عمرؓ کا یہ کہنا کہ ”آپ میرے لئے لکھ دیجئے ان معنوں میں تھا کہ آپؐ مجھ کو لکھنے کی اجازت عطا فرمائیے اور لکھنے دیجئے۔ ابن الضریس نے کتاب فضائل القرآن میں یعلیٰ بن حکیم کے واسطے سے زید بن اسلم کی یہ روایت درج کی ہے کہ ”عمرؓ نے لوگوں کو خطبہ سنانے کی اثناء میں کہا ”تم لوگ رجم کے بارہ میں کوئی شکایت نہ کرو کیونکہ یہ آیت حق ہے اور میں نے ارادہ کیا تھا کہ اُس کو مصحف میں بھی لکھ دوں پھر میں نے ابی بن کعبؓ سے اس کے متعلق رائے لی تو انہوں نے کہا ”کیا اس وقت میں اس آیت کے قرأت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھ رہا تھا۔ اُس وقت تنہی نے آکر میرے سینہ پر ہاتھ نہیں مارا اور یہ نہیں کہا تھا کہ ”تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے آیت رجم پڑھنا سیکھتا ہے اور لوگوں کی یہ حالت ہے کہ وہ گدھوں کی طرح اس کام میں مشغول رہتے ہیں؟“ ابن حجرؒ کہتے ہیں کہ اس حدیث میں آیت رجم کی تلاوت رفع ہونے کا سبب بیان کرنے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور وہ سبب اختلاف ہے۔

تنبیہ: ابن البصار نے اس نوع کے بارہ میں ایک بات یہ کہی ہے کہ ”اگر کوئی اعتراض کرے کہ نسخ کا وقوع بغیر کسی بدل و معاونہ یا قائم مقام کے کیونکر ہو سکتا ہے؟ اس لئے خداوند کریم نے تو خود فرمایا ہے ”مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا“ اور ان اخبار کے ذریعہ سے جو آیات منسوخ ہوئی ہیں اُن کا کوئی قائم مقام قرآن میں داخل نہیں ہوا۔ تو اس کا جواب یوں دیا جائے گا کہ قرآن میں جو کچھ اس وقت ثبت ہے اور اُس میں سے منسوخ نہیں ہوا وہی منسوخ تلاوت قرآن کا بدل اور قائم مقام ہے کیونکہ خداوند کریم نے جس قدر حصہ قرآن میں سے منسوخ فرما دیا ہے اور ہم اُس کو نہیں جانتے تو اُس کے بدل میں ہمیں وہ قرآن ملا ہے جس کو ہم نے جانا اور جس کے لفظ اور معنی تواتر کے ذریعہ سے ہم تک نہیں پہنچے ہیں۔

اڑتالیسویں نوع

مشکل اور اختلاف و تناقض کا وہم دلانے والی آیات

قطرب نے اس نوع میں ایک مستقل کتاب تالیف کی ہے اور اس سے وہ مراد قرآن ہے جو کہ آیتوں کے مابین

تعارض ہونے کا وہم دلاتا ہے حالانکہ خداوند کریم کا کلام اس خرابی سے پاک ہے اور اس کے متعلق خود پروردگار عالم نے بھی یہ فرمایا ہے ”وَلَوْ كَان مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا“ یعنی اگر یہ قرآن خدا تعالیٰ کے سوا کسی اور کا نازل کیا ہوتا تو بے شک اس میں بہت سا اختلاف پایا جاتا۔ لیکن مبتدی شخص کو بعض اوقات ایسی بات پیش آ جاتی ہے جس میں اُس کو اختلاف کا وہم گزرتا ہے حالانکہ درحقیقت اس میں اختلاف نہیں ہوتا۔ لہذا ضرورت پڑی کہ اُس وہم کو زائل کرنے کا کوئی سامان کیا جائے اور جس طرح اختلاف حدیث کے دفع کرنے اور اُس کے متعارض کے جمع کرنے کے بیان میں کتابیں تصنیف ہوئی ہیں ویسے ہی مشکلات قرآن کے میں بھی کچھ توضیح کر دی جائے۔

مشکلات قرآن کی بابت ابن عباسؓ سے کچھ کلام مروی ہے اور بعض مواقع پر اُن سے توفیقی قول بھی بیان ہوا ہے۔ عبدالرزاق اپنی تفسیر میں لکھا ہے ”ہم کو معمر نے رجل کے واسطے سے اور رجل نے منہال بن عمرو کے ذریعہ سے سعید بن جبیرؓ کا یہ قول سنایا کہ انہوں نے بیان کیا ہے ”ایک شخص ابن عباسؓ کے پاس آ کر کہنے لگا میں نے قرآن میں چند ایسی چیزیں دیکھی ہیں جو مجھ کو مختلف معلوم ہوتی ہیں۔ ابن عباسؓ نے دریافت کیا ”وہ کیا ہے۔ کیا کوئی شک پڑ گیا ہے۔“ سائل نے کہا ”شک نہیں بلکہ اختلاف ہے۔“ ابن عباسؓ نے کہا ”پھر تم کو قرآن میں جو اختلاف نظر آیا ہے اُس کو بیان کرو۔“ سائل نے کہا ”سے اللہ پاک فرماتا ہے ”ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ“ اور فرمایا ہے ”وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا“ اور حقیقت یہ ہے کہ انہوں نے پردہ داری کی تھی اور میں سنتا ہوں کہ خدا فرماتا ہے ”فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ“ اور پھر کہتا ہے ”وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ“ اور خداوند کریم نے کہا ہے ”إِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ طَائِعِينَ“ اور پھر دوسری آیت میں کہا ہے ”أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا“ اور فرمایا ہے ”وَالْأَرْضُ بَعْدَ ذَلِكَ ذَحَاهُ“ اور میں خداوند کریم کو یہ فرماتے سنتا ہوں کہ وہ کہتا ہے ”كَانَ اللَّهُ“ بھلا خداوند کی شان اور ”كَانَ اللَّهُ“ کے کہنے میں کیا مناسبت ہے؟ ابن عباسؓ نے اُس شخص کی پوری بات سن کر فرمایا ”قولہ تعالیٰ ”ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا“ بالکل بجا ہے اور اُس کی دلیل یہ ہے کہ جس وقت روز قیامت کو مشرکین یہ دیکھیں گے کہ اللہ پاک اہل اسلام کے اور تمام گناہوں کو معاف فرما رہا ہے۔ مگر شرک کو نہیں معاف کرتا۔ اور اس کے علاوہ کوئی گناہ بھی معاف کر دینا خدا تعالیٰ کو کچھ گراں نہیں معلوم دیتا تو اُس وقت مشرک لوگ بھی اپنی بخشش کی امید میں جان بوجھ کر اس جرم سے انکار کریں گے اور کہیں گے ”وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ“ (خدا کی قسم ہم تو شرک کرنے والے نہ تھے) ”فَخَتَمَ اللَّهُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتَكَلَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ“ پس اُس وقت اللہ پاک اُن کے مونہوں پر نہر لگا دے گا۔ اور اُن کے ہاتھ پیر گفتگو کر کے بتائیں گے کہ وہ لوگ کیا کرتے تھے۔ ”فَعِنْدَ ذَلِكَ يَوْمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصُوا الرَّسُولَ لَوْ تَسَوَّى بِهِمُ الْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا“ تب پھر کافر لوگوں اور رسول کی نافرمانی کرنے والوں کے دل یہ چاہیں گے کہ کاش وہ زمین میں دھنسا دیئے جاتے اور خدا تعالیٰ سے کوئی بات نہ چھپاتے۔ اور قولہ تعالیٰ ”فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ“ تو اس کا بیان اور سیاق کلام یوں ہے ”إِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَبَقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ“ اور خداوند کریم کا قول ”خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ“ تو اس کی

نسبت معلوم کرنا چاہئے کہ زمین آسمان سے پہلے پیدا کی گئی اور آسمان اُس وقت دھواں تھا۔ پھر خدا نے آسمانوں کے ساتھ طبق پیدائش زمین کے بعد دونوں میں بنائے اور خداوند کریم کا یہ ارشاد ”وَالْأَرْضُ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَاهَا“ اس میں وہ کہتا ہے کہ اُس نے زمین میں پہاڑ دریا درخت اور سمندر بنائے۔ اور قولہ تعالیٰ ”كَانَ اللَّهُ“ کی بابت یہ امر قابل لحاظ ہے کہ خداوند کریم پہلے (ازل) سے ہے اور یونہی رہے گا۔ وہ اسی طرح عزیز، حکیم، علیم اور قدیر ہے اور ہمیشہ یونہی رہے گا۔ پس قرآن میں جو کچھ تم کو اختلاف ہے ہو وہ اسی کے مشابہ ہے جو کہ میں نے تم سے ذکر کیا اور اللہ پاک نے کوئی چیز ایسی نہیں نازل کی ہے جس سے درست مراد نہ ظاہر ہوتی ہو مگر اکثر آدمی اس بات کو نہیں جانتے ہیں۔ اس حدیث کو از اول تا آخر حاکم نے اپنی مستدرک میں روایت کیا ہے اور اس کو صحیح بتایا ہے اور اس حدیث میں اصل صحیح میں بھی ہے۔

ابن حجر اپنی شرح صحیح میں لکھتا ہے کہ اس حدیث کا ما حاصل چار باتوں کا سوال ہے اول روز قیامت باہم لوگوں میں سوال ہونے کی نفی اور پھر اُس باہمی سوال کا ذکر۔ دوسرے مشرکین کا اپنے حال کو چھپانا اور پھر اُس کو افشا کر دینا۔ تیسرے یہ سوال کہ آسمان اور زمین میں سے کون پہلے پیدا کیا گیا اور چوتھا سوال یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کی بابت لفظ کَانَ کیوں لگایا گیا؟ اس واسطے کہ وہ زمانہ گزشتہ پر دلالت کرتا ہے اور پروردگار عالم لم یزل اور لم یزال ہے۔ اور ابن عباسؓ کے جواب کا حاصل سوال اول کے بعد اہل حشر کے باہمی دریافت حال کا اثبات ہے۔ دوسرے سوال کے جواب میں اُنہوں نے کہا ہے کہ مشرکین زبان سے اپنی خطائیں چھپائیں گے۔ اس واسطے اُن کے ہاتھ پیر اور اعضاء (بحکم الہی) گفتگو کر کے اُن کا راز فاش کر دیں گے۔ تیسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ خداوند کریم نے پہلے زمین کو دونوں میں پیدا فرمایا۔ مگر اُس نے بچھایا نہیں تھا۔ پھر دونوں میں آسمانوں کو بنایا اور اس کے بعد زمین کو گسترہ کر کے دو دن کے اندر اُس میں پہاڑ وغیرہ بنائے اور اس طرح زمین کی ساخت میں چار دن صرف کئے اور چوتھے سوال کا یہ جواب دیا کہ لفظ ”کَانَ“ اگرچہ ماضی پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن وہ انقطاع کا مستلزم نہیں۔ بلکہ اُس سے مراد یہ ہے کہ خداوند کریم ہمیشہ ایسا ہی رہے گا اور سوال اول کے جواب میں ایک دوسری تاویل یہ بھی آئی ہے کہ قیامت کے دن باہمی دریافت حال ہونے کی نفی اُس وقت میں ہے جبکہ لوگ صور کی آواز سے دہشت زدہ حساب لئے جانے میں گرفتار اور صراط پر سے گزر رہے ہوں گے۔ اور ان حالتوں کے ماسوا دیگر حالات میں اُس کا اثبات کیا گیا ہے اور یہ تحویل السدی سے منقول ہے۔

ابن جریر نے علی بن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے اس بات کی روایت کی ہے کہ نفی سوال باہمی پہلی مرتبہ صور پھونکنے جانے کے وقت اور باہمی استفسار حال کا اثبات دوبارہ نفع صور ہونے کے وقت ہوگا۔ اور ابن مسعودؓ نے نفی مسالۃ کی ایک اور معنی پر یہ تاویل کی ہے کہ وہ ایک دوسرے سے پوچھنا ایک شخص کا دوسرے آدمی سے معافی مانگنا ہوگا۔ چنانچہ ابن جریر نے اذان کے طریق سے روایت کی ہے۔ اُس نے کہا ”میں ایک بار ابن مسعودؓ کے پاس گیا تو اُنہوں نے بیان کیا ”قیامت کے دن بندہ کا ہاتھ تھام کر منادی کی جائے گی کہ یہ فلاں شخص فلاں آدمی کا بیٹا ہے اس لئے جس شخص کا کوئی حق اس کی طرف ہو اُس کو چاہئے کہ وہ آئے پھر ابن مسعودؓ نے کہا ”لہذا عورت اُس وقت یہ خواہش کرے گی کہ اُس کا کوئی حق اُس کے باپ بیٹے بھائی یا شوہر پر ثابت ہو۔“ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ“ یعنی پس اُس روز ان

باہمی استفسار حال کی نفی۔

کے فیما بین کوئی رشتہ اور کنبہ داری نہ ہوگی۔ اور نہ وہ ایک دوسرے کو پوچھیں گے۔

دوسرے طریق سے مروی ہے کہ ابن مسعودؓ نے کہا ”اُس دن کسی شخص سے نسب کا کچھ حال نہ دریافت ہوگا اور نہ وہ آپس میں ایک دوسرے سے اُس کا کوئی سوال کریں گے اور نہ وہاں قرابت داری ہوگی۔ دوسرے سوال کے متعلق اس سے بھی بڑھ کر بسیط اور مفصل جواب اُس روایت میں وارد ہوا ہے جس کو ابن جریر نے ضحاک بن مزاحم سے نقل کیا ہے ضحاک نے کہا ”نافع بن الارزق نے ابن عباسؓ کے پاس آ کر قولہ تعالیٰ ”وَلَا يَكْتُمُونَ اللّٰهَ حَدِيثًا“ اور قولہ تعالیٰ ”وَاللّٰهُ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِيْنَ“ کو دریافت کیا۔ ابن عباسؓ نافع کا سوال سن کر فرمانے لگے ”ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تم اپنے ساتھیوں سے یہ کہہ کر آئے ہو کہ میں ابن عباسؓ سے متشابہ القرآن کو دریافت کرنے جاتا ہوں۔ اچھا تم اُن کو جا کر بتا دینا کہ جس وقت قیامت کے دن اللہ پاک تمام آدمیوں کو جمع فرمائے گا۔ اُس وقت مشرکین باہم یہ کہیں گے کہ خدا تعالیٰ محض توحید کے ماننے والوں کے سوا اور کسی کی توبہ قبول نہیں کرتا۔ لہذا اُس سے سوال ہوگا تو کہیں گے ”وَاللّٰهُ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِيْنَ“ خدا کی قسم ہم تو مشرک نہ تھے۔ پھر اُن کے مونہوں پر مہر یں لگا دی جائیں گی اور اُن کے ہاتھ پیر گویا کئے جائیں گے۔“ اس قول کی تائید اُس نقل سے بھی ہوتی ہے جس کو مسلم نے ایک حدیث کے اثناء میں ابی ہریرہؓ کی روایت سے بیان کیا ہے اور اُس میں آیا ہے کہ ”پھر تیسرا شخص ملے گا اور وہ کہے گا کہ اے رب میں تجھ پر تیری کتاب پر اور تیرے رسول پر ایمان لایا ہوں اور جس قدر اُس میں توانائی ہوگی اتنی باری تعالیٰ کی شاکرے گا۔“ پھر خداوند کریم فرمائے گا کہ ”اب ہم تیرے اعمال پر ایک گواہ پیش کرتے ہیں۔“ وہ شخص دل میں یاد کرے گا کہ ”بھلا کون مجھ پر گواہی دے سکتا ہے“ بعدہ (بحکم الہی) اُس کی زبان بند ہو جائے گی اور اُس کے ہاتھ پیر گواہ بن کر اُس کی بد اعمالیوں کا اظہار کریں گے۔“

تیسرے سوال کے بارہ میں بھی کئی دوسرے جوابات آئے ہیں۔ از انجملہ ایک جواب یہ ہے کہ ثم۔ واؤ کے معنی میں آیا ہے اور اس طرح یہاں کوئی شبہ وارد نہیں ہو سکتا اور کہا گیا ہے کہ اس جگہ خبر کی ترتیب مراد ہے اور مخبر یہ کی ترتیب مقصود نہیں جس طرح کہ قولہ تعالیٰ ”ثُمَّ كَانَ مِنَ الْاٰلِدِيْنَ اٰمَنُوْا“ میں ہے اور یہ قول بھی ہے کہ نہیں ثم اس جگہ اپنے باب (قاعدہ) پر آیا ہے جو کہ دو خلقتوں کے مابین تفوات ثابت کرنا ہے نہ کہ زمانہ کی تراخی (دیر اور مہلت) اور کہا گیا ہے کہ ”خلق“ اس مقام پر ”قدر“ کے معنی میں آیا ہے۔

اب چوتھے سوال کے بابت اور ابن عباسؓ نے اُس کا جو کچھ جواب دیا ہے اُس کے بارہ میں آیا ہے۔ اُس کے بارہ میں کہا جاتا ہے ابن عباسؓ کے کلام میں یہ احتمال ہے کہ اس کی مراد یوں ہے۔ خداوند کریم نے اپنا نام غفور اور رحیم رکھا ہے اور یہ نام رکھنا زمانہ ماضی میں تھا کیونکہ اسم کا تعلق موسوم کے ساتھ منقضي ہو گیا اور اب رہیں دونوں صفتیں تو وہ جوں کی توں اب تک باقی ہیں۔ وہ کبھی منقطع ہی نہ ہوں گی کیونکہ جس وقت بھی خدا تعالیٰ موجود یا آئندہ زمانہ میں مغفرت اور رحمت کا ارادہ فرمائے گا اسی وقت ان اسماء کے معنی مراد واقع ہو جائیں گے۔ یہ بات شمس کرمانی نے لکھی ہے اور کہا ہے کہ یہاں یہ بھی احتمال ہے کہ ابن عباسؓ نے دو جواب دیے ہوں۔ ایک یہ کہ بھی تسمیہ (نام رکھنا) ایسی بات تھی جو زمانہ گزشتہ میں ہو کر ختم ہو گئی۔ اور صفت ایسی شے ہے جس کی انتہا نہیں پائی جاتی۔ دوسرا جواب یوں دیا ہو کہ ”کان“ کے معنی ہیں دوام اس لئے خداوند تعالیٰ برابر اور ہمیشہ یوں ہی رہے گا اور یہ بھی احتمال ہے کہ سوال کو دو مسئلوں پر حمل کیا جائے۔ گویا یوں کہا جاتا

تھا کہ یہ لفظ خداوند کریم کی نسبت زمانہ ماضی میں غفور اور رحیم ہونے کی خبر دیتا ہے۔ باوجودیکہ اُس وقت کوئی موجود جو مغفرت کا اور رحم کا سزاوار بنتا پایا نہیں جاتا تھا اور یوں کہ اب زمانہ موجود میں خدا تعالیٰ ویسا (یعنی غفور و رحیم) نہیں رہا جیسا کہ لفظ کان اس بات کا پتہ دیتا ہے۔ لہذا پہلی بات کا جواب اس طرح دیا جائے گا کہ خدائے پاک زمانہ ماضی میں ان توصیفی اسماء سے موسوم ہوتا تھا اور دوسری بات کا جواب یہ ہوگا کہ کان کو دوام کے معنی دیئے جاتے ہیں۔ کیونکہ علمائے نحو کا قول ہے کہ لفظ کان ماضی دائم یا ماضی منقطع کے طور پر اپنی خبر کا ثبوت چاہتا ہے۔

ابن ابی حاتم نے ایک دوسری وجہ پر ابن عباسؓ ہی سے یہ روایت کی ہے کہ ایک یہودی نے اُن سے کہا ”تم لوگ کہتے ہو کہ: ”إِنَّ اللَّيْلَةَ كَانَتْ عَزِيزًا حَكِيمًا“ یعنی اللہ پاک زمانہ گزشتہ میں عزیز و حکیم تھا۔ پس یہ بتاؤ کہ آج وہ کیسا ہے؟ ابن عباسؓ نے اُسے جواب دیا کہ پروردگار عالم فی نفسہ عزیز و حکیم تھا۔

مشکل اور متشابہ قرآن کا ایک اور موضع جس میں ابن عباسؓ کو بھی توقف کرنا پڑا یہ ہے کہ ابو عبید نے کہا اُس سے اسماعیل بن ابراہیم نے بواسطہ ایوب بن ابی ملیکہ کا یہ قول بیان کیا ہے ”کسی شخص نے ابن عباسؓ سے: ”يَوْمٌ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ“ اور قولہ تعالیٰ: ”يَوْمٌ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ“ کا مدعا دریافت کیا تھا تو ابن عباسؓ نے کہا ”وہ دونوں دو دن ہیں جن کا ذکر خدا نے اپنی کتاب میں فرمایا ہے اور اللہ تعالیٰ اُن کو اچھی طرح جاننے والا ہے“۔ ابن ابی حاتم نے بھی یہ قول اسی وجہ کے ساتھ روایت کیا ہے اور اس میں اتنا زیادہ کیا ہے کہ (ابن عباسؓ نے کہا) ”میں نہیں جانتا کہ یہ کیا چیز ہے اور مجھ کو ناپسند ہے کہ ان کے بارہ میں وہ بات کہوں جس کا مجھے علم نہیں“۔ ابن ابی ملیکہ کہتا ہے پھر میں اونٹ پر سوار ہو کر آگے چلا یہاں تک کہ سعید بن المسیبؓ کے پاس پہنچا۔ اُن سے بھی یہی سوال کیا گیا اور انہیں بھی اس کا کوئی مناسب جواب نہ سوجھ پڑا۔ میں نے اُن کی یہ حالت دیکھ کر کہا کیا میں تم کو وہ بات بتا دوں جو کہ ابن عباسؓ سے سن کر آ رہا ہوں؟ اُن کو ابن عباسؓ کا قول سنا دیا۔ ابن المسیبؓ میرا بیان سن کر اُس شخص سے جو اُن سے سوال کرتا تھا کہنے لگا ”دیکھو یہ ابن عباسؓ بھی اس امر میں کچھ کہنے سے پرہیز کرتے ہیں اور وہ مجھ سے بدرجہا بڑھ کر (قرآن کا) علم رکھتے ہیں“۔

ابن عباسؓ ہی سے یہ بھی مروی ہے کہ انہوں نے کہا ”ہزار سال کا دن امر (حکم الہی) کے چال کی مقدار اور اُس کے تعالیٰ کی جانب عروج کرنے کا اندازہ ہے۔ اور سورۃ الحج میں جو ہزار سال کا دن مذکور ہے وہ اُن چھ دنوں میں سے کوئی ایک دن ہے جن میں خدا تعالیٰ نے آسمانوں کو پیدا فرمایا ہے اور پچاس ہزار سال کا دن قیامت کا دن ہے۔ چنانچہ ابن ابی حاتم نے سنا کہ بن حرب کے طریق پر عکرمہ سے اور عکرمہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ”ایک شخص نے ابن عباسؓ سے کہا ”تم مجھ سے بیان کرو کہ یہ آیتیں کیا مطلب رکھتی ہیں؟ قولہ تعالیٰ: ”فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ“ اور ”وَيُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ“ اور کہا ”وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ“ ابن عباسؓ نے جواب دیا۔ قیامت کے دن کا حساب پچاس ہزار سال ہے اور آسمانوں کی خلقت چھ دنوں میں ہوئی اُن میں سے ہر ایک دن ایک ہزار سال کا ہوگا۔ اور قولہ تعالیٰ ”يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ“ میں جو ہزار سال کا ایک دن بتایا گیا ہے یہ امر کے چال کی مقدار ہے“۔ اور بعض لوگ اس طرح گئے ہیں کہ اس سے روز قیامت مراد ہے۔ اور وہ قولہ تعالیٰ: ”يَوْمٌ عَسِيرٌ عَلَى الْكَافِرِينَ غَيْرُ يَسِيرٍ“ کی دلیل سے مومن اور کافر کی حالت کا

اعتبار کر کے کہا گیا ہے۔

فصل

زرکشی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے ”اختلاف کے کئی اسباب ہیں از انجملہ ایک سبب یہ ہے کہ مخبر یہ کا وقوع مختلف احوال اور متعدد اطوار پر ہوا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ نے آدم کی پیدائش کے بارہ میں کہیں تو ”من تراب“ کسی جگہ ”مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ“ گا ہے ”مِنْ طِينٍ لَّازِبٍ“ اور کسی مقام پر ”مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ“ ارشاد فرمایا ہے۔ پس یہ الفاظ بھی مختلف ہیں اور ان کے معانی بھی مختلف حالتیں رکھتے ہیں کیونکہ صلصال حماء کے علاوہ دوسری چیز ہے اور حماء تراب کے سوا شے دیگر ہے۔ لیکن ان سب چیزوں کا مرجع ایک ہی جوہر کی طرف ہے اور وہ جوہر تراب ہے۔ پھر تراب ہی سے بتدریج یہ سب حالتیں ہوتی گئیں۔ یا مثلاً خداوند کریم نے ایک جگہ ”فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ“ فرمایا ہے اور دوسری جگہ اُسی کی نسبت ”تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ“ ارشاد کیا ہے ”جان“ چھوٹے سانپوں کو کہتے ہیں۔ اور ثعبان بڑے سانپ کا اسم جنس ہے (اثر دھا) اور یہ دو نام ایک ہی چیز (عصائے موسوی) کے اس لئے رکھے گئے کہ قد و قامت میں وہ اثر دھا کے برابر تھی مگر سبک روی اور جنبش میں اُس کی حرکت و تیزی رفتار چھوٹے سانپوں کے مشابہ پائی جاتی تھی۔

دوسرا سبب موضع کا اختلاف ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”وَقِفُّوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ“ اور قولہ تعالیٰ ”فَلَنَلْسَنَ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْتَلْنَ الْمُرْسَلِينَ“ باوجود اس کے کہ اسی کے ساتھ باری تعالیٰ یہ بھی فرماتا ہے کہ ”فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ“ اُکلیسی کہتا ہے کہ ان مواضع پر پہلی آیت کو توحید اور تصدیق انبیاء کے سوال پر محمول کیا جائے گا۔ اور دوسری آیت کا حمل اُن امور کے سوال پر ہوگا جو کہ دین کی شریعتوں (طریقوں) اور فروعات میں سے اقرار بالعبودیت کے لئے لازم آتی ہیں۔۔۔ حلیمی کے سوا کسی دوسرے شخص نے دوسری آیت کا حمل جگہوں کے اختلاف پر کیا ہے کیونکہ قیامت میں بکثرت موقف ہوں گے کہ اُن میں سے کسی جگہ میں لوگوں سے سوال کیا جائے گا اور کسی مقام پر پرسش نہ بھی ہوگی۔ کہا گیا ہے کہ مثبت سوال شرم دلانے اور جھڑکنے کا سوال ہے اور منفی سوال معذرت کی خواہش اور حجت بیان کرنے کی طلب ہے۔ مثلاً اللہ پاک نے ایک موقع پر ”اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ“ فرمایا ہے اور دوسرے مقام پر ارشاد فرمایا ”لَا تَقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ“ شیخ ابوالحسن شاذلی نے پہلی آیت کا حکم قولہ تعالیٰ ”فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ“ کی دلیل سے توحید (خدا کو واحد ماننے کی تاکید) پر حمل کیا ہے اور دوسری آیت کا حکم اعمال پر محمول فرمایا ہے۔ کہا گیا ہے نہیں بلکہ وہ دوسری آیت پہلی

۱۔ فکرت تھی۔۔۔

۲۔ مزی ہوئی چیز سے۔

۳۔ کھٹکنا تھی ہوئی مٹی سے جو ٹھیکرے کی طرح تھی۔

۴۔ چپکنے والی مٹی ہے۔

۵۔ خدا سے اس طرح ڈرو جس کہ اُس سے ڈرنے کا حق ہے۔

پس جس قدر تم سے ہو سکے اُس قدر اللہ سے ڈرو۔

آیت کی ناسخ ہے۔ ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً“ اور قولہ تعالیٰ ”وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ الْبَنَاتِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ“ میں پہلی آیت سے عدل کا ممکن ہونا سمجھ میں آتا ہے اور دوسری آیت سے عدل کی نفی ہو رہی ہے۔ اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ پہلی آیت حقوق کو پوری طرح ادا کرنے کے بارہ میں ہے اور دوسری آیت دلی میلان کے بابت ہے جو کہ انسان کی قدرت میں ہے اور مثلاً اللہ پاک خود فرماتا ہے ”إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ“ اور اسی کے ساتھ دوسری جگہ ارشاد فرماتا ہے ”أَمْرًا مُتَرَفِّفًا فَفَسَقُوا فِيهَا“ کہ اس میں سے پہلی آیت امر شرعی کے بارہ میں ہے اور دوسری آیت امر کوئی کے متعلق قضاء اور تقدیر کے معنوں میں۔

تیسرا سبب دو باتوں کا فعل کی جہتوں میں مختلف ہونا پایا جاتا ہے اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”فَلَمَّ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ“ اور ”وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَا كُنَّ اللَّهُ رَمِي“ کہ ان میں قتل کی اضافت کفار کی طرف اور رمی (پھینک مارنے) کی اضافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب فرمائی ہے۔ کسب اور مباشرت کے اعتبار سے اور تاثیر کے لحاظ سے دونوں امور کی نفی رسول اور کفار دونوں کی ذات سے کر دی ہے۔

سبب چہارم یہ ہے کہ دو باتوں کا اختلاف حقیقت اور مجاز میں ہو مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَارَىٰ“ (اور تو لوگوں کو نشہ میں چور نہ ہوں گے) یعنی پہلی مرتبہ مجازاً سُكَارَىٰ (نشہ میں چور) کہا گیا ہے۔ اور مراد یہ ہے کہ وہ روز قیامت کے ہولناک نظارہ سے بدحواس ہوں گے نہ کہ یہ حقیقتاً شراب کے نشہ سے مست ہوں گے۔ پانچواں سبب وہ اختلاف ہے جو کہ دو وجہوں اور دو اعتباروں سے ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ“ کہ اسی کے ساتھ یہ بھی فرمایا ہے ”خَاشِعِينَ مِنَ الذَّلِيلِ يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِي“ قطرب کا قول ہے قولہ تعالیٰ ”فَبَصَرُكَ“ اس معنی میں آیا ہے کہ تیرا علم اور تیری معرفت اُس چیز کے ساتھ قوی ہے۔ یہ اہل عرب کے قول بصر بکذا (یعنی علم حاصل کیا یا جان گیا) سے ماخوذ ہے اور اس سے آنکھوں سے دیکھنا ہرگز مراد نہیں۔ الفارسی کہتا ہے ”اور اس بات پر قولہ تعالیٰ ”فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَ كَ“ بھی دلالت کرتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ“ کہ اسی کے ساتھ یہ بھی ارشاد ہوا ہے۔ ”إِنَّهَا الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ“ ان دونوں آیتوں کو مقابلہ میں لا کر دیکھنے سے یہ گمان پیدا ہوتا ہے کہ وجل (ترسندگی) طمانیت (سکون و تسکین قلب) کے خلاف امر ہے۔ اور اس کا جواب یہ ہے کہ طمانیت معرفت تولید کے ساتھ شرح صدر حاصل ہونے سے پیدا ہوتی ہے اور ”حل“ (ترسندگی) لغزش کا خوف ہونے کے وقت۔ اور راہ راست سے بھٹک جانے کے خیال سے دل کانپ اٹھتے ہیں۔ اور ایک موقع پر یہ دونوں باتوں ایک ہی آیت میں جمع بھی ہو گئی ہیں اور وہ آیت یہ ہے۔ قال تعالیٰ ”تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ.....“

اور قولہ تعالیٰ ”وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ وَيَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةٌ أُولَٰئِكَ أُولَٰئِكَ الْأُولَٰئِينَ“ کہ یہ آیت اپنے اندر ذکر کی گئی دو چیزوں میں سے کسی ایک ہی چیز میں ایمان سے منع کرنے والی

۱۔ سواج تیری نگاہ تیز ہے۔

۲۔ ذلت سے عاجزی کرتے ہوئے چوری کی نگاہ سے دیکھتے ہوں گے۔

شے ہونے کا حصر کر دینے پر دلالت کر دی ہے۔ پھر خدا تعالیٰ نے دوسری آیت میں فرمایا ہے ”وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا“ اور یہ مذکورہ سابق آیت میں دو چیزوں کے اندر جو حصر ہوا ہے ان کے علاوہ دوسرا حصر ہے اور ان چیزوں کے سوا اور چیزوں میں حصر ہوا ہے لہذا اس مقام پر بھی لوگوں نے اشکال وارد کیا ہے۔

ابن عبدالسلام نے اس کا جواب یوں دیا ہے کہ پہلی آیت کے معنی ہیں لوگوں کو بجز اس کے اور کسی چیز کے ارادہ نے ایمان لانے سے منع نہیں کیا کہ اُن کے پاس بھی زمین کے اندر زندہ اتار دیئے جانے یا اسی طرح کے وہ دوسرے عذاب آئیں جو کہ اگلے لوگوں پر آچکے ہیں۔ یا یہ کہ اُن پر آخرت میں عذاب اُن کے سامنے آکھڑا ہو۔ پس اللہ پاک نے یہ خبر دی ہے کہ اُس کا ارادہ ایمان نہ لانے والے بندوں کو ان دو مذکورہ بالا فوق باتوں میں سے کسی ایک بات کی زد میں لانا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ خداوند کریم کا ارادہ مراد کے منافی امر کے وقوع سے مانع ہوتا ہے۔ بدیں لحاظ یہ حقیقی سبب میں ممانعت کا حصر ہے کیونکہ دراصل ذات باری تعالیٰ ہی مانع ہے۔ دوسری آیت کے معنی یہ ہیں کہ لوگوں کو ایمان لانے سے بجز اس کے کسی امر نے منع نہیں کیا کہ اُنہیں خدا تعالیٰ کے بشر کو رسول بنا کر بھیجنے سے سخت اچنبھا تھا کیونکہ غیر مومنین کا قول ہر گز ایمان سے مانع نہیں اور اُس قول میں مانع از ایمان ہونے کی صلاحیت نہیں مگر وہ قول التزامی طور پر متخیر ہونے اور اچنبھے میں پڑ جانے پر دلالت کرتا ہے۔ یہ امر یعنی استغراب مانع بننے کے مناسب ہے پھر اُن لوگوں کا استغراب حقیقی مانع نہیں بلکہ عادتاً مانع آنے والی چیز ہے۔ کیونکہ ارادۃ اللہ کے ساتھ وجود ایمان جائز نہیں اور اس کے ساتھ ایمان کا پایا جانا روا ہے لہذا یہ حصر عادتاً مانع آنے والی شے میں ہے۔ اور پہلا حصر حقیقی مانع میں تھا اور اب ان دونوں آیتوں میں بھی کوئی منافات نہیں رہی۔

نیز قولہ تعالیٰ ”فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا“ اور ”فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ“ کو قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ“ اور قولہ تعالیٰ ”أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ“ وغیرہ آیتوں کے ساتھ مقابلہ میں لاکر اشکال وارد کیا گیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں پر استفہام سے نفی مراد ہے اور معنی یہ ہیں کہ لا اَحَدٌ أَظْلَمُ یعنی کوئی اُس سے بڑھ کر ظالم نہیں۔ چنانچہ اس اعتبار پر خبر یہ ہوگی (جملہ خبریہ) اور خبر ہونے کی حالت میں آیتوں کا مطلب اُن کے ظاہر کے مطابق لیا جائے تو وہ معنی اور الفاظ میں تناقض پیدا کر دے گا۔ اس کا جواب کئی طرح پر دیا گیا ہے از انجملہ ایک جواب یہ ہے کہ ہر ایک موضع اپنے صلہ کے معنی کے ساتھ مخصوص ہے یعنی مدعا یہ ہے کہ منع کرنے والوں میں کوئی شخص آدمی سے بڑھ کر ظالم نہیں جو کہ مسجدوں میں عبادت کرنے سے منع کرے۔ افترا باندھنے والوں میں اُس سے بڑھ کر برا کوئی نہیں جو کہ خدا تعالیٰ پر جھوٹ کی تہمت لگائے جبکہ اُس میں صلات (جمع صلہ) کی خصوصیت مانی جائے تو پھر یہ تناقض بھی مٹ جائے گا۔

دوسرا طریقہ جواب کا یہ ہے کہ پیش دستی کی نسبت سے تخصیص کی گئی ہے۔ چونکہ اُن لوگوں سے پہلے کوئی شخص اس قسم کا اور اُن کے مانند نہیں ہوا تھا۔ لہذا اُن پر حکم لگا دیا گیا کہ وہ اپنے بعد والوں میں سب سے بڑھ کر ظالم اور اپنے اُن پیروں کے لئے نمونہ ہیں جو ان کی راہ پر چلیں گے اور اس کے معنی اپنے ماقبل کی طرف مودل ہوتے ہیں کیونکہ اُس سے مانعیت

اور افتراءیت کی جانب سبقت لے جانا مراد ہے۔

تیسرا جواب جس کو ابو حیان نے صحیح اور درست قرار دیا ہے یہ ہے کہ اظلم ہونے کی نفی سے یہ بات نہیں نکلتی کہ ظالم ہونے کی نفی بھی ہو جائے کیونکہ مقید کے انکار سے مطلق کے انکار پر دلالت نہیں ہو سکتی۔ لہذا جبکہ اُس نے ظالم ہونے کی نفی پر دلالت نہیں کی تو اس سے تناقض بھی لازم نہیں آیا۔ کیونکہ اُس میں اظلم ہونے کے معاملہ میں سب کو برابر ثابت کرنا مقصود ہے۔ اور جبکہ اُس میں یہ باہمی برابری ثابت ہو گئی۔ اور اب جتنے لوگوں کا وصف اس صفت کے ساتھ کیا گیا ہے اُن میں سے کوئی ایک دوسرے پر زائد نہ ہوگا اور اظلم ہونے میں اُن کی مساوات ہو جائے گی۔ معنی ان آیتوں کے یہ ہوں گے کہ جن لوگوں نے افتراء کی یا جنہوں نے منع کیا اور ایسے ہی دوسرے لوگوں سے بڑھ کر کوئی شخص ظالم نہیں۔ ان کا اظلم ہونے میں مساوی ہونا کسی اشکال کا موجب نہیں اور نہ یہ چاہتا ہے کہ اُن میں سے ایک شخص بہ نسبت دوسرے آدمی کے زیادہ برا ہو۔ اس کی مثال ہے تمہارا قول ”لَا أَحَدٌ أَفْقَهُ مِنْهُمْ“ اور اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ تفصیل کی نفی سے مساوات کی نفی لازم نہیں آتی۔ بعض متاخرین کا قول ہے کہ اس استفہام سے بغیر اس کے کہ ذکر کئے گئے شخص کے لئے حقیقتاً اظلمیہ ثابت کرنے کا۔ اُس کے غیر سے اظلمیت کی نفی کا قصد کیا گیا ہو۔ محض خوف دلانا اور پریشان بنانا مقصود ہے۔

الخطابی کا بیان ہے کہ ”میں نے ابن ابی ہریرہ کی زبانی ابی العباس بن سرتح کا یہ قول سنا ہے کہ ایک شخص نے کسی عالم سے قولہ تعالیٰ ”لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ“ کی بابت سوال کیا کہ اس کے کیا معنی ہیں؟ کیونکہ یہاں تو خداوند کریم خبر دیتا ہے کہ وہ اُس کی قسم نہیں کھاتا اور پھر اپنے قول ”وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ“ میں اُس (شہر مکہ) کی قسم کھائی ہے؟ عالم نے سائل سے کہا بتاؤ تم کیا پسند کرتے ہو۔ پہلے میں تم کو پریشان کر لوں پھر درست جواب دوں یا پہلے ٹھیک جواب دے کر اُس کے بعد تمہیں چکر میں ڈالوں؟“ سائل نے کہا ”نہیں آپ پہلے مجھ کو وحشت دلائیں پھر درست جواب دیں۔ عالم نے فرمایا تم کو یاد رکھنا چاہئے کہ اس قرآن کا نزول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایسے لوگوں کے سامنے اور ایسی قوم کے مابین رہنے سہنے کی حالت میں ہوا ہے جو کہ اس میں کوئی قابل اعتراض بات پا کر آپ پر منہ آنے کا موقع ہی ڈھونڈتے رہتے ہیں۔ اس لئے اگر یہ بات اُن لوگوں نے نزدیک تناقض ہوتی تو وہ اُسے دانتوں سے پکڑ لیتے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تردید میں سب سے پہلے بسرعت تمام اُسی امر کو پیش کر دیتے مگر ایسا نہیں ہوا کیونکہ اُن لوگوں کو اس کلام کی درستی اور فصاحت کا علم تھا اور تم اس بات سے جاہل ہو اور اُنہوں نے اس میں کوئی خرابی نہیں نکالی تھی مگر تم اُس میں نقص نکالتے اور اسے ناپسند کرتے ہو۔ پھر اس کے بعد عالم صاحب نے فرمایا کہ ”اہل عرب اپنے کلام کے اثنا میں حرف ”لا“ کو لاتے اور اُس کے معنی کو بیکار رکھتے ہیں چنانچہ اُنہوں نے سائل کو اس کی شہادت میں چند عربی شاعروں کے اشعار بھی سنائے۔

تنبیہ: استاد ابو اسحق الفرائینی کا قول ہے کہ ”جس وقت بہت سی آیتوں میں تعارض واقع ہو اور اُن میں ترتیب دینا دشوار ہو جائے اُس وقت تاریخ کی جستجو کرنا چاہئے اور مقدم آیت کو متاخر آیت کی وجہ سے ترک کر دینا مناسب ہے اور یہی بات نسخ ہوگی۔ اگر تاریخ کا علم نہ ہو سکے لیکن دو آیتوں میں سے کسی ایک پر عمل ہونے کا اجماع پایا جائے تو اُس حالت میں اجماع اُمت ہی سے یہ معلوم ہوگا کہ جس آیت پر سب لوگوں نے عمل کیا ہے وہی نسخ ہے۔ استاد مذکور کہتا ہے ”اور قرآن میں کہیں بھی دو ایسی متعارض آیتیں نہیں ملتیں جو ان دونوں اوصاف سے خالی ہوں۔“

استاد ابی اسحق کے علاوہ کسی اور عالم کا قول ہے کہ ”دو قرأتوں کا تعارض بمنزلہ دو آیتوں کے تعارض کے ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَأَرْجُلُكُمْ“ نصب اور جرد دونوں حرکات کے ساتھ پڑھا گیا ہے اور اسی تعارض کی وجہ سے دونوں کو اس طرح باہم جمع کیا ہے کہ قرأت نصب کو پیروں کے دھونے اور قرأت جرد کو موزوں پر مسح کرنے کے حکم پر محمول کیا ہے اور اختلاف اور تناقض کا سب سے بڑھ کر جمع کرنے والا علامہ صیرنی کہتا ہے کہ ”ہر ایک ایسا کلام جس میں اسم واقع ہونے والی شے کے کسی حصہ کی اضافت بہت سی وجہوں میں سے کسی وجہ کی طرف بھی ہو سکے۔ اُس میں ہرگز کوئی تناقض نہ ہوگا البتہ تناقض اُس لفظ میں ہو سکتا ہے جو کہ اسم واقع ہونے والی شے سے ہر ایک جہت کے ساتھ خلاف اور زید پڑے اور کتاب و سنت میں اس طرح کی کوئی چیز کبھی پائی ہی نہیں جانے کی اور اُس میں نسخ کا وجود دو مختلف وقتوں ہی میں پایا جاتا ہے۔“ قاضی ابوبکر کا قول ہے ”قرآن کی آیتوں آثار (احادیث نبوی) اور ان باتوں کا تعارض جائز نہیں ہوتا جن کو عقل واجب ٹھہراتی ہے اسی واسطے قولہ تعالیٰ ”اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ“ قولہ تعالیٰ ”وَتَخْلُقُونَ أَفْكَا“ اور ”وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ“ کے ساتھ معارض نہیں بنایا گیا کیونکہ یہاں پر عقلی دلیل خدا کے سوا اور کسی کے خالق ہونے پر قائم نہیں ہوتی ہے۔ لہذا یہ بات متعین ہوئی کہ اُس کے معارض کی تاویل کی جائے اور اس بنا پر ”وَتَخْلُقُونَ“ کی تاویل اور ”تَخْلُقُ“ کی تاویل تصور کے ساتھ کی گئی ہے۔

فائدہ: قولہ تعالیٰ ”وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا“ کی تفسیر کرتے ہوئے کرمانی نے بیان کیا ہے کہ اختلاف دو وجہوں پر ہوا کرتا ہے۔ اول اختلاف تناقض اور یہ اس قسم کا اختلاف ہے جو کہ دو چیزوں میں سے ایک چیز کو دوسری چیز کے خلاف بنانے کی خواہش کرتا ہے اور یہ اختلاف قرآن میں پایا جانا غیر ممکن ہے۔ دوسرا اختلاف تلازم ہے یہ اختلاف ایسا ہوتا ہے کہ دونوں جانبوں کے موافق ہو۔ مثلاً وجہ قرأت سورتوں اور آیتوں کی مقداروں منسوخ و ناسخ، امر و نہی اور وعد و وعید وغیرہ احکام کا اختلاف۔

انجاسویں نوع

قرآن مطلق اور قرآن مقید

مطلق: اُس کو کہتے ہیں جو کہ بلا کسی قید کے ماہیت پر دلالت کرے اور وہ قید کے ساتھ ایسا ہوتا ہے جیسا کہ عام خاص کے ساتھ مل کر خصوصیت کو شامل ہو جاتا ہے۔ علماء کا قول ہے کہ جس وقت کوئی دلیل ایسی پائی جائے گی جس کے ذریعہ سے مطلق کو کسی قید میں مقید کر سکیں تو وہ مقید کر دیا جائے گا ورنہ نہیں۔ بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر اور مقید اپنی تقلید پر باقی رہے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ پاک نے ہم لوگوں سے عربی زبان میں خطاب فرمایا ہے۔ اور قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب خدا

۱۔ غلط باتیں ہاتھ ہیں۔

۲۔ تصویریں بناتا تھا۔

تعالیٰ نے کسی امر میں صفت یا شرط کے ساتھ حکم دیا ہو اور پھر اس کے بعد ایک اور حکم مطلق طور پر وارد ہوا ہو۔ تو اب دیکھا جائے گا کہ آیا اس حکم کی مطلق کی کوئی ایسی اصل بھی ہے جس کی طرف وہ راجع ہو سکے یا نہیں؟ اگر بجز اس دوسرے مقید حکم کے کوئی اصل اس طرح کی نہیں ہے جس کی طرف حکم مطلق کو پھیر سکیں تو اب اسی قید کے ساتھ اس حکم مطلق کی تقلید واجب ہوگی۔ اور اگر اس کی کوئی اور اصل علاوہ اس حکم مقید کے بھی ہو تو اس حالت میں حکم مطلق کا دونوں اصولوں میں سے کسی ایک اصل کی جانب پھیرنا دوسری اصل کی نسبت سے کچھ بہتر ہوگا۔ پس پہلی صورت کی مثال رجعت، فراق اور وصیت میں گواہی دینے والوں پر عدالت کا شرط بنانا ہے۔ چنانچہ اللہ پاک فرماتا ہے: ”واشهدوا ذوی عدل منکم“ اور قولہ تعالیٰ ”شہادۃ بینکم اذا حضر احدکم الموت حین الوصیۃ اثنان ذوا عدل منکم“ اور خرید و فروخت وغیرہ کے معاملات میں مطلق شہادت کا حکم آیا ہے۔ جیسا کہ فرماتا ہے: ”واشهدوا اذا تبایعتم فاذا دفعتم الیہم اموالہم فاشہدوا علیہم“ مگر گواہوں کے لئے ان سب احکام میں عادل ہونا ہی شرط ہے۔

اور تقلید حکم کی مثال شوہر اور بیوی کا وارث ہونا ہے اس کے متعلق اللہ پاک کا ارشاد ہے ”مَنْ بَعْدَ وَصِیَّةٍ یُوصِیْنَ بِهَا اَوْ دِیْنٍ“ اور حق سبحانہ و تعالیٰ نے جس مقام پر میراث کا مطلق لانا منظور تھا وہاں اس کو بغیر کسی قید کے بھی ذکر کیا ہے لیکن باوجود اس کے کہ وہاں میراث کا ذکر بلا کسی قید کے ہے پھر بھی اس کی تقسیم کا نفاذ وصیت اور قرض ادا کرنے کے بعد ہی ہوتا ہے۔ ایسے ہی صرف ایک قتل کے کفارہ میں مومن غلام کو آزاد کرنے کی شرط لگائی ہے اور ظہار اور قسم کے کفارہ میں مطلق غلام آزاد کرنے کا حکم دیا ہے۔ مگر غلام کو آزاد کرنے کے حکم میں مطلق اور مقید دونوں کی ایک ہی حالت ہے یعنی رقبہ کا وصف سب میں ایکساں شمار ہوگا۔ اور اسی طرح وضو کی آیت میں ہاتھوں کو ”مرا فق“ کہنیوں کے ساتھ مقید بنایا ہے مگر تیمم میں ہاتھوں کا ذکر مطلق طور پر بلا کسی قید کے کیا ہے۔

اور قولہ تعالیٰ ”فَمَنْ یُرْتَدِدْ مِنْکُمْ عَنْ دِیْنِہِ فِیْمَتْ وَهُوَ کَافِرٌ.....“ میں اعمال کے رائیگاں کر دیئے جانے کو اسلام سے مرتد ہو کر بحالت کفر مرجع جانے کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔ پھر دوسری جگہ قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ یَّکْفُرْ بِالْاِیْمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُہُ“ میں اعمال کی رائیگانی کو مطلق رکھا گیا ہے اور سورۃ الانعام میں خون کے حرام ہونے کو صفت منسفوخ کے ساتھ مقید بنایا ہے مگر دیگر مقامات پر اسے مطلق وارد کیا ہے۔ چنانچہ امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ تمام صورتوں میں مطلق کو مقید ہی پر محمول کرنا چاہئے۔ لیکن بعض علماء اس کی پابندی نہیں کرتے اور وہ ظہار اور یمین (قسم) کے کفارہ میں کافر غلام کا آزاد کرنا بھی جائز قرار دیتے ہیں اور تیمم کے بارہ میں صرف دونوں کلائیوں سے ذرا اوپر تک مسح کر لینا کافی بتاتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ تنہا ردت (یعنی دین اسلام سے برگشتگی) ہی اعمال کے رائیگاں ہو جانے کے باعث ہے۔

یہاں تک قسم اول یعنی عام محض اور عام مقید کی مثالیں بتادی گئیں۔ اب قسم دوم یعنی محض مقید احکام کی مثال یہ ہے کہ کفارہ قتل اور ظہار کے روزوں کو پے درپے رکھنے کی قید سے مقید بنایا اور تمتع کے صوم میں تفریق کرنے کی قید لگائی ہے۔ پھر ان دونوں نظیروں کے مقابل میں کفارہ قسم اور قضاے رمضان کے روزے کسی قید کے ساتھ بھی مقید نہیں کئے گئے ہیں۔ لہذا یہ دونوں قسمیں مقید ہی رہیں گی یعنی ان کو متواتر اور بفریق دونوں طرح پر رکھ لینا جائز ہوگا کیونکہ ان کا حمل مذکورہ سابق مقید کی مثالوں پر ہو نہیں سکتا۔ نہ ان میں تفریق کی قید ہے اور نہ تابع کی اور کسی ایک مثال پر ان کو محمول نہ کرنے کی

وجہ یہ ہے کہ ان میں کوئی ترجیح دینے والی بات پائی نہیں جاتی۔

تنبیہیں: جبکہ ہم مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی رائے دیں تو آیا یہ امر وضع لغت کے اعتبار سے ہوگا۔ یا قیاس کے رو سے دو یہ مذہب ہیں۔ پہلے مذہب یعنی اس احتمال کے لحاظ وضع لغت ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اہل عرب کے مذہب میں اطلاق کو اچھا خیال کیا جاتا ہے جس کی علت مقید کے ساتھ اکتفا کر لینا اور ایجاز و اختصار کی خواہش ہے۔ دوسرے مذہب کی علت یہ ہے کہ جس چیز کا محل بیشتر آچکا ہے اگر اُس میں دو حکم ایک ہی معنی میں آئے ہوں۔ اور اُن میں جو کچھ اختلاف ہو وہ صرف اطلاق اور تقلید ہی میں ہو۔ لیکن جبکہ ایک شے کے بارہ میں کئی باتوں کے ساتھ حکم دیا گیا ہو۔ پھر دوسری شے میں اُنہی امور میں سے بعض امور کے ساتھ حکم لگایا ہو اور بعض امور کے ذکر سے سکوت کیا ہو تو اس حالت میں وہ الحاق کا مقتضی نہ ہوگا۔ مثلاً وضو میں چاروں اعضاء کے دھونے کا حکم دیا گیا ہے اور تیمم میں صرف دو عضو ذکر کئے گئے ہیں تو اس مقام پر یہ قول کہ وضو کے حکم کا عمل تیمم پر بھی کرنا چاہئے۔ اور اُس میں بھی مٹی کے ساتھ سر اور پیروں کا مسح کرنا ضروری ہے۔ ہرگز صحیح نہ ہوگا۔ اور ایسے ہی ظہار کے کفارہ میں روزہ رکھنے غلام آزاد کرنے اور مسکینوں کو کھانا دینے تین باتوں کا ذکر ہوا ہے۔ اور کفارہ قتل کے بیان میں صرف دو پہلی باتیں یعنی روزہ رکھنے اور غلام آزاد کرنے ہی پر اقتضاء کر کے اطعام کا مطلقاً ذکر بھی نہیں ہوا۔ لہذا اس جگہ اس حکم کو سابق کے حکم پر محمول کرنے اور روزہ کو اطعام سے بدل لینے کا قول ہرگز درست نہ ہوگا۔

پچاسویں نوع

قرآن منطوق اور قرآن مفہوم

منطوق: جس معنی پر لفظ کی دلالت محل نطق میں ہوتی ہے اُسے منطوق کہتے ہیں اگر وہ لفظ ایسے معنی کا فائدہ دیتا ہے کہ اُس معنی کے سوا دوسرے معنوں کا احتمال اُس لفظ میں ہو ہی نہیں سکتا تو وہ لفظ نص کہلائے گا۔ اس کی مثال ہے ”فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةِ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ“ اور متکلمین کے ایک گروہ کا یہ قول بیان کیا گیا ہے کہ وہ لوگ کتاب اللہ اور سنت میں نص صریح کے بے حد نادر الوقوع ہونے کے قائل ہیں مگر امام الحرمین اور دیگر علماء نے اس قول کی تردید میں مبالغہ کیا ہے اور کہا ہے کہ نص کی غرض قطع (یقین) کے طور پر تاویل اور احتمال کی جہتوں کو علیحدہ کر کے مستقل معنی کا افادہ کرتا ہے۔ اگرچہ قرآن میں لغت کی طرف پھرنے کے لحاظ سے صیغوم کی وضع (اصلی) کے ساتھ اس طرح کی عبارتیں کیاب ہیں لیکن حالی اور مقالی قرینوں کے ساتھ اس طرح کی عبارتیں بہت کثرت سے پائی جاتی ہیں۔ اور وہ یا عبارت مذکورہ بالا معنی کے ساتھ دوسرے معنی کا بھی کمزوری احتمال رکھتی ہوگی تو وہ ”ظاہر“ کہلاتی ہے۔ مثلاً ”فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ“ کیونکہ باغی کا لفظ جاہل اور ظالم دونوں معنوں پر اطلاق کیا جاتا ہے بحالیکہ جاہل کے معنی میں اُس کا استعمال بیشتر اور نہایت ظاہر طور پر ہوتا ہے اور دوسری مثال ہے قولہ تعالیٰ ”فَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُوْنَ“ اس واسطے کہ

جس طرح طہر عورتوں کے معمولی ایام کے ختم ہونے کا نام ہے اسی طرح وضو اور غسل کو بھی طہر کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور مردوم میں لفظ طہر کا استعمال زیادہ ظاہر ہے۔

اور اگر کسی دلیل کی وجہ سے لفظ ظاہر کو امر مرجوع (کنزور معنوں) پر محمول کیا جائے تو یہ صورت تاویل کہلاتی ہے اور جس مرجوع کا اُس پر حمل کیا ہے وہ ”مسوول“ کہا جاتا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ“ کہ اس میں معیت (ساتھ رہنے) کا حمل ذاتی طور سے قریب ہونے پر نہیں کیا جاسکتا لہذا اقرار پایا کہ اُس کو قرب بالذات کے معنوں سے پھیر کر قدرت، علم، حفظ اور رعایت کے معنوں پر محمول کریں یا مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَإِخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ“ کو ظاہری الفاظ پر محمول بنانا اس واسطے محال ہے کہ انسان کے لئے پروں کا ہونا غیر ممکن ہے لہذا اس کا احتمال فروتنی اور خوش اخلاقی پر کیا جائے گا۔ اور گا ہے لفظ منطوق دو حقیقتوں یا ایک حقیقت اور ایک مجاز کے مابین مشترک ہوتا ہے اور اُس کا حمل بھی سب معنوں پر صحیح ہوتا ہے لہذا اس صورت میں لفظ منطوق کو عام اس سے کہ ہم جواز اُس کے دونوں معنوں میں استعمال کے قائل ہوں یا نہ ہوں اُس کو سب معنوں پر حمل کیا جاسکے گا۔

اور لفظ منطوق کے اس اعتبار پر استعمال کرنے کی وجہ یہ ہوگی کہ اُس لفظ کے ساتھ دو بار خطاب کیا گیا ہو۔ ایک مرتبہ اُس سے ایک معنی مراد لئے گئے ہوں۔ اور دوسری جگہ دوسرے معنوں میں آیا ہو۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَلَا يُضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ“ کہ اس میں پہلا احتمال کاتب اور شہید کے صاحب حق کو کتابت یا شہادت میں کوئی ناحق ضرر نہ پہنچانے کا پایا جاتا ہے اور دوسرا احتمال یہ ہے ”لَا يُضَارُّ“ بالفتح پڑھا جائے۔ اور اُس کے معنی یہ لئے جائیں کہ صاحب حق اُن دونوں (کاتب اور شہید) کو نا واجب بات منوا کر اور کتابت و شہادت پر مجبور بنا کر کوئی ضرر نہ پہنچائے۔ پھر اگر لفظ کی دلالت کسی ضمیر لانے پر موقوف رہے گی تو اُس کو دلالت اقضاً کہیں گے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ“ یعنی قریہ والوں سے پوچھو اور یا یہ ہوگا کہ ایسی دلالت ضمیر لانے پر موقوف نہ ہوگی۔ اس صورت میں اگر لفظ اُس شے پر دلالت کرے جس پر اُس لفظ کی دلالت مقصود نہیں ہے تو اُس کو دلالت بالاشارہ کہیں گے۔ جس طرح کہ قولہ تعالیٰ ”أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفِيقُ إِلَى نِسَائِكُمْ“ اُس شخص کا روزہ صحیح ہونے پر دلالت کرتا ہے جو صبح کے وقت تک حالت جنابت (غسل کے قابل ناپاکی) میں مبتلا رہا ہو۔ کیونکہ طلوع فجر تک جماع کا مباح ہونا اس بات کا مستلزم ہے کہ روزہ دار آدمی دن کے کسی جزء میں حاجت غسل رکھے اور یہ استنباط محمد بن کعب القرظی نے کیا ہے۔

فصل

مفہوم: لفظ کی دلالت معنی پر محل نطق میں نہ ہو بلکہ اُس سے خارج تو ایسی دلالت کو مفہوم کہتے ہیں۔ اس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) مفہوم موافق (۲) مفہوم مخالف۔

مفہوم موافق وہ ہے جس کا حکم منطوق کے حکم سے موافق ہو۔ یہ موافقت اولیٰ ہوگی تو اس کا نام فحویٰ خطاب رکھا جائے گا۔ مثلاً ”فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ“ ماں باپ کو مارنے کی حرمت پر اس واسطے دلالت کرتا ہے کہ مارنا بہ نسبت مکروہ بات کے

کہیں بڑھ کر سخت چیز ہے اور اگر یہ موافقت مساوی ہو تو اُسے ”لحن الخطاب“ کہتے ہیں یعنی خطاب کے معنوں کی غلطی جس طرح کہ قولہ تعالیٰ ”إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالِ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا“ یتیموں کے مالوں کو جلاڈالنے پر حرمت پر اس وجہ سے دلالت کرتا ہے کہ بیجا طور پر یتیم کا مال کھا جانا اور اُسے سوخت کر دینا یہ دونوں باتیں اُس کو برباد کر دینے میں ایکساں ہیں۔ اس بارہ میں اختلاف ہے کہ آیا اس مفہوم موافق کی دلالت قیاسی ہوتی ہے یا لفظی مجازی یا حقیقی۔ اس کے متعلق بہت سے قول آئے ہیں اور اُن اقوال کو ہم نے اپنی اصول کی کتابوں میں بیان کیا ہے اور دوسری قسم یعنی مفہوم مخالف وہ ہے جس کا حکم منطوق کے حکم سے خلاف ہو۔ اس کی کئی قسمیں ہیں۔

(۱) مفہوم صفت۔ عام اس سے کہ وہ صفت لغت ہو یا حال یا ظرف یا عدد مثلاً قولہ تعالیٰ ”إِذْ جَاءَ كُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا“ کہ اس کا مفہوم غیر فاسق کی خبر میں تبیین کو واجب نہیں بتاتا۔ اور اس طرح ایک عادل شخص کی خبر قبول کر لینا واجب ہوگی اور قولہ تعالیٰ ”وَلَا تَبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ“ اور ”الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ“ جس سے یہ مراد ہے کہ اُن خاص مہینوں کے سوا جو حج کے لئے مقرر ہیں اور کسی مہینہ میں احرام حج باندھنا صحیح نہیں ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْهَرِ الْحَرَامِ“ یعنی یہ کہ مشعر الحرام کے سوا اور کسی مقام کے نزدیک ذکر الہی کرنے میں اصل مطلب کبھی نہ حاصل ہوگا۔ اور قولہ تعالیٰ ”فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً“ یعنی اس سے کم اور زیادہ کوڑے نہ مارو۔

(۲) مفہوم شرط۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ“ یعنی غیر حاملہ عورتوں کو (بعد طلاق) نفقہ دینے واجب نہیں۔

(۳) مفہوم غایت۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ“ یعنی جبکہ وہ عورت جس کو طلاق مغلظہ پڑ چکی ہے دوسرے مرد سے نکاح کر لے گی تو اب وہ بشرط رضا مندی زوج اول کے لئے حلال ہو جائے گی۔

(۴) مفہوم حصر۔ اس کی مثال ہے ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ اور ”إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ“ یعنی یہ کہ خدا کے سوا کوئی معبود حقیقی اور لائق عبادت نہیں ہے۔ اور ”فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ“ یعنی غیر اللہ ہرگز ولی نہیں۔ ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَخْشَرُونَ“ یعنی غیر خدا کی طرف تم نہ اٹھائے جاؤ گے۔ ”إِيَّاكَ نَعْبُدُ“ یعنی تیرے سوا ہم کسی کی بھی عبادت نہیں کرتے اور ان مفہوموں کے ساتھ اجتماع کرنے میں بکثرت مختلف اقوال یہ آئے ہیں جن میں فی الجملہ صحیح تر قول یہ ہے کہ جس امر کا ذکر ہوا ہے وہ غالب (بیشتر) چیزوں کی مثال نہ ہو۔ اور اسی وجہ سے اکثر علماء قولہ تعالیٰ ”وَرَبَّائِكُمُ الْيَتَىٰ فِي حُجُورِكُمْ“ کے مفہوم کو قابل اعتبار نہیں مانتے کیونکہ بیشتر پائی جانے والی بات پروردہ لڑکیوں کا بیویوں کی گود میں ہونا ہے۔ پس آیت مذکورہ کا مفہوم یہ نہ ہوگا اس واسطے کہ یہاں مردوں کی گود کو مخصوص بالذکر بنانے کی علت اُس کا بیشتر اوقات حاضری الذہن ہونا ہے۔ اور یہ بھی شرط ہے کہ وہ مفہوم واقع کے موافق نہ ہو چنانچہ اسی وجہ سے قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ“ کا کچھ مفہوم نہیں۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ“ اور قولہ تعالیٰ ”وَلَا تَكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا“ بھی کوئی مفہوم نہیں رکھتے۔ اور ان امور پر اطلاع پانا اسباب نزول کے معرفت کے فوائد میں ہے۔

فائدہ: بعض علماء کا قول ہے کہ ”الفاظ کی دلالت یا اپنے منطوق کے لحاظ سے ہوتی ہے یا اپنے فحویٰ مفہوم اقتضاء

ضرورت اور یا اس کے ایسے معقول کے اعتبار سے جو اسی لفظ سے مستنبط ہو غرضیکہ ان میں سے کسی ایک اعتبار کے ساتھ دلالت ہوا کرتی ہے۔ یہ بات ابن الحصار نے بیان کی ہے اور کہا ہے کہ یہ کلام حسن ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ان میں سے پہلی دلالت منطوق ہے دوسری دلالت مفہوم تیسری دلالت اقتضاء اور چوتھی دلالت اشارہ۔

اکیا ونویں نوع

قرآن کے وجوہ مخاطبات

ابن الجوزی کتاب النفیس میں بیان کرتا ہے کہ قرآن میں خطاب پندرہ وجوہ پر آیا ہے۔ اور کسی دوسرے شخص نے تمیں سے زیادہ وجوہ خطاب قرآن میں بیان کئے ہیں۔ اور وہ حسب ذیل ہیں:

(۱) خطاب عام اور اس سے عموم مراد ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ“

(۲) خطاب خاص اور اس سے خصوص مراد ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”اَكْفَرْتُمْ بَعْدَ اِيْمَانِكُمْ“ اور ”يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ“

(۳) خطاب عام جس سے خصوص مراد ہو مثلاً ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ“ کہ اس میں بچے اور دیوانہ لوگ داخل

نہیں ہوئے۔

(۴) خطاب خاص جس سے عموم مراد ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ“ کہ اس میں افتتاح

خطاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہوا ہے اور مراد تمام وہ لوگ ہیں جو کہ طلاق کے مالک ہوں اور قولہ تعالیٰ ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اَنَا اخْلَلْنَا لَكَ اَزْوَاجَكَ“ کے بارہ میں ابو بکر الصیرفی نے بیان کیا ہے کہ اس میں خطاب کی ابتداء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے تھی پھر جب خداوند کریم نے ”مہوبتہ“ کے بارہ میں ”خَالِصَةً لَكَ“ فرمایا تو اس سے معلوم ہوا کہ اس کا ماقبل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اس کے علاوہ دوسرے لوگوں کے واسطے بھی ہے۔

(۵) خطاب جنس مثلاً قولہ تعالیٰ ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ“

(۶) خطاب نوع مثلاً ”يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ“

(۷) خطاب عین جس طرح ”يَا آدَمُ اسْكُنْ“ ”يَا نُوحُ اهْبِطْ“ ”يَا اِبْرَاهِيمُ قَدْ صَلَّيْتُ“ ”يَا مُوسَى لَا تَخَفْ“

اور ”يَا عِيسَى ابْنِي مُتَوَفِّيكَ“ اور قرآن میں کہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ”یا محمد“ کہہ کر مخاطب نہیں بنایا گیا۔ بلکہ ان کی تعظیم اور تشریف کے لئے لحاظ سے ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ“ اور ”يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ“ کے ساتھ آپ کو مخاطب گردانا گیا ہے۔ جس سے یہ بھی مراد ہے کہ آپ کو انبیاء کے مقابلہ میں خصوصیت دی جائے اور مومنین کو یہ تعلیم ہو کہ وہ لوگ آپ کو نام لے نہ کر پکاریں۔

(۸) خطاب مدح مثلاً ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا“ اور اسی واسطے اہل مدینہ کو ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجِرُوا“ کہہ کر

مخاطب بنایا گیا ہے۔ ابن ابی حاتم نے خیمہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”تم لوگ جس خطاب کو قرآن میں ”یَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا“ پڑھتے ہو۔ وہ خطاب تورات میں ”یَا أَيُّهَا الْمَسَاكِينُ“ کے لفظوں میں آیا ہے۔“ بیہقی اور ابو عبید وغیرہ نے ابن مسعود سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”جس وقت تم ”یَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا“ کا خطاب سنو تو اپنے کان لگا کر غور سے سنا کرو کیونکہ وہ کوئی بہتری ہے جس کا حکم ملتا ہے یا کوئی خرابی ہے جس سے ممانعت کی جاتی ہے۔“

(۹) خطاب الذم۔ مثلاً ”یَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ“ ”قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ“ اور چونکہ یہ خطاب اہانت کو شامل ہے اس لئے ان دونوں (مذکورہ) جگہوں کے علاوہ قرآن میں اور کہیں آیا ہی نہیں۔ اور مواجہت (رو در رو ہونے) کے اعتبار پر زیادہ تر ”یَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا“ کے ساتھ خطاب آیا ہے۔ اور کفار کے لئے اُن سے روگردانی کرنے کے طور پر صیغہ غائب کے ساتھ خطاب ہوا ہے کہ جیسے کہ اللہ پاک فرماتا ہے ”إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا“ اور ”قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا“۔

(۱۰) خطاب کرامت جس طرح قولہ تعالیٰ ”یَا أَيُّهَا النَّبِيُّ“ اور ”یَا أَيُّهَا الرَّسُولُ“ بعض علماء کا قول ہے۔ ہم جس موقع میں رسول کے ساتھ خطاب ہونا لائق نہ ہو وہاں نبی کے ساتھ خطاب ہوتا دیکھتے ہیں اور اسی طرح اس کے برعکس عام تشریع کے حکم میں ”یَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ“ آیا ہے۔ اور خاص تشریع کے مقام میں ”یَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ“ وارد ہوا ہے۔ اور گاہے تشریع عام کے مقام میں بھی نبی کے ساتھ شارع کو تعبیر کیا گیا ہے مگر اُس حالت میں جبکہ وہاں ارادہ عموم کا قرینہ بھی پایا جاتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”یَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمْ“ اور ”إِذَا طَلَّقْتَ“ نہیں فرمایا۔

(۱۱) خطاب اہانت۔ مثلاً ”إِنَّكَ رَجِيمٌ“ اور ”إِخْسَتُوا فِيهَا وَلَا تَكْلِمُوهَا“

(۱۲) خطاب جہکم ”ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ“

(۱۳) خطاب جمع لفظ واحد کے ساتھ۔ جیسے ”يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ“

(۱۴) خطاب واحد لفظ جمع کے ساتھ مثلاً ”يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ... فَذَرُهُمْ فِي غَمَرَتِهِمْ“ کہ یہ تھا

ہمارے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف خطاب ہے۔ کیونکہ نہ تو آپ کے ساتھ نہ کوئی اور نبی تھا اور نہ آپ سے بعد کوئی نبی ہوا یا ہوگا۔ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ ”وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا...“ میں بھی محض آپ ہی کی جانب خطاب ہے اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ ”وَاصْبِرُوا مَا صَبَرَكَ إِلَّا بِاللَّهِ...“ پھر یونہی قولہ تعالیٰ ”فَإِنْ لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا“ میں بھی قولہ تعالیٰ ”قُلْ فَتَوَا“ کی دلیل سے تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو مخاطب بنایا گیا ہے اور بعض علماء نے قولہ تعالیٰ ”رَبِّ ارْجِعُونِ“ کو بھی اسی قبیل میں داخل کیا ہے۔ جس کے معنی ”ارْجِعْنِي“ (مجھے واپس کر) قرار دیئے ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ ”رَبِّ“ کے ساتھ پروردگار جل شانہ کو مخاطب بنایا گیا ہے اور ”ارْجِعُونِ“ کے مخاطب ملائکہ ہیں اور سہیلی بیان کرتا ہے کہ یہ قول اُس شخص کا ہے (خدا نے ایسے آدمی کے قول کی حکایت فرمائی ہے) جس کے پاس شیطانوں اور دوزخ کے عذاب دینے والے فرشتوں کا مجمع ہوا اور وہ گڑبڑا گیا۔ چنانچہ پریشانی کے مارے اُسے اتنا ہوش نہ رہا کہ وہ کیا کہتا ہے یا اُسے کیا

کہنا چاہئے اور وہ زندگی میں ایک ایسے امر کا عادی تھا جس کو وہ مخلوق لوگوں کی طرف رد امر کرنے کی قسم سے کہا کرتا تھا۔
(۱۵) واحد کا خطاب تشنیہ (دو) کے لفظ سے مثلاً ”الْقِيَا فِي جَهَنَّمَ“ حالانکہ یہ خطاب مالک داروغہ دوزخ سے ہے۔
اور ایک قول ہے کہ نہیں بلکہ اس کے مخاطب دوزخ کے خزانہ دار فرشتے اور وہاں کے عذاب دینے والے فرشتے ہیں تو اس حالت میں وہ جمع کا خطاب لفظ تشنیہ کے ساتھ ہوگا۔ یہ قول بھی ہے کہ یہ وہ ایسے فرشتوں سے خطاب ہے جو کہ اُس انسان پر موکل ہیں اور اُن کا بیان قولہ تعالیٰ ”وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَاقِقٌ وَشَهِيدٌ“ میں ہوا ہے۔ لہذا یہ خطاب بالکل اصل پر ہوگا اور مہدوی نے اسی نوع میں قولہ تعالیٰ ”قَدْ أَجَبْتُ دَعْوَتُكُمَا“ کو بھی شامل کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ خطاب تنہا موسیٰ سے ہے کیونکہ وہی دعوت ایمان دینے والے اور پیغمبر تھے۔ اور کہا گیا ہے نہیں بلکہ موسیٰ اور ہارون دونوں سے خطاب ہے اس واسطے کہ ہارون موسیٰ کی دعوت پر ایمان لا چکے تھے اور مومن بھی دعوت ایمان دینے والوں کا ایک فرد ہوا کرتا ہے۔

(۱۶) تشنیہ (دو آدمیوں) کا خطاب لفظ واحد کے ساتھ مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَمَنْ رَبَّكُمَا يَا مُوسَى“ یعنی ”وَيَا هَارُونَ“ اور اس میں دو وجہیں ہیں ایک یہ کہ خداوند کریم نے موسیٰ کو اس واسطے مفرد بالنداء بنایا تا کہ اس طرح اُن کی عزت افزائی پر دلالت قائم کرے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ موسیٰ ہی صاحب رسالت اور صاحب معجزات تھے اور ہارون اُن کے ماتحت تھے یہ بات ابن عطیہ نے ذکر کی ہے اور کتاب کشاف میں اس کی ایک اور وجہ بھی بیان کی گئی ہے اور وہ یہ ہے کہ ہارون چونکہ موسیٰ کی نسبت خوش بیان اور فصیح اللسان شخص تھے لہذا فرعون نے اُن کی زبان آوری سے بچنے کے لئے اُن سے خطاب اور گفتگو کرنے میں پہلو تہی کیا۔ اور اس کی مثال ”فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى“ بھی ہے۔ ابن عطیہ کہتا ہے ”خداوند کریم نے اس خطاب میں صرف آدم ہی کو شقی ہونے کے ساتھ مخاطب بنایا کیونکہ پہلے پہل مخاطب وہی بنائے گئے تھے اور مقصود فی الکلام بھی وہی تھے۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ دنیاوی زندگی میں خداوند پاک نے محنت اور مصائب کا آماجگاہ مرد ہی کو بنایا ہے۔ اور پھر ایک قول یہ بھی ہے کہ اس طرح آدم یا مرد ہی کو مخاطب بنانے میں عورت کا ذکر کرنے سے چشم پوشی مقصود تھی۔ جیسا کہ مشہور قول ہے ”مِنَ الْكُرْمِ سِتْرُ الْحَرَمِ“ حرم یعنی عورت کی پردہ داری نشان بزرگی ہے۔

(۱۷) دو شخصوں کا خطاب لفظ جمع کے ساتھ مثلاً قولہ تعالیٰ ”أَنْ تَبَوَّآ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بَيْوتًا وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً“

(۱۸) جمع کا خطاب لفظ تشنیہ کے ساتھ جیسا کہ قولہ تعالیٰ ”وَالْقِيَا فِي جَهَنَّمَ“ میں پہلے مذکور ہو چکا ہے۔

(۱۹) واحد کے بعد جمع کا خطاب مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَمَا يَكُونُ مِنْ شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ

عَمَلٍ“۔ ابن الانباری کہتا ہے تیسرے فعل کو اس واسطے صیغہ جمع لایا گیا ہے تاکہ وہ امت کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ داخل حکم ہونے پر دلالت کرے۔ اور اس کی مثال ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ“ بھی ہے۔

(۲۰) مذکورہ قبل خطاب کے برعکس یعنی جمع کے بعد واحد کا خطاب ہونے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ

وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ“

(۲۱) واحد کے بعد دو شخصوں کا خطاب۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”أَجِئْنَا لِتُلْقِنَا عَمًّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَتَكُونُ لَكُمَا

(۲۲) اس کے برعکس یعنی تشبیہ کے بعد واحد کا خطاب لانے کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ ”مَنْ رَبُّكُمْ يَا مُوسَى“۔

(۲۳) عین کا خطاب بحالیکہ اُس سے غیر مراد ہو۔ جیسے ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ“ کہ اس میں خطاب تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہے اور مراد ہے آپ کی امت اس واسطے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود ہی خدا ترس تھے اور معاذ اللہ آپ سے کفار کی اطاعت کب ہو سکتی تھی۔ اسی کی دوسری مثال ہے قولہ تعالیٰ ”فَإِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ.....“ کیونکہ بھلا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو شک کیونکر ہو سکتا تھا۔ اس لئے کہ یہاں اس طرح کے خطاب سے کفار کی تعریض مراد ہے اور ابن ابی حاتم نے اس آیت کے متعلق ابن عباس کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا ”نہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو شک واقع ہوا اور نہ آپ نے اس بات کو کسی سے دریافت کیا“۔ ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا.....“ بھی ہے یا اسی طرح کی دوسری آیتیں۔

(۲۴) غیر کی جانب خطاب کرنا بحالیکہ اُس سے علینا مراد ہو مثلاً ”وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ“۔

(۲۵) وہ خطاب عام جس سے کوئی معین مخاطب مقصود نہ ہو جس طرح ”وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ“ ”أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ“ اور ”وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُو رُءُوسِهِمْ“ کہ ان باتوں سے کسی معین شخص کو مخاطب نہیں بنایا ہے بلکہ ہر شخص عام طور پر اس خطاب کا مخاطب ہے۔ اور قصد عموم کے لئے خطاب کرنے کی صورت میں یہ مثالیں وارد ہوئی ہیں۔ یہاں خداوند پاک کی مراد یہ ہے کہ اُن لوگوں کا حال اس حد تک نمایاں اور واضح ہو گیا ہے کہ اب اُس کے پاس دیکھنے میں کسی خاص دیکھنے والے کی خصوصیت نہیں رہ گئی۔ اور یہ بات نہیں رہی کہ ایک شخص دیکھتا ہو تو دوسرا نہ دیکھتا ہو بلکہ تمام وہ لوگ جن کی بابت امکان رویت پایا جاتا ہے وہ سب اس خطاب میں داخل ہیں۔

(۲۶) ایک شخص سے خطاب کرنے کے بعد پھر اُس کی جانب سے عدول کر کے دوسرے کو مخاطب بنالینا۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”فَإِنْ لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ“ کہ اتنی بات کے مخاطب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کئے گئے تھے۔ اور اس کے بعد پروردگار تعالیٰ نے کافروں سے ارشاد کیا ”فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ“ اور اس کی دلیل ہے ارشاد باری تعالیٰ ”فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ“ کا اس سے بعد واقع ہونا۔ اور اسی قبیل سے ہے۔ قولہ تعالیٰ ”إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا.....“ مگر اُس کی رائے میں جس نے تو منو کی قرأت تا فو قانیہ کے ساتھ کی ہے۔

(۲۷) خطاب تکوین اور یہی خطاب التفات بھی ہے۔

(۲۸) جمادات سے اس طرح کا خطاب کرنا۔ جیسا کہ ذوی العقول سے کیا جاتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَلَسَّالَ لَهَا

وَلِلْأَرْضِ أَنْتَبَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا“۔

(۲۹) خطاب تہج (جوش دلانے والا خطاب) مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَعَلَى اللَّهِ فَبِئْسَ مَا كُنْتُمْ مَوَظِينَ“۔

(۳۰) تحسن اور استعطف (نرم دلی ظاہر کرنے اور مہربان بنانے) کا خطاب۔ جیسے ”يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ

أَسْرَفُوا.....“

(۳۱) خطاب تجب (محبت ظاہر کرنا) مثلاً ”یا اَبْتِ لِمَ تَعْبُدُ“ ”یا بُنِیْ اِنَّهَا اِنْ تَکُ“ اور ”یا اَبْنِ اُمّ لَا تَاْخُذْ بِلِحْیَتِی“

(۳۲) خطاب تعجیز (کسی کو عاجز پا کر یا عاجز بنادینے والی بات کا مخاطب کرنا) مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَاَتُوا بِسُورَةٍ“
(۳۳) خطاب تشریف اور قرآن میں لفظ ”قُلْ“ کے ساتھ جتنی باتیں اللہ پاک نے ارشاد فرمائی ہیں وہ سب اس امت کے لئے خطاب تشریف (عزت افزائی کا خطاب) ہیں یوں کہ پروردگار عالم نے اس امت کے لوگوں سے بلا واسطہ مخاطب فرمایا اور ان کو یہ شرف عظیم بخشا ہے۔

(۳۴) خطاب معدوم اور یہ خطاب کسی موجود کی تبعیت (پیروی) میں صحیح ہوتا ہے۔ جیسے ”یا بنی آدم“ کہ یہ اس زمانہ کے آدمیوں اور ان کے بعد آنے والے تمام آدمیوں سب سے ایکساں خطاب ہے۔

قائدہ: بعض علماء کا قول ہے کہ قرآن کے خطاب کی تین قسمیں ہیں ایک قسم ایسی ہے جو صرف نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے موزوں ہوتی ہے۔ دوسری قسم ایسے خطابوں کی ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسرے لوگوں کے واسطے ہی صالح ٹھہرتی ہے اور تیسری قسم آپ کے اور دیگر لوگوں کے لئے ایکساں درست ہے۔

قائدہ: ابن القیم کا قول ہے ”قرآن کے طرز خطاب پر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ ایک بادشاہ جو تمام ملک کا مالک اور تمام حمدوں کا سزاوار ہے۔ ہر ایک کام کی باگ اُسی کے قبضہ قدرت میں ہے۔ کوئی چھوٹی یا بڑی بات ایسی نہیں جس کا مصدر یا مورد اُس مالک الملک کے سوا کوئی اور ہو۔ وہ عرش عظیم پر مستوی ہے اور اُس کے اطراف مملکت کی کوئی چھوٹی سے چھوٹی بات بھی مخفی نہیں رہ سکتی اور وہ اپنے بندوں کے دلی رازوں کا عالم اُن کے کھلی ڈھکی بات کا جاننے والا اور اپنی مملکت کی تدبیر میں فرو ہے وہ سنتا ہے دیکھتا ہے عطا فرماتا ہے روکتا ہے ثواب دیتا ہے عذاب کرتا ہے عزت دیتا ہے ذلیل بناتا ہے پیدا کرتا ہے رزق دیتا ہے مارتا ہے جلاتا ہے قضا و قدر فرماتا ہے اور تمام کاموں کی درستی کرتا ہے۔ چھوٹے اور بڑے تمام کام اُسی کی طرف سے نازل ہوتے اور اُسی کی جانب صعود کرتے ہیں۔ بغیر اُس کے حکم کے ایک ذرہ نہیں ہل سکتا اور بلا اُس کے علم کے کوئی پتا ٹوٹ کر نہیں گرتا۔ پھر اب تامل کرو کہ وہ مالک الملک اور احکم الحاکمین کس طرح اپنے ثنا فرماتا ہے اپنی بزرگی کا اظہار اپنی تعریفوں کا شمار کراتا اپنے بندوں کو نصیحت فرماتا ہے وہ اپنے بندوں کو اُن کے فلاح و سعادت کی باتیں بتاتا اور اُن کے زیر عمل لانے کی رغبت دیتا ہے۔ اُن کو ایسی باتوں سے پرہیز کرنے کی ہدایت کرتا ہے۔ جس میں مبتلا ہو کر وہ ہلاک ہو جائیں گے۔ انہیں اپنے ناموں اور صفتوں کی شناخت کراتا اُن کو اپنی نعمتوں اور انعاموں کی محبت دلاتا اور یہ یاد دلا کر کہ دیکھو میں نے تم پر ایسے احسانات کئے ہیں۔ انہیں ایسی باتوں کا حکم دیتا ہے جس کے کرنے سے وہ تمام نعمت کے مستوجب ہوتے ہیں اور بندوں کو اپنے ناراض ہو جانے سے ڈرا کر یہ بات بتاتا ہے کہ اگر تم میری اطاعت کرو گے تو تمہارے واسطے کیا عزت و منزلت مقرر کی گئی ہے اور اگر تم نافرمانی کرو گے تو اُس کے معاوضہ میں تمہیں کیسی سخت سزا بھگتنی پڑے گی۔ وہ مالک و خالق اپنے کم فہم بندوں سے بتاتا ہے کہ اُس کا برتاؤ اپنے دوستوں اور دشمنوں سے کس قسم کا ہوگا اور ان دونوں فرقوں کا انجام کیسا ہوگا۔ پھر وہ اپنے دوستوں کی نیکو کاری کو سراہتا ہے اور اُن کی عمدہ صفتوں کا بیان فرماتا

ہے۔ اپنے دشمنوں کی خرابیاں ظاہر کر کے اُن کی بدچلنیوں کا پردہ کھولتا۔ اور اُن کی بری عادتوں اور حالتوں کا راز پشت از بام فرماتا ہے۔ اُس نے دلیلوں اور برہانوں کی نوع سے ہر ایک بات کی مثال دی ہے۔ وہ اپنے دشمنوں کے شبہوں کو اپنے جوابات دے کر رد کرتا ہے، سچے کو سچا اور جھوٹے کو جھوٹا ٹھہراتا ہے۔ حق بات فرماتا، راستہ دکھاتا اور سلامتی اور امن کے گھر کی طرف بلاتا ہے۔ یوں کہ اُس مقام کی صفتیں وہاں کی خوبیاں اور اُس جگہ کی نعمتیں شمار کرتا اور بتاتا ہے۔ دارالبوار (عذاب و ہلاکت کے گھر) سے ڈرا کر وہاں کے عذاب، خرابی اور تکلیفوں کا بیان کرتا ہے۔ بندوں کو سمجھاتا ہے کہ تم لوگ میرے بہر حال محتاج ہو۔ ہر ایک طرح تم کو میرے ہی جناب میں رجوع لانا پڑتا ہے، اور پڑے گا۔ تم مجھ سے ایک پل بھی بھی مستغنی نہیں رہ سکتے۔ اور یہ بھی بتا دیتا ہے کہ مجھ کو تمہاری کوئی پرواہ نہیں بلکہ تمام موجودات سے میری ذات غنی ہے۔ وہ ذات واجب ہی بہ نفس نفیس غنی ہے اور اُس کے ماسوا سب اُسی کے محتاج ہیں۔ کوئی شخص ایک ذرہ بھریا اس سے زائد و کم بھلائی بجز اُس کی عنایت و مہربانی کے ہرگز نہیں پاسکتا۔ اور نہ کوئی ذرہ یا کم و بیش حصہ بشر کا بجز اُس کے عدل و حکمت کی مدد کے کسی مخلوق کے حصہ میں آ سکتا ہے۔ وہ اپنے خطاب سے اپنے دوستوں پر نہایت لطیف عتاب بھی فرماتا ہے مگر اسی کے ساتھ اُن کی غلطیوں کو معاف کرتا، اُن کی لغزشوں سے درگزر فرماتا، اور اُن کی معذرتوں کو سنتا، اُن کی خرابیوں کو دور فرما کر اُن کا بچاؤ کرتا، اُنہیں مدد دیتا اور اُن کو اپنے سایہ مرحمت میں لے کر اُن کی تمام ضرورتوں کا کفیل بن جاتا ہے۔ اُن کو ہر ایک آفت سے نجات دیتا ہے اور اُن سے اپنا یہ مقدس وعدہ پورا کرتا ہے کہ وہی اُن کا ولی ہے۔ اور بجز اُس کے کوئی اُن کی سرپرستی نہیں کر سکتا۔ لہذا وہی اُن کا سچا مولیٰ ہے اور اُن کو اُن کے دشمنوں پر غالب بناتا ہے۔ پس وہ کیا اچھا مولیٰ اور مددگار ہے!! اور جبکہ لوگوں کے دل قرآن کے مطالعہ سے ایک ایسے عظیم الشان بادشاہ، جواد، رحیم اور جمیل کا مشاہدہ کر لیں گے جس کی یہ شان ہے۔ تو پھر کس طرح ممکن ہے کہ وہ اُس احکم الحاکمین سے محبت نہ کریں اور اُس کا قرب تلاش کرنے سے جان و مال قربان کر کے ایک دوسرے پر فوقیت لے جانے کی سعی میں مصروف نہ ہوں؟ بے شک وہ راہ خدا میں اپنی جانیں فدا کر دیں گے۔ اُس کی محبت حاصل کرنے میں سرگرم بنیں گے اور تمام ماسوا سے بڑھ کر اُسے اپنا محبوب بنائیں گے، اُس کی رضامندی کو اُس کے ماسوا کی رضامندی سے بہتر تصور کریں گے۔ خدا کی یاد اُس کی محبت اُس کے دیدار کا شوق اور اُس کے نام سے اُنس رکھنا کیوں نہ اُن کا دلنشین ہوگا؟ بے شک پھر تو بندوں کی یہ حالت ہوگی کہ یہی باتیں اُن کی غذا، قوت دینے والی اور دوا بن جائیں گی اور یہ صورت پیدا ہوگی کہ ان چیزوں کے فقدان سے اُن کے دلوں میں فساد پیدا ہو جائے گا۔ جو اُن کو ہلاک کر دے گا اور وہ اپنی زندگی سے بھی فائدہ نہ اٹھا سکیں گے۔

فائدہ: بعض قدیم زمانہ کے علماء نے بیان کیا ہے ”قرآن کا نزول تین قسموں پر ہوا ہے۔ اُن میں سے ہر ایک قسم دوسری قسم سے بالکل جدا گانہ ہے۔ پس جو شخص اُن باتوں کے وجوہ سے واقف ہو کر دین کے بارہ میں کلام کرے گا، وہی ٹھیک کہے گا اور اصول دین کے موافق زبان کھولے گا۔ اگر وہ بغیر اُن امور کی معرفت حاصل کئے دین میں کچھ زبان سے نکالے گا تو معلوم رہنا چاہئے کہ غلطی اُس کے گرد و پیش منڈلاتی رہی گی اور وہ چیزیں حسب ذیل ہیں:

کئی مدنی، ناسخ، منسوخ، محکم، متشابہ، تقدیم، تاخیر، مقطوع، موصول، سبب، اضمار، خاص، عام، امر، نہی، وعدہ، وعید، حدود

احکام خبر استفہام اُبہت حروف مصرفہ اعدار انذار حجت احتجاج مواعظ امثال اور قسم۔

مکی کی مثال ”وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا“ ہے۔ مدنی کی مثال ہے ”وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ“ ناسخ اور منسوخ واضح باتیں ہیں۔ محکم کی مثالیں ”وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُعْتَمِدًا.....“ اور ”إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالِ الْيَتَامَى ظُلْمًا“ یا اسی کے مانند اور ایسی باتیں ہیں۔ جن کو خدا تعالیٰ نے محکم اور مبین بنایا ہے۔

تشابہ کی مثال ہے ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا.....“ کہ اس کے ساتھ باری تعالیٰ نے اُس طرح پر ”وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُذُّوْنَا أَظْلَمًا فِسْوَٰفٌ نُصْلِيْهِ نَارًا“ نہیں فرمایا جس طرح کہ محکم آیت میں ارشاد کیا تھا اور اس آیت میں خدا تعالیٰ نے ان بندوں کو ایمان دار کہہ کر پکارا پھر انہیں گناہ کرنے سے بھی منع فرمایا ہے۔ لیکن اس ممانعت کے ساتھ کوئی دھمکی نہیں دی۔ اس لئے ایسا کام کرنے والوں پر یہ شبہ غالب ہوا کہ دیکھیں خداوند کریم ان کے ساتھ کیا کرتا ہے۔

تقدیم و تاخیر کی مثال ”كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا لِّوَصِيَّةٍ“ ہے کہ اس کی تقدیر ”كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْوَصِيَّةُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ“ ہے۔

مقطوع اور موصول کی مثال ہے ”لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ“ اس میں ”لا“ معنی میں مقطوع ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے روز قیامت کی قسم کھائی ہے۔ پس یہ مراد ہوئی ”أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ“ اور قولہ تعالیٰ ”وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ“ میں چونکہ اس کی قسم فی الواقع نہیں کھائی اس لئے لام موصولہ ہے۔

سبب اور اضرار کی مثال واسئل لقریۃ ہے۔ یعنی اہل قریہ سے دریافت کرو۔ خاص اور عام کی نظیر ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ“ ہے کہ یہ ندا مسوع کے حق میں تو خاص ہے اور جب فرمایا ”إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ“ تو اُس وقت معنی میں یہ ندا عام ہوگئی۔ اور امر سے لے کر استفہام تک جتنی باتیں ہیں اُن کی مثالیں واضح ہونے کے سبب سے ترک کی جاتی ہیں۔

اُبہت کی مثال ہے ”إِنَّا أَرْسَلْنَا“ اور ”نَحْنُ قَسَمْنَا“ کہ یہاں واحد تعالیٰ شانہ کی تعبیر بغرض تعظیم و تحفیم و اُبہت اُس صیغہ کے ساتھ فرمائی ہے جو کہ جمع کے لئے موضوع ہوا ہے۔

حروف مصرفہ یعنی وہ الفاظ جو کئی کئی مختلف اور مشترک معنوں میں استعمال کئے گئے ہیں۔ اُن کی مثال ہے لفظ ”فِتْنَةٌ“ کہ اس کا اطلاق ”شُرک“ پر ہوا ہے۔ چنانچہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے ”حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً“ معذرت پر اس کا اطلاق کیا گیا ہے مثلاً ”لَمْ تَكُنْ فِتْنَةً“ یعنی ”مَعذَرْتَهُمْ“ اور اختیار (آزمائش) کے معنی پر بھی اس کو استعمال کیا ہے۔ مثلاً ”قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ“ اور اعدار کی مثال ہے ”فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ“ یہاں خداوند کریم نے عذر کیا ہے کہ اُس نے ان لوگوں پر بوجہ اُن کی گنہگاری کے لعنت کی اور باقی امور کی مثالیں واضح ہیں۔

باونویں نوع

حقیقت اور مجاز قرآن

اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ قرآن میں حقائق کا وقوع ہوا ہے اور حقیقت ہر ایک ایسے لفظ کو کہتے ہیں جو کہ اپنے موضوع معنوں پر باقی رہا ہو اور اُس میں کسی طرح کی تقدیم اور تاخیر نہ ہوئی ہو۔ اور یہ بات کلام کے اکثر حصہ کو حاصل ہوتی ہے۔ اور جمہور نے مجاز کا وقوع بھی قرآن میں مانا ہے لیکن ایک جماعت اس بات کا انکار کرتی ہے۔ از انجملہ ظاہر یہ فرقہ کے لوگ بھی ہیں۔ شافعی لوگوں میں سے ابن القاص اور مالکی مذہب والوں میں سے ابن خویز منداد نے قرآن میں وقوع مجاز کا انکار کیا ہے۔ ایسے لوگوں کے نزدیک شبہ یہ وارد ہوتا ہے کہ مجاز ایک قسم کا کذب (جھوٹ) ہے اور قرآن کریم کذب سے منزہ ہے۔ پھر یہ کلام کرنے والا شخص اُسی وقت مجاز کی طرف عدول کرتا ہے جبکہ حقیقت کا میدان اُس کے لئے تنگ ہو جائے۔ اُس وقت وہ استعارہ کر لیتا ہے اور خداوند تعالیٰ کے حق میں یہ امر محال ہے۔ یعنی اُسے کبھی حقیقت کی کمی نہیں پڑ سکتی لیکن اُن لوگوں کا یہ شبہ باطل ہے کیونکہ اگر قرآن شریف میں مجاز واقع نہ ہو یا اُس میں سے مجاز کو نکال ڈالا جائے تو ایک بڑی خوبی اس میں باقی نہ رہے گی۔ اس واسطے کہ بلیغ لوگوں کا یہ متفق علیہ مسئلہ ہے کہ حقیقت کی نسبت سے مجاز کا درجہ خوبی کلام میں زیادہ بڑھا ہوا ہے۔ پھر اس کے علاوہ جبکہ قرآن کو مجاز سے خالی مانا جائے گا تو یہ بھی واجب آئے گا کہ وہ حذف توکید اور قصص کے دوبارہ لانے یا ایسے ہی اور امور سے بھی خالی ہو۔

امام عزالدین بن عبدالسلام نے اس کے بارہ میں ایک مستقل کتاب لکھی ہے اور میں نے اُس کتاب کی تلخیص مع بہت سی زیادتیوں کے ایک علیحدہ کتاب میں کر دی ہے جس کا نام میں نے مجاز القرآن اہل مجاز القرآن رکھا ہے۔ مجاز کی دو قسمیں ہیں۔

قسم اول مجاز فی التركيب: اس کو مجاز الاسناد اور مجاز عقلی بھی کہتے ہیں۔ اس کا علاقہ ہے ملا بہت۔ یہ اس طرح ہوتا ہے کہ فعل یا مشابہ فعل اُس امر کی طرف منسب کیا جائے جو اصالۃً اُس کے ماہولہ کا غیر ہے (یعنی جس امر کے لئے فعل یا مشابہ فعل کو اصالۃً وضع کیا گیا ہے۔ اُس حقیقی یا وضع رو کے علاوہ کسی دوسرے امر کی طرف اُس فعل یا مشابہ فعل کی نسبت کی جائے) اور یہ نسبت اس لئے ہوتی ہے کہ فعل یا مشابہ فعل اُس غیر وضع لہ کے ساتھ ملا بس (ہم شکل) ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَإِذَا تَلَّيْتُمْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا" کہ اس میں کا زیادہ کرنا جو کہ خدا تعالیٰ کا فعل ہے آیات کی جانب منسوب ہوا اور وجہ نسبت یہ ہے کہ وہی متلو آیتیں زیادتی ایمان کا سبب بنتی ہیں۔ یا قولہ تعالیٰ "يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ" اور "يَنَاقُضُ أَهْلَهُ" میں ذبح کرنا جو کہ پولیس کے سپاہیوں کا کام تھا اُس کی نسبت فرعون کی طرف اور بنائے مکان جو مزدوروں کا فعل تھا اُس کی نسبت ہامان کی طرف کی گئی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہی دونوں ان کاموں کے حکم دینے والے تھے۔ ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَأَخْلَوْا قلوبَهُمْ دَارَ الْبُؤْسِ" سرغنا لوگوں کی طرف اپنی قوم کو دوزخ میں لے جانے کی نسبت کی گئی کیونکہ انہی

لوگوں نے اپنی قوم کو کفر کا حکم دیا تھا لہذا وہی اُن کے وارد دوزخ ہونے کے سبب تھے اور قولہ تعالیٰ ”يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا“ میں فعل کی نسبت ظرف یعنی ”یوم“ کی طرف ہوئی ہے اس لئے کہ فعل کا وقوع اُسی میں ہوا ہے۔ ”عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ“ یعنی ”مَرْضِيَةٍ“ (پسندیدہ) ”فَإِذَا تَعَمَّزَ الْأَمْرُ لِعِزْمٍ عَلَيْهِ“ (اُس پر ارادہ کیا) اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ ”يَاذَا عَزَمْتَ“ اور اس قسم کی چار نوع ہیں۔

(۱) وہ جس کے دونوں طرف حقیقی ہوں اور اس کی مثال وہ آیت ہے جو کہ صدر کلام میں ذکر ہو چکی یعنی قولہ تعالیٰ ”وَإِذَا تَلَّيْتُمْ عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا“ یا جس طرح قولہ تعالیٰ ”وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا“

(۲) وہ جس کے دونوں طرف (کنارے) مجازی ہوں مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَمَا رِبْحَتْ تِجَارَتُهُمْ“ یعنی اُنہوں نے اُس میں نفع نہیں پایا۔ اور اس مقام پر ربح (نفع) اور تجارت دونوں کا اطلاق مجازاً ہے۔

(۳) وہ کہ اُس کے دونوں کناروں میں سے ایک کنارہ حقیقی ہو اور دوسرا حقیقی نہ ہو۔ خواہ طرف اول یا دوم مثلاً قولہ تعالیٰ ”أَمْ أَنْزَلْنَاهُمْ سُلْطَانًا“ یعنی بُرْهَانًا اور ”كَلَّا إِنَّهَا لَأُظْهِرُكَ لِلشَّوْىِ تَدْعُوًا“ کیونکہ آگ کی طرف سے کسی کو بلانے کا اظہار مجاز ہے حقیقت نہیں۔ اور قولہ تعالیٰ ”حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا“ ”تَوْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ“ اور ”فَأَمَّهُ هَنَاقِيَّةً“ کہ ہاویہ کو ماں کا نام دینا مجازی طور پر ہے۔ مراد یہ ہے کہ جس طرح ماں اپنے بچے کی پرورش کرتی اور اُس کی جائے پناہ ہے ویسے ہی آگ بھی کافروں کی پرورش کرنے والی اور اُن کی جائے پناہ اور رجوع لانے کی جگہ ہے۔ مجاز کی دوسری قسم مجازی المفرد ہے۔ اُس کا نام مجاز لغوی بھی رکھا جاتا ہے یہ پہلے ہی پہل لفظ کو غیر ما وضع لہ میں استعمال کرنے کا نام ہے اور اس کی نوعیں بکثرت ہیں۔

(۱) حذف اور اُس کا مفصل بیان ایجاز کی نوع میں آئے گا۔ اس لئے یہ نوع ایجاز ہی کے ساتھ رہنے کے لائق اور اس کا اتنی سے تعلق رکھنا انسب ہے۔ خصوصاً جبکہ ہم یہ کہہ دیں کہ حذف مجاز کی نوع میں سے نہیں تو اور اچھا ہو۔

(۲) زیادتی اور اس کا بیان اعراب کی نوع میں پہلے کیا جا چکا ہے۔

(۳) کل کے اسم کا اطلاق جز سے پر مثلاً قولہ تعالیٰ ”يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ“ یعنی انگلیوں کے سرے کانوں میں ڈال لیتے ہیں اور انگلیوں کے سروں کو پوری انگلیوں سے تعبیر کرنے کا نکتہ یہ ہے کہ اُن لوگوں کے فرار میں مبالغہ کرنے کی طرف اشارہ کیا جائے اور دکھایا جائے کہ عادت کے خلاف حد تک انہوں نے کانوں میں پوری انگلیاں ٹھونس لی تھیں اور قولہ تعالیٰ ”وَإِذَا رَأَوْهُمْ تَبَٰعْجُكُ الْجَسَامُ الْمُهِمُّ“ یعنی اُن کے چہرے تم کو مبتلائے حیرت کریں گے۔ اس واسطے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کو ازسرتا یا بالکل نہیں دیکھا تھا۔ قولہ تعالیٰ ”فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ“ اس میں ”شہر“ جو کہ تین راتوں کا نام ہے اُس کو اطلاق کیا اور مراد اس کا ایک جز لیا ہے۔

اس مقام پر ایک اشکال یہ وارد کیا گیا ہے کہ ازروئے قاعدہ جزاء کو شرط کے پورے ہونے کے بعد واقع ہونا چاہئے اور یہاں شہر کا مشاہدہ شرط ہے جو کہ حقیقتاً پورے مہینے کا نام ہے اُس کے بعد جزاء واقع ہوئی ہے۔ لہذا اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا مہینہ گزر جانے کے بعد روزہ رکھنے کا حکم دیا گیا حالانکہ اصل امر ایسا نہیں؟ امام فخر الدین رازی نے اس کا جواب مذکورہ بالا توضیح ہی کے ساتھ دیا ہے۔ علی ابن عباس اور ابن عمرؓ نے اس کی تفسیر یوں کی ہے کہ یہاں پر یہ معنی ہیں

”مَنْ شَهِدَ أَوَّلَ الشَّهْرِ فَلْيَصُمْ جَمِيعَهُ وَإِنْ سَافَرَ فِي أَثْنَائِهِ“ یعنی جو شخص ماہ مبارک کا آغاز پائے اُسے لازم ہے کہ تمام مہینے کا روزہ رکھے اور گو اس کے اثناء میں وہ سفر بھی کر جائے۔ اس روایت کو ابن جریر اور ابن ابی حاتم وغیرہ نے نقل کیا ہے اور یہ آیت بھی اس تیسری نوع میں داخل ہے۔ پھر یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اُس کو حذف کی نوع سے قرار دیں۔

(۴) اسم جز کا اطلاق پورے شے پر۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَيَقِي وَجْهَ رَبِّكَ“ یعنی اُس کی ذات ”قُولُوا وَجُوهَكُمْ شَطْرَهُ“ یعنی اپنی ذاتوں (جسموں) کو اُس کی طرف پھيرو۔ کیونکہ استقبال قبلہ سینہ کے ساتھ واجب ہے۔ ”وَجُوهَ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ“ اور ”وَجُوهَ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ عَامِلَةٌ نَاصِيَةٌ“ کہ ان آیتوں میں پورے جسموں کو وجوہ کے لفظ سے تعبیر کیا ہے۔ اور اس کی علت یہ ہے کہ آرام اور تکلیف سارے ہی جسم کو حاصل ہوتی ہے۔ ”ذَالِكَ بِمَا قَدَّمْتُ يَدَاكَ“ اور ”بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ“ یعنی ”قَدَّمْتُ“ اور ”كَسَبْتُ“ بصیغہ جمع اور اس کی نسبت ایدی (ہاتھوں) کی طرف اس واسطے ہوئی کہ اکثر کام ہاتھوں ہی سے کئے جاتے ہیں۔ ”قُمِ اللَّيْلُ“ ”وَقُرْآنَ الْفَجْرِ“ اور ”وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ“ اور ”مِنَ اللَّيْلِ فَاسْجُدْ لَهُ“ ان مثالوں میں قیام قرأت رکوع اور سجود میں سے ہر ایک کا اطلاق نماز پر ہوا ہے حالانکہ یہ چیزیں نماز کی الگ الگ جزاء ہیں۔ قولہ تعالیٰ ”هَذَا بَالِغُ الْكَفْبَةِ“ یعنی پورا حرم جس کی دلیل یہ ہے کہ قربانی کے جانور خانہ کعبہ میں ذبح نہیں کئے جاتے بلکہ سرزمین حرم میں ذبح ہوتے ہیں۔

تنبیہ: نوع سوم اور چہارم کے ساتھ دو چیزیں اور لاحق کی گئی ہے اول۔ کل کی صفت سے بعض کا وصف کرنا۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”نَاصِبَةٌ كَاذِبَةٌ خَاطِئَةٌ“ کہ خطاء کل کی صفت ہے۔ اور یہاں اُس سے محض پیشانی کی توصیف کی ہے۔ اس کے برعکس بھی ہوتا ہے یعنی بعض کی صفت سے کل کی توصیف کی جاتی ہے۔ جس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”إِنَّا مِنْكُمْ وَجَلُّونَ“ اور وجل (ڈر جانا) محض قلب کی صفت ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَلَمَلِثْتُ مِنْهُمْ رُغْبًا“ کہ رعب بھی صرف قلب میں راہ پاتا ہے۔ مگر یہاں یہ مجسم انسان کی صفت ڈالی گئی ہے اور دوم یہ بعض کا لفظ بول کر اُس سے کل کو مراد لیا جاتا ہے۔ یہ بات ابو عبیدہ نے بیان کی ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ ”وَلَا يَتَنَ لَكُمْ بَعْضُ الَّذِي تَخْتَلِفُونَ فِيهِ“ کو پیش کیا ہے جس سے مراد ہے کہ وہ تمام چیز بیان کی جائے گی۔ جس میں اُن کو اختلاف تھا اور قولہ تعالیٰ ”وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ“ یعنی کلمہ اور اس کے بعد خود ابو عبیدہ نے یہ بات بھی کہی ہے کہ کچھ نبی پر تمام مختلف فیہ باتوں کا بیان کرنا واجب نہیں اس کی دلیل ساعت (قیامت) اور روح وغیرہ کے نہ بیان کرنے سے نکلتی ہے۔ اور تمام موعودہ عذابوں کے واقع نہ ہونے کی دلیل یہ قرار دی گئی ہے کہ موسیٰ نے اپنی قوم کے لوگوں کو دو عذابوں سے ڈرایا تھا۔ ایک دنیا کا عذاب اور دوسرا آخرت کا۔ پس کہا کہ تم کو دنیا میں یہ عذاب بھگتنا ہوگا۔ اور یہ بات وعید کا ایک حصہ تھی کہ اسی کے ساتھ انہوں نے عذاب آخرت کی بھی نفی نہیں کی تھی۔ اس بات کو ثعلب نے ذکر کیا ہے۔ ”یہ بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ کہا جائے ”وعید منجملہ اُن امور کے ہے جن کا از سر تا پا ترک کر دینا بھی برا نہیں شمار ہوتا۔ پس اگر اُن کے کسی حصہ کو ترک کر دیا گیا تو اس میں کیا خرابی ہوگئی؟“ اور ثعلب کے قول کی تائید۔ قولہ تعالیٰ ”هَلِ امَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتُوفِيَنَّكَ فَاَلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ“ سے بھی ہوتی ہے۔

(۵) اسم خاص کا اطلاق عام پر۔ مثلاً یہ ”إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ“ یعنی رسل

(۶) اسم عام کا خاص اطلاق پر۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ“ یعنی مومنین کے لئے مغفرت چاہتے ہیں۔ اور اس کی دلیل قولہ تعالیٰ ”وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا“ ہے۔

(۷) ملزوم کے اسم کا اطلاق لازم پر۔

(۸) اس کے برعکس جیسے ”هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً“ یعنی کیا تمہارا رب ایسا کرے گا؟ یہاں استطاعت کا اطلاق فعل پر کیا گیا۔ اور وجہ یہ تھی کہ استطاعت فعل پر لازم ہے۔

(۹) مسبب کا اطلاق سبب پر۔ جیسے ”يُنْزِلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا“ اور ”قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا“ یعنی بارش کہ اُس کے سبب سے رزق اور لباس کا سامان مہیا ہوتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا“ یعنی سامان مہر اور نفقہ اور وہ چیزیں جو بیاہے ہوئے آدمی کے واسطے ضروری ہوتی ہیں۔

(۱۰) سبب کا اطلاق مسبب پر جیسے قولہ تعالیٰ ”مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ“ یعنی اُسے ماننا اور اُس پر عمل کرنا جو کہ سننے ہی سے ظہور میں آتا ہے۔

تنبیہ: سبب کے سبب کی طرف فعل کی نسبت کرنا بھی اسی نوع میں شامل ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانُوا فِيهِ“ ”كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ“ کہ درحقیقت نکالنے والا خدا تعالیٰ ہے۔ اور اس نکالنے کا سبب آدم کا درخت ممنوعہ کے پھل کو کھانا تھا۔ اور پھل کھانے کا سبب تھا شیطان کا وسوسہ۔ اور یہاں فعل اخراج کی نسبت شیطان کی طرف کی گئی ہے جو کہ سبب کا سبب تھا۔

(۱۱) ایک شے کا نام اُس امر پر رکھنا جو کبھی پہلے تھا مثلاً ”وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ“ یعنی اُن لوگوں کے مال دے دو جو کہ یتیم تھے کیونکہ بالغ ہو جانے کے بعد یتیمی باقی نہیں رہتی اور قولہ تعالیٰ ”فَلَا تَعْضُلُوهُمْ أَن يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ“ یعنی اُن لوگوں سے نکاح کر لیں جو کہ پہلے اُن کے شوہر تھے۔ ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”مَنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا“ کہ اُس آنے والے کا نام مجرم دنیاوی گناہ گاروں کے اعتبار سے رکھا ہے۔

(۱۲) ایک شے کو اُس کے انجام کار کے نام سے موسوم کرنا۔ مثلاً ”إِنِّي أَرَانِي أَعْمُرُ خَمْرًا“ یعنی میں نے اپنے تئیں انگور نچوڑتے دیکھا جو کہ آخر کار شراب بن جاتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاكِهًا كَثِيرًا“ یعنی ایسے لوگ پیدا کریں گے (جنہیں گے) جو کہ کفر اور بدکاری کی طرف جائیں گے۔ اور قولہ تعالیٰ ”حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ“ دو طرے مرد کو شوہر کے نام سے موسوم کیا کیونکہ عقد کے بعد وہ شوہر ہی ہوگا۔ اور مباشرت اُسی حالت میں کرے گا جبکہ شوہر ہو جائے گا۔ یا قولہ تعالیٰ ”فَبَشِّرْنَاهُ بِغُلَامٍ خَلِيمٍ“ اور ”بَشِيرُكَ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ“ کہ ان آیات میں بچہ کی صفت اُس حالت کے ساتھ کی جو انجام میں اُس کو حاصل ہونے والی تھی یعنی علم اور علم۔

(۱۳) اسم حال کا اطلاق محل پر۔ جس طرح قولہ تعالیٰ ”فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ“ یعنی جنت میں کیونکہ رحمت کا محل وہی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”هَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ“ یعنی فی اللیل۔ ”إِذْ يُرِيكُهُمُ اللَّهُ فِي مَنَايِكَ“ یعنی تیری آنکھ میں۔ حسب قول حسن کے۔

(۱۴) تیرہویں نوع کے برعکس مثلاً ”فَلْيَذْخُرْ نَفْسًا“ یعنی اُس کی مجلس اور قدرت کی تعبیر ”بَذْ“ کے ساتھ بھی اسی قبیل

سے ہے جیسے ”بِيَدِهِ الْمُلْكُ“ اور عقل کی تعبیر قلب کے ساتھ مثلاً ”لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا“ یعنی اُن کی عقلیں ناکارہ ہیں۔ اور زبانوں کی تعبیر افواہ (مونہوں) کے ساتھ جیسے ”وَيَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ“ اور قریہ میں رہنے والوں کی تعبیر لفظ قریہ کے ساتھ۔ جس طرح ”وَاسْنَالِ الْقُرْيَةِ“ میں ہے اور یہ نوع اور اس کے قبل کی نوع دونوں قولہ تعالیٰ ”خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ“ میں جمع ہو گئی ہیں۔ اس لئے کہ زینت کا لینا بوجہ اُس کے مصدر ہونے کے غیر ممکن ہے۔ پس مراد اس کا محل ہی تھا اور اُس پر حال کا اسم بولا گیا۔ اور خود مسجد میں زینت کا لیا جانا واجب نہیں۔ اس واسطے وہاں نماز مراد ہوگی اور محل کا اسم حال پر بولا جائے گا۔

(۱۵) ایک شے کا اُس کے آلہ کے نام سے موسوم کرنا۔ مثلاً ”وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ“ یعنی ثنائے حسن (اچھی تعریف) کیونکہ زبان ثناء کا آلہ ہے اور ”وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ“ یعنی اُسی کی قوم کی زبان میں۔

(۱۶) ایک شے کا نام اُس کے ضد (مخالف شے) کے نام پر رکھنا۔ مثلاً ”فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ“ حالانکہ بشارت کا حقیقی استعمال مسرت بخش خبر میں ہوتا ہے۔ اور اسی قبیل سے ہے ایک شے کے داعی (بلانے والے) کو اُس شے سے صاف (پھیرنے والے) کے نام سے موسوم کرنا۔ اس بات کو سکا کی نے بیان کیا ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ ”مَا مَنَعَكَ أَنْ لَا تَسْجُدَ“ کو پیش کیا ہے یعنی ”مَا دَعَاكَ إِلَى أَنْ لَا تَسْجُدَ“ یعنی کس چیز نے تجھ کو سجدہ نہ کرنے پر آمادہ بنایا۔ اور اسی طرح پر ”لَا“ زائدہ ہونے کی دعویٰ سے بھی جان بچ گئی۔

(۱۷) فعل کی اضافت ایسی شے کی طرف کرنا کہ وہ فعل اُس سے سرزد ہونا صحیح نہیں مگر تشبیہا ایسا کر دیا گیا۔ مثلاً ”جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُصَ“ کہ اس میں دیوار کی صفت ارادہ کے ساتھ کی گئی ہے اور ارادہ دراصل جاندار چیزوں کی صفت میں سے ہے لیکن اس مشابہت کے اعتبار سے کہ گویا وہ دیوار اپنے ارادہ سے گرنا چاہتی اور اسی لئے جھکی ہے۔ اُسے اس وصف سے متصف بنا دیا۔

(۱۸) فعل کو بولنا۔ اور اُس کی مشارفت و مقاربت اور اس کا ارادہ مراد لینا۔ مثلاً ”فَإِذَا بَلَغْنَ أَجْلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ“ یعنی وہ مینعاد مقرر پر پہنچنے کے قریب آ گئیں اور عدت کا زمانہ گزرنے کو آیا کیونکہ عدت کے بعد پھر امساک نہیں ہوتا اور قولہ تعالیٰ ”فَبَلَّغْنَ أَجْلَهُنَّ فَلَا تَعْضِلُوهُنَّ“ میں بلوغ کا لفظ مجاز نہیں۔ بلکہ حقیقت ہے۔ ”فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ“ یعنی جبکہ اُن کی موت آنے کے وقت کے قریب ہوا۔ اور اس تو جیہہ سے وہ مشہور اعتراض بھی رفع ہو جاتا ہے جس کا مفہوم ہے کہ موت آ جانے کے وقت تقدیم اور تاخیر متصور نہیں ہو سکتی۔ ”وَلَيْسَ خَشِيشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ.....“ یعنی اگر وہ چھوڑنے کے قریب ہوتے ہیں تو ڈرتے ہیں کیونکہ خطاب وحی لوگوں کی طرف ہے۔ اور خبریں نیست کہ اُن کی طرف۔ یہ حکم ترک سے پہلے متوجہ ہوتا ہے اس واسطے کہ وہ لوگ ترک کے بعد خود ہی مردہ ہو جائیں گے۔ ”إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا“ یعنی جبکہ تم قیام کا ارادہ کرو۔ ”فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ“

۱۔ فعل پر مشرف ہونا۔ یعنی اس کے کرنے کے نزدیک ہو جانا۔

۲۔ فعل کے نزدیک ہونا۔

فَاسْتَعِذْ یعنی جبکہ قرأت کا ارادہ کرو تا کہ استعاذہ قرأت کے قبل ہو۔ ”وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا“ یعنی ہم نے اُس کے ہلاک کرنے کا ارادہ کیا۔ ورنہ اس بات کو نہ مانیں تو حرف فاء کے ساتھ عطف صحیح کے نہ ہوگا اور بعض لوگوں نے اسی نوع کے تحت میں قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِی“ کو بھی داخل کیا ہے جس کا مفہوم ہے کہ خدا جس کو ہدایت دینے کا ارادہ کرتا ہے وہی ہدایت پاتا ہے اور یہ قول بہت پیارا ہے تا کہ اس طرح شرط اور جزا دونوں باہم متحد نہ ہو جائیں۔

(۱۹) قلب۔ اور یہ یا تو اسناد کا قلب ہوتا ہے۔ جس طرح ”مَا اِنْ مَفَاتِحُهُ لَتَنْوُءُ بِالْعُصْبَةِ“ یعنی لَتَنْوُءُ الْعُصْبَةُ بِهَا اور ”لِكُلِّ اَجَلٍ كِتَابٌ“ یعنی لِكُلِّ اَجَلٍ كِتَابٌ اَجَلٌ ”وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ“ ہم نے اُس کو دودھ پلانے والیوں پر حرام بنایا (حرمانہ علی المواضع) ”وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ“ یعنی ”تُعْرَضُ النَّارُ عَلَيْهِمْ“ اس واسطے کہ جو چیز پیش کی جانے والی ہے وہ ایسی شے ہے جسے کوئی اختیار نہیں ہوتا۔ ”وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ“ یعنی ”وَإِنَّ حُبَّهُ لِلْخَيْرِ“ ”وَإِنْ يُرْذَكْ بِخَيْرٍ“ یعنی ”يُرْذَبُكَ الْخَيْرُ“ ”فَتَلْقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ“ اس واسطے کہ حقیقت کلمات کی میں تعلیم حاصل کرنے والے آدم ہی تھے۔ چنانچہ اسی باعث سے اس کی قرأت ”فَتَلْقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ“ بھی آئی ہے۔ یا یہ ہوگا کہ عطف کو مقلوب کر دیا گیا ہوگا جس طرح ”ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ“ ”فَانْظُرْ“ یعنی ”فَانْظُرْ ثُمَّ تَوَلَّ“ اور ”ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى“ یعنی ”تَدَلَّى فَدَنَا“ کیونکہ وہ لٹکتے ہی کے ساتھ قریب ہونے کی جانب مائل ہوا۔ اور یا تشبیہ کو مقلوب بنا دیا گیا ہوگا۔ جس کا بیان آگے چل کر تشبیہ کی نوع میں آئے گا۔

(۲۰) ایک صیغہ کو دوسرے صیغہ کے مقام پر قائم کرنا اس نوع کے تحت میں کئی اور انواع ہیں۔
از انجملہ ایک یہ ہے کہ مصدر کا اطلاق فاعل پر ہو۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”فَانْهَمُّ عَذْوَلِي“ اور اسی وجہ سے اُس کو مفرد لایا گیا۔ اور مصدر کا اطلاق مفعول پر بھی ہوتا ہے جیسے ”وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ“ یعنی اُس کی معلومات میں سے کسی چیز پر آگاہ نہیں ہو سکتے۔ اور ”صُنِعَ اللَّهُ“ یعنی اُس کی مصنوع اور ”جَاؤَا عَلَىٰ قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ“ یعنی تَكْذُوبٍ فِيهِ کیونکہ کذب اقوال کی صفت ہے اجسام کی صفت نہیں آتا۔

از انجملہ دوسری بات یہ ہے کہ بشر بہ پر بشری کا اطلاق اور مہوی پر مہوی کا اور مفعول پر قول کا اطلاق کیا جائے۔
تیسرے یہ کہ فاعل اور مفعول کا اطلاق مصدر پر ہو مثلاً ”لَيْسَ لَوْفَعَتِهَا كَاذِبَةٌ“ یعنی تَكْذِيبٌ۔ ”بَأْيَكُمْ الْمَفْتُونُ“ یعنی فتنہ۔ مگر یہ اس اعتبار پر کہ حرف بازائد ہے۔ چوتھے فاعل کا اطلاق مفعول پر مثلاً ”مَاءٍ ذَالِقٍ“ یعنی مَذْقُوقٍ اور ”لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ“ یعنی لَا مَعْصُومَ اور ”جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا“ یعنی مَأْمُونًا فِيهِ اور اس کے برعکس بھی یعنی مفعول کا اطلاق فاعل پر کیا جاتا ہے۔ جیسے ”إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًا“ یعنی آیتا۔ اور ”حِجَابًا مُسْتُورًا“ یعنی ساترا۔ اور اس کی بابت کہا گیا ہے کہ یہ اپنے باب (اصل) پر ہے اور اس کے معنی ہیں۔ مستورا عن العيون لا تحس بہ أحد۔

پنجم۔ فعیل (صفت مشبہ) کا اطلاق مفعول کے معنی ہیں۔ جیسے ”وَكَانَ الْكَافِرُ عَلَىٰ رَبِّهِ ظَهِيرًا“۔
ششم۔ مفرد شئی اور جمع میں سے ایک کا دوسرے پر اطلاق۔ مفرد کے شئی پر اطلاق ہونے کی مثال ہے ”وَاللَّهُ

وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يَرْضَوْهُ“ یعنی اُن دونوں کو راضی کرو۔ مگر چونکہ دونوں کی رضا مندیاں باہم لازم و ملزوم تھیں اس واسطے مفرد کا صیغہ لایا گیا۔

اور مفرد کے جمع پر اطلاق ہونے کی مثال ہے ”إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ“ یعنی بہت سے انسان۔ اس دلیل سے کہ اُس میں سے استثناء کی گئی ہے اور ”إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا“ اور اس کی دلیل ”إِلَّا الْمُصَلِّينَ“ کا اس میں سے مستثنیٰ ہونا ہے۔

اور ثنی کے مفرد پر اطلاق ہونے کی مثال ہے ”الْقِيَافِي جَهَنَّمَ“ یعنی الق (ڈال دے) اور ہر ایک ایسا فعل جو کہ صرف ایک ہی چیز کے ہونے کے لئے ساتھ دو چیزوں کی طرف نسبت کیا گیا ہو۔ وہ اسی قسم سے ہے مثلاً ”يَخْرُجُ مِنْهُمَا السُّلُوءُ وَالْمَرْجَانُ“ حالانکہ موتی اور مونگا ایک ہی قسم کے دریا (یعنی شور دریا) سے نکلتا ہے نہ کہ شیریں دریا سے۔ پھر اسی کی نظیر ہے ”وَمِنْ كُلِّ تَاكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَحْوِجُونَ حَلِيَّةً تَلْبَسُونَهَا“ اور خبریں نیست کہ زیور (یعنی موت) دریا سے شور ہی سے برآمد ہوتا ہے۔ ”وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا“ یعنی فی احداھن ”نَسِيَا حَوْتَهُمَا“ حالانکہ بھولنے والے صرف یوشع تھے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے موسیٰ سے کہا ”إِنِّي نَسِيتُ الْحَوْتَ“ اور نسیان کی نسبت اُن دونوں کی طرف ایک ساتھ اس وجہ سے کی گئی کہ موسیٰ نے سکوت برتا تھا۔ ”فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ“ حالانکہ تعجیل دوسرے ہی دن میں ہوتی ہے ”عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ“ الفارسی نے کہا ہے یعنی دو قریوں میں سے ایک قریہ کا آدمی اور قولہ تعالیٰ ”وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٌ“ اس نوع میں سے نہیں ہے۔ اور یہاں ایک ہی جنت مراد نہیں مگر اس بارہ میں فرمانے اختلاف کیا ہے (اُس کے نزدیک یہ آیت بھی نوع مذکور میں شامل ہے) اور ابن جنی کی کتاب ذالقد میں آیا ہے کہ قولہ تعالیٰ ”أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُوا مِنِّي وَأُمِّي الْهَيْئَ“ بھی اسی نوع سے ہے۔ کیونکہ صرف عیسیٰ معبود بنائے گئے ہیں نہ یہ کہ اُن کی ماں بی بی مریم بھی۔

اور ثنی کے جمع پر اطلاق کئے جانے کی مثال ہے ”لَمَّا ارْجَعَ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ“ یعنی کرات (بار بار بہت سی مرتبہ) کیونکہ نگاہ کا تھکنا بغیر کثرت نظر کے ممکن نہیں اور بعض علماء نے قولہ تعالیٰ ”الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ“ کو بھی اسی قبیل سے شمار کیا ہے۔ اور جمع کے مفرد پر اطلاق کرنے کی مثال ”قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ“ ہے۔ یعنی ارْجِعْنِي (مجھے پھر لوٹا) اور ابن فارس نے قولہ تعالیٰ ”فَنَاطِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ“ کو بھی اسی نوع میں شامل کیا ہے۔ کیونکہ ”ارْجِعُ إِلَيْهِمْ“ کی دلیل سے رسول (قاصد) ایک ہی شخص تھا۔ اور اس میں کچھ کلام ہے اس واسطے کہ اس میں احتمال ہے کہ اُس بادشاہ نے سفارت کے سرغنا سے خطاب کیا ہو خصوصاً اس لحاظ سے اور بھی یہ خیال پختہ ہوتا ہے کہ بادشاہوں کی یہ عادت اور اُن کا یہ دستور ہرگز نہیں پایا جاتا کہ وہ ایک شخص کو کسی دربار میں قاصد بنا کر ارسال کریں۔ اور ”فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ“ ”يُنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ“ یعنی جبریل اور ”إِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا“ بحالیکہ قاتل ایک ہی تھا۔ ان مثالوں کو بھی ابن فارس نے اسی نوع میں داخل کیا ہے۔

اور جمع کے ثنی پر اطلاق کرنے کی مثال ”فَأَلَّسْنَا آتَيْنَا طَائِعِينَ“ ”قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَلَىٰ بَعْضُنَا عَلَىٰ بَعْضٍ“ ”لَئِنْ كَانَ لَهُ إِسْعَوَةٌ فَلَئِمَّ بِهِ السُّدُسُ“ یعنی کئی ایک بھائی (اخوان) ”لَقَدْ صَعَتُ قُلُوبُكُمَا“ یعنی قَلْبَاكُمَا۔ ”وَدَاوُدَ“

وَسَلِيمَانِ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ“

اور ساتویں ماضی کا اطلاق ہے مستقبل پر۔ کیونکہ اُس کا وقوع ثابت اور یقینی ہے مثلاً ”اتى امر الله“ یعنی قیامت اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ ”فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ“ اور ”وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ“ ”وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى بْنُ مَرْيَمَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ“ ”وَبَرِّزُوا لِلَّهِ جَمِيعًا“ اور ”وَنَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ“

اور اس کے برعکس یعنی مستقبل کا اطلاق ماضی پر تا کہ وہ دوام اور استمرار کا فائدہ دے گویا کہ وہ واقع ہو کر استمرار پا گیا۔ جیسے ”اتَمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ“ ”وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانَ“ یعنی تلت (انہوں نے پڑھا) ”وَلَقَدْ نَعْلَمُ“ یعنی عَلِمْنَا اور ”قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنتُمْ عَلَيْهِ“ یعنی عَلِمَ (جان لیا) ”فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ“ یعنی قَتَلْتُمْ (تم نے اُن کو قتل کیا) اور ایسے ہی ”فَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ“ ”وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا“ یعنی قَالُوا (انہوں نے کہا) اور اس نوع کے لواحق میں سے یہ بات ہے کہ مستقبل کی تعبیر اسم فاعل یا اسم مفعول کے ساتھ کی جائے۔ اس واسطے کہ وہ زمانہ حال کی حقیقت ہے نہ کہ استقبال میں جیسے ”وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ“ اور ”ذَالِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لِّلْهِ النَّاسُ“

آٹھویں خبر کا اطلاق ہے طلب پر۔ خواہ وہ طلب امر ہو یا نہیں یا دعا اور یہ بات اس واسطے کی جاتی ہے کہ اُس طلب میں لوگوں کو آمادہ بنانا مقصود ہوتا ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ گویا وہ بات ہوگئی۔ اور اب وقوع کے بعد اُس کی خبر دی جا رہی ہے۔

زخشری کہتا ہے ”ایسی خبر کا وارد ہونا جس سے امر یا نہی مراد ہو۔ صریحی امر یا نہی سے زیادہ بلیغ ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ گویا اُس طلب میں بجا آوری کی طرف سرعت کی گئی ہے۔ اور وہ کام اس قدر جلد ہو گیا ہے کہ اُس کی خبر بھی دی گئی۔ مثلاً ”وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ“ ”وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ“ ”فَلَا رَفَتْ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ فِي الْحَجِّ“ رفع کی قرأت کے اعتبار پر ”وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ“ یعنی تم بجز رضائے الہی کی خواہش کے اور کسی امر کے لئے خواہش نہ کرو ”لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ“ یعنی لَا يَمَسُّهُ (اُس کو مس نہ کریں) اور ”وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ“ یعنی لَا تَعْبُدُوا اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ ”وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا“ ”لَا تَشْرِبْ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ“ یعنی اللَّهُمَّ اغْفِرْ لَهُمْ اور اس کے برعکس یعنی طلب کا اطلاق خبر پر ہوتا ہے جس طرح ”فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا“ یعنی يَمْدُدْ۔ ”اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا“ ”وَلَنَحْمِلَ خَطَايَاكُمْ“ یعنی ”وَنَحْنُ حَامِلُونَ“ کہ اس کی دلیل ہے کہ قولہ تعالیٰ ”وَأَنَّهُمْ لَكََاذِبُونَ“ کیونکہ کذب کا ورد خبر ہی پر ہوا کرتا ہے۔ ”فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا“

الکواشی کا قول ہے کہ پہلی ”آیت میں امر کا خبر کے معنی میں ہونا بلیغ تر ہے۔ اس واسطے کہ وہ لزوم کو متضمن ہے مثلاً ”إِنْ زُرْتَنَا فَلَنُكَرِمَنَّكَ“ سے اُن لوگوں پر اکرام کو واجب بنانے کی تاکید مراد لیتے ہیں اور ابن عبد السلام کہتا ہے کہ اس کی وجہ امر کا ایجاب کے لئے ہونا حالت ایجاب میں خیریت سے مشابہ ہوا کرتا ہے۔

نویں یہ کہ ندا کو تعجب کے موضع میں رکھیں۔ جیسے ”يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ“۔ فرا کہتا ہے اس کے معنی ہیں فَنِيَا لَهَا حَسْرَةً (یعنی اس کی کیسی حسرت ہے) اور ابن خالوہ کا قول ہے کہ یہ مسئلہ قرآن کے مسائل میں سے سب سے بڑھ کر دشوار اور سخت ہے۔ کیونکہ حسرت کو نداء نہیں کیا جاتا بلکہ نداء اشخاص کی ہوتی ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ندا کا فائدہ مخاطب

کو آگاہ بنانا ہے لیکن یہاں پر تعجب کے معنی بنتے ہیں۔

دسویں یہ کہ جمع کثرت کے موضع پر جمع قلت کو رکھتے ہیں۔ جیسے ”وَهُمْ فِي الْغُرَفَاتِ آمِنُونَ“ اور جنت کے غرفے (کھڑکیاں) بے شمار ہیں۔ ”هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ“ بحالیکہ آدمیوں کو رتبے خدا کے علم میں لامحالہ دس کی تعداد سے زائد ہیں۔ ”اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ“ ”أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ“ اور اس آیت میں جمع قلت لانے کا نکتہ مکلفین پر آسانی کرتا ہے۔ اور اس کے برعکس یعنی جمع قلت پر جمع کثرت کا اطلاق مثلاً ”يَتَرَبَّصْنَ بَأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ“

گیارہویں یہ کہ اسم مونث کو کسی اسم مذکر کی تاویل کے اعتبار پر مذکر وارد کیا جائے۔ مثلاً ”فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ“ یعنی وعظ۔ اور ”وَأَخِيْنَا بِهِ بَلَدَةٌ مَيِّتًا“ بلدة کو مکان کے ساتھ تاویل کر کے ”فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي“ یعنی شمس یا طالع کو اور ”إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ“ جو ہری کہتا ہے یہاں رحمت احسان کے معنی میں لے کر مذکر بنا دی گئی۔ اور شریف مرتضیٰ کا قول ہے کہ قولہ تعالیٰ ”وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ فَلِذَا لِكَ خَلْقَهُمْ“ میں اسم اشارہ رحمت ہی کے لئے ہے اور اولئک اس واسطے نہیں کہا کہ رحمت کی تانیث غیر حقیقی ہے اور یہ وجہ بھی قرار دی جاسکتی ہے کہ اُس کا ”أَنْ يُرَحِمَ“ کی تاویل میں ہونا جائز ہے۔

بارہویں مذکر کی تانیث۔ جیسے ”الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا“ کہ یہاں فردوس کو مونث بنا دیا حالانکہ وہ مذکر ہے اور اُسے جنت کے معنی پر محمول کر کے ایسا کیا گیا۔ ”مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا“ اس میں عشر کو مونث بنا دیا۔ اس حیثیت سے کہ حرف ہا کو حذف کر کے عشر کو امثال کی طرف مضاف بھی کر دیا۔ حالانکہ امثال کا واحد مثل مذکر ہے (اور یہ بات نامناسب معلوم ہوتی ہے کہ امثال جس کا واحد مذکر ہے اُس کی جانب مضاف ہونے کی حالت میں عشر کو مونث قرار دیا جائے) اور کہا گیا ہے کہ عشر کی تانیث اس لحاظ سے کی گئی کہ امثال کی اضافت ضمیر حسنات کی طرف ہوئی ہے جو کہ مونث ہے اور اسی اضافت کے باعث امثال نے بھی تانیث کا لباس پہن لیا۔ (یعنی اُس میں تانیث آ گئی) پھر دوسرا قول یہ ہے کہ مراعات معنی کے باب سے ہے کیونکہ امثال معنی کے لحاظ سے مونث ہے۔ اور حسنة (نیکی) کی مثال حسنة (نیکی) ہی ہو سکتی ہے۔ لہذا اس جگہ تقدیر کلام ”فَلَهُ عَشْرُ حَسَنَاتٍ أَمْثَالِهَا“ ہوگی اور ہم نے سابق میں جس مقام پر ضروری قواعد کا بیان کیا ہے۔ اُس میں ایک ایسا ہی قاعدہ تذکر اور تانیث کا بیان بھی کر دیا ہے۔

تیرہویں تغلیب اور یہ اس بات کا نام ہے کہ ایک شے کو اُس کے غیر کا حکم عطا کیا جائے اور دوسری تعریف تغلیب کی یوں کی گئی ہے کہ دو معلوم امروں میں سے ایک امر کو دوسرے پر ترجیح دی جائے اور مرجح لفظ کا امر مرجح اور رائج دونوں پر معاً اطلاق کیا جائے۔ اس اعتبار سے گویا دو مختلف چیزوں کو دو باہم متفق اشیاء کے قائم مقام بنایا گیا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ“ ”إِلَّا أَمْرًا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْغَابِرِينَ“ بحالیکہ اس کی اصل ”مِنَ الْقَانِتَاتِ وَالْغَابِرَاتِ“ تھی۔ پھر بحکم تغلیب مونث کو مجملہ مذکر کے شمار کیا گیا۔ ”بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ“ اس آیت میں انتم کا پہلو قوم کے پہلو پر غالب بنانے کے لحاظ سے تَجْهَلُونَ میں خطاب (حاضر) کی (علامت) تالائی گئی۔ حالانکہ قاعدہ اس میں (مضارع) غائب کی (علامت) یا لانے کا مقتضی تھا کیونکہ وہ قوم کی صفت ہے اور اس بات سے عدول (تجاوز کرنے) کا حسن یہ ہے کہ موصوف دو مخاطبوں کی ضمیر سے خبر پڑا ہے۔ ”قَالَ أَذْهَبُ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاؤُكُمْ“ کہ اگرچہ اس میں ”مَنْ“

تَبَعَكَ“ ضمیر غائب کا خواہاں تھا۔ لیکن ضمیر میں مخاطب کو غلبہ دیا گیا۔ اور اس کی خوبی یہ ہے کہ غائب معصیت اور سزا یا بی میں مخاطب کا تابع تھا تو اُسے لفظ میں بھی مخاطب کا تابع رکھا گیا۔ اور یہ امر لفظ کے معنی کے ساتھ ارتباط رکھنے کی خوبی عیاں کرتا ہے۔ ”وَلِلّٰهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ“ میں غیر عاقل کو عاقل پر غلبہ دیا گیا۔ اس لئے کہ یہاں وہ ما کے ساتھ لایا گیا ہے اور اس تغلیب کی وجہ غیر ذوی العقول کی کثرت ہے۔ پھر دوسری آیت میں اُس کی تعبیر لفظ مَنْ کے ساتھ کی گئی ہے۔ تو وہاں عاقل کو غلبہ ہوا ہے اور ذوی العقول کے تغلیب کا موجب اُس کا غیر ذوی العقول پر شرف ہے۔ ”لِنُخْرِجَكَ يٰٓاٰشُعَيْبُ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مَعَكَ مِنْ قَرْيٰتِنَا اَوْ لِنَعُوْذَنَّ فِيْ مِلَّتِنَا“ کہ اس میں شعیب کو لَتَعُوْذَنَّ میں تغلیب کے حکم سے داخل کیا گیا۔ اس واسطے کہ وہ بالکل اصل سے اُس کے مذہب میں داخل ہی نہ تھے۔ پھر عود کی کیا وجہ تھی اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”اِنْ عٰدْنَا فِيْ مِلَّتِكُمْ“ میں بھی یہی ہوا ہے ”فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ اٰجَمْعُوْنَ اِلَّا اِبْلِيسَ“ کہ باعتبار تغلیب ابلیس کو ملائکہ میں شمار کیا گیا۔ کیونکہ وہ (پہلے) اُنہی میں شامل تھا۔ ”يَسٰلَيْتُ يٰٓيٰسٰى وَيٰٓيٰنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ“ یعنی مشرق اور مغرب کا فاصلہ ہوتا۔ ابن الشجر کی کہتا ہے کہ اس جگہ مشرق کو بوجہ اُس کے دونوں جہتوں میں مشہور تر ہونے کے غلبہ دیا گیا۔ ”مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ“ یعنی شور اور شیریں حالانکہ ”بحر“ کا لفظ دریائے شور کے لئے خاص ہے۔ اس واسطے کہ وہ اپنے بڑے ہونے کی وجہ سے غالب کیا گیا۔ ”وَلِكُلِّ دَرَجَةٍ“ یعنی مومنین اور کفار میں سے ہر ایک کے لئے۔ بلندی کے واسطے درجات اور پستی کے لئے درجات کا لفظ مستعمل ہیں۔ مگر یہاں اشرف کو غلبہ دینے کی وجہ سے دونوں غلبوں پر درجات ہی کا استعمال کر لیا۔

کتاب البرہان میں آیا ہے۔ تغلیب کے باب مجاز سے ہونے کی علت یہ ہے کہ لفظ کا استعمال مَآ وُضِعَ لَہٗ میں نہیں ہوتا ہے۔ دیکھو ”قائمین“ کا لفظ اُن ذکور کے موضوع ہے جو کہ اس وصف کے ساتھ موصوف ہیں۔ لہذا اُس کا ذکر اور اثاث دونوں پر اطلاق کرنا اُس کا غیر ماضع لہ پر اطلاق ہے اور ایسے ہی باقی مثالیں بھی۔ چودھویں حروف جر کا استعمال اُن کے غیر حقیقی معنوں میں جیسا کہ چالیسویں نوع میں بیان ہو چکا ہے۔

پندرہویں غیر وجوب کے لئے صیغہ افعَل کا اور غیر تحریم کے لئے صیغہ لا تَفْعَل کا استعمال اور ایسے ادوات استفہام کا استعمال غیر طلب تصور اور تصدیق کے لئے ادوات تمنیٰ ترجی اور نداء کا استعمال ان امور کے غیر (ماسوا) امور کے لئے۔ جیسا کہ ان تمام چیزوں کا ذکر انشاء کے بیان میں آئیگا۔

سولہویں تضمین: اور یہ اس بات کا نام ہے کہ شے کو شے کے معنی عطا کئے جائیں۔ تضمین حروف اور افعال اور اسماء سب میں ہوتی ہے۔ تضمین حروف کا بیان پہلے حروف جر میں ہو چکا ہے۔ رہی افعال کی تضمین اُس کا یہ حال ہے کہ اگر ایک فعل دوسرے فعل کے معنی کو متضمن ہوگا تو اُس فعل میں ایک ساتھ دونوں فعلوں کے معنی پائے جائیں گے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ فعل کو ایسے حروف کے ساتھ متعدی لایا جائے کہ اُس کے فعل کی عادت اُس حرف کے ساتھ متعدی ہو کر آنے کے نہیں ہے۔ ایسی حالت میں وہ فعل اپنی یا اُس حرف کی تاویل کا محتاج ہوگا تا کہ اُس حرف کے ساتھ اس کا تعدیہ صحیح ہو سکے۔ اگر فعل کی تاویل کی جائے تو یہ تضمین فعل ہوگی اور حرف کی تاویل تضمین محرف کہلائے گی۔ اب اس بارہ میں اختلاف ہے کہ ان دونوں میں سے اولیٰ کون سی تضمین ہے۔ اہل لغت اور نحو یوں میں سے ایک ایک گروہ کا قول ہے کہ گنجائش حروف

میں پائی جاتی ہے اور محققین فعل میں توسع (گنجائش) ہونے کے قابل ہیں۔ کیونکہ فعل میں تضمین کی کثرت پائی جاتی ہے۔ مثلاً ”عَيْنَا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ“ کہ ”يَشْرَبُ“ کا تعدیہ حرف من کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔ لہذا یہاں اُس کو حرف با کے ساتھ متعدی کرنا یا تو اس اعتبار پر ہوگا کہ وہ یردی اور یلتذ کے معنی کو متضمن ہے۔ اور یا حرف با کو من کے معنی میں تضمین کیا جائے گا۔ ”أَجَلَ لَكُمْ لَيْلَتُ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ“ میں الرفث بجز اس کے کہ معنی افضا کا متضمن ہو۔ اور کسی طرح الی کے ساتھ متعدی نہیں ہو سکتا۔ ”هَلْ لَكَ إِلَيَّ أَنْ تَزُكِّي“ اور ان میں اصل یہ ہے کہ وہ اذغوک کے معنی کو متضمن ہو۔ ”يُقْبَلُ التَّوْبَةُ عَنْ عِبَادِهِ“ عن کے ساتھ بوجہ تضمین معنی عفو و ازغ کے متعدی کیا گیا۔ اور اسماء میں تضمین کی یہ صورت ہے کہ دونوں اسموں کے معنی کا ایک ساتھ فائدہ دینے کے لئے ایک اسم دوسرے اسم کے معنی کو متضمن ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقُّ“ اس میں حقیق حریص کے معنی کو متضمن ہے اور اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ وہ قول حق کا محقق اور اُس کے کہنے پر حریص ہے اور تضمین کے مجاز ہونے کا باعث یہ ہے کہ لفظ کی وضع حقیقت اور مجاز دونوں کے واسطے ایک ساتھ نہیں ہوئی ہے۔ لہذا ان دونوں کو ایک جا کرنا مجاز ہی ہوگا۔

فصل

اور چھ نوعیں ایسی ہیں جن کو داخل مجاز شمار کرنے میں اختلاف کیا گیا ہے وہ حسب ذیل ہیں۔

(۱) حذف یہ مجاز کی ایک نوع مشہور ہے اور بعض لوگوں نے اس کے مجاز ہونے سے انکار کیا ہے۔ کیونکہ مجاز اس بات کا نام ہے کہ لفظ کو اُس کے موضوع لہ کے ماسوا دوسری چیز میں استعمال کیا جائے اور حذف کی یہ حالت نہیں ہوتی۔ ابن عطیہ کہتا ہے مضاف کا حذف کرنا بہت بڑا اور عین مجاز ہے اور (اس کے سوا) ہر ایک حذف داخل مجاز نہیں ہوتا۔

فرا کا قول ہے کہ حذف میں چار قسمیں ہیں۔ ایک قسم پر لفظ اور اُس کے معنی کی صحت من حیث الاسناد موقوف ہوتی ہے۔ جیسے ”وَاسْتَأْذِنُ الْقَرْيَةَ“ یعنی اہلہا۔ کیونکہ قریہ کی طرف سوال اسناد صحیح نہیں ہوتا۔

دوسری قسم حذف کی وہ ہے جو کہ بغیر اسناد کے بھی صحیح ہو جاتی ہے لیکن اُس پر موقوف پانے کا ذریعہ شرع ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ“ یعنی فَاَلْفَطَرَ لَعِدَّةً۔

تیسری قسم حذف کی وہ ہے کہ باعتبار عادت اُس پر وقوف حاصل ہوتا ہے۔ شرعاً نہیں۔ جیسے ”اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ“ یعنی فَضْرَبَهُ۔

اور چوتھی قسم حذف کی وہ ہے جس کے محذوف پر کوئی غیر شرعی دلیل دلالت کرتی ہے اور وہ دلالت از روئے عادت نہیں بنتی۔ جیسے فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ الرَّسُولِ دلیل اس بات پر قائم ہوئی کہ سامری نے رسول (جبریل) کے سم اسپ کے نشان سے ایک مٹھی بھر خاک اٹھالی تھی۔ اور ان چار قسموں میں بجز قسم اول کے کوئی اور مجاز نہیں ہے۔

زنجائی اپنی کتاب معیار میں لکھتا ہے کہ ”حذف کو اسی وقت مجاز شمار کیا جاسکتا ہے جبکہ کوئی حکم بدل گیا ہو۔ ورنہ جس حالت میں حکم کا کوئی تغیر نہ ہوا ہو۔ جیسے ایسے مبتدا کی خبر کو حذف کرنا جو کہ کسی جملہ پر موقوف ہے تو یہ مجاز نہ ہوگا کیونکہ کلام کے باقی ماندہ حکم اس سے کچھ بھی متغیر نہیں ہوتا۔“

اور قزوینی نے کتاب ایضاح میں لکھا ہے کہ ”جس حالت میں کسی حذف یا زیادتی کی وجہ سے کلمہ کا اعراب متغیر ہو جائے تو وہ مجاز شمار ہوگا جیسے ”وَاسْنَالِ الْقَرْيَةِ“ اور ”لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْ“ ورنہ اگر حذف یا زیادتی تغیر اعراب کے موجب نہ ہوں تو اُسے مجاز بھی نہ کہنا چاہئے۔ مثلاً ”أَوْ كَصَيْبٍ“ اور ”فَبِمَا رَحْمَةٍ“۔

(۲) تاکید بہت سے لوگوں نے اس کو مجاز کہا ہے کیونکہ تاکید بھی اُسی بات کا فائدہ دیتی ہے جس کا فائدہ پہلے کلمہ نے دیا ہے اور صحیح یہ ہے کہ یہ حقیقت ہے۔ طرطوشی کا قول ہے اور اُس کو وہ اپنی کتاب العمد میں بیان کرتا ہے کہ ”جو شخص تاکید کو مجاز کے نام سے موسوم کرے ہم اُس سے دریافت کریں گے کہ جس وقت میں عجل عجل یا اسی طرح کی مثالوں میں تاکید اور مؤکد دونوں کے لفظ ایک ہی ہیں۔ تو اب اگر دوسرے لفظ میں مجاز کو ردوار کھا جائے تو پہلے لفظ میں بھی مجاز کا ماننا جائز ہوگا کیونکہ دونوں کے لفظ ایک ہی ہیں اور جس وقت پہلے لفظ کا مجاز پر حمل کرنا باطل ہوگا۔ اُس وقت دوسرے کا مجاز ماننا بھی باطل ٹھہرے گا۔ کیونکہ وہ لفظ بھی اول کے مانند ہے۔

(۳) تشبیہ: ایک گروہ کا قول ہے کہ یہ بھی مجاز ہے۔ مگر درحقیقت یہ مجاز نہیں بلکہ حقیقت ہے۔ زنجانی معیار میں بیان کرتا ہے اور تشبیہ کے حقیقت ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ منجملہ معانی کے ایک معنی ہے اور اُس کے کچھ الفاظ ایسے ہیں جو کہ اُس معنی پر دلالت کرتے ہیں۔ اس واسطے اس میں لفظ کو اُس کے موضوع سے نقل کرنے کی صورت ہی ظہور پذیر نہیں ہو سکتی۔ شیخ عزالدین کا قول ہے کہ اگر یہ تشبیہ کسی حرف کے ساتھ ہو تو وہ حقیقت ہوگی اور اگر حرف تشبیہ کو حذف کر دیا گیا ہو تو اس حالت میں مجاز ہو جائے گی۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ حذف مجاز کی قسم ہے۔

(۴) کنایہ اور اس کے بارہ میں چار مذاہب ہیں۔ اول یہ کہ وہ حقیقت ہے۔ ابن عبدالسلام لکھتا ہے کہ ظاہر امر یہی ہے کیونکہ کنایہ کا استعمال اپنے ماضع لہ میں ہی کیا گیا ہے اور اُس سے مراد یہ لی گئی ہے کہ وہ اپنے موضوع لہ کے غیر پر دلالت کرے۔ دوم یہ کہ وہ مجاز ہے۔

سوم یہ کہ وہ نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز۔ اور کتاب تلخیص کا مصنف اسی امر کی طرف گیا ہے کیونکہ وہ مجاز میں اس امر کو منع کرتا ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی ایک ساتھ مراد لئے جائیں۔ لیکن کنایہ میں اُس نے یہ امر جائز رکھا ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ وہ کنایہ کو مجاز کی قسم نہیں شمار کرتا۔

چوتھا مذاہب جو کہ شیخ تقی الدین سبکی کا مختار ہے یہ ہے کہ کنایہ کی تقسیم حقیقت اور مجاز دونوں کی جانب ہوتی ہے اگر لفظ کا استعمال اُس کے معنی میں یوں کیا جائے کہ اُس سے لازم معنی بھی مراد ہوں۔ تو اس حالت میں وہ حقیقت ہے اور اگر معنی مراد نہ لئے جائیں بلکہ لازم کی تعبیر بواسطہ ملزوم کے کی جائے تو بوجہ اس کے کہ اُس کا استعمال غیر ماضع لہ میں ہوا ہے وہ مجاز ہوگا۔ اور خلاصہ ان تمام اختلافات کا یہ ہے کہ اگر لفظ کا استعمال معنی وضع لہ میں غیر ماضع لہ کا فائدہ دینے کی غرض سے ہوا ہے تو وہ حقیقت ہے۔ اور اگر استعمال اور افادت دونوں اعتباروں سے اس لفظ کے ساتھ اُس کے موضوع کا غیر مراد ہے تو وہ مجاز ہے۔

(۵) تقدیم اور تاخیر: ایک گروہ نے اُس کو بھی مجاز کی قسم سے شمار کیا ہے اس لئے کہ کسی چیز کا رتبہ بعد میں آنے کا ہے۔ اُس کو مقدم کرنا جیسے کہ مفعول کو مقدم کرنا اور جس چیز کا رتبہ پہلے آنے کا ہے اُسے پیچھے ڈال دینا مثلاً فاعل کو مفعول

سے مؤخر لانا دونوں مقدم اور مؤخر چیزوں کے مرتبہ اور حق میں کمی اور نقصان ڈالتا ہے۔ کتاب البرہان میں آیا ہے کہ تقدیم اور تاخیر صحیح قول کے لحاظ سے مجاز میں داخل نہیں ہو سکتی ہیں۔ کیونکہ مجاز نام ہے ما وضع لہ کے اُس جانب نقل کرنے کا جس کے لئے وہ موضوع نہ ہوا ہو۔

(۶) التفات: شیخ بہاء الدین سبکی کا قول ہے ”میں نے کسی ایسے شخص کو نہیں دیکھا جس نے التفات کے حقیقت یا مجاز ہونے کی نسبت کوئی ذکر کیا ہو۔ مگر اس حیثیت سے کہ اُس کے ساتھ کوئی تجرید نہیں پائی جاتی۔ میرے خیال میں یہ حقیقت ہے۔“

فصل

موضوعات شرعیہ مثلاً صلوٰۃ، زکوٰۃ، صوم اور حج وغیرہ حقیقت اور مجاز دونوں و معنوں کے ساتھ موصوف ہوتے ہیں۔ اور یہ بات دو اعتباروں سے کہی جاتی ہے۔ اگر شرعی اصطلاحات ہونے کے لحاظ سے دیکھا جائے تو یہ حقیقتیں ہیں اور لغوی معنوں کا لحاظ کر کے دیکھیں تو یہ مجازات ٹھہرتے ہیں۔

فصل

حقیقت اور مجاز کے مابین متوسط درجہ کے الفاظ۔ تین چیزوں کی بابت کہا گیا ہے کہ وہ حقیقت اور مجاز کے مابین وسط کی حالت میں واقع ہوتی ہیں۔

ایک لفظ استعمال ہونے سے پہلے حقیقت اور مجاز کے مابین وسط کی حالت میں رہتا ہے یعنی نہ حقیقت ہوتا ہے اور نہ مجاز بلکہ ان دونوں کے بین بین۔ قرآن میں یہ قسم پائی ہی نہیں جاتی اور ممکن ہے کہ سورتوں کے اوائل (آغاز کے الفاظ) اس قول کے اعتبار پر کہ وہ کلام کے ترکیب میں استعمال ہونے والے حروف کی طرف اشارہ ہیں۔

دوسرے اعلام اور تیسرے وہ لفظ جو کہ مشاکلت میں استعمال کیا جاتا ہے۔ مثلاً ”وَمَكْرُؤًا وَمَكْرُؤَ اللَّهِ“ اور ”بِجَزَاءٍ سَيِّئَةٍ مِّثْلُهَا“ کہ بعض لوگوں نے ان کی بابت حقیقت اور مجاز کے مابین واسطہ ہونے کا ذکر کیا ہے۔ اس کے قائل نے کہا ہے۔ ان کے واسطہ مابین الحقیقت والہجاء ہونے کی علامت یہ ہے کہ ان کا استعمال ما وضع لہ میں نہیں ہوا ہے اور جن امور میں ان کا استعمال ہوا ہے یہ ان کے واسطے موضوع نہیں ہوئے ہیں۔ لہذا یہ حقیقت نہیں ہو سکتی اور چونکہ استعمال فیہ سے ان کا کوئی معتبر علاقہ بھی نہیں۔ لہذا مجاز کہلانے کے بھی قابل نہیں۔ بدیعۃ ابن جابر کی جو شرح اس کے رفیق نے لکھی ہے اُس میں یونہی مذکور ہے۔ مگر میں کہتا ہوں کہ ظاہری اطوار سے یہ مجاز ثابت ہوتے ہیں اور ان کا تعلق ماستعمل فیہ سے مصاحبت کا علاقہ ہے۔

خاتمہ: مجاز کے اقسام میں ایک قسم مجاز المجاز کی بھی بیان ہوئی ہے اور وہ یہ ہے کہ حقیقت سے اخذ کیا ہوا مجاز بجائے حقیقت کے قائم کیا جائے۔ اور پھر اُس کے بعد دوسرا مجاز اور لایا جائے اور پہلے مجاز کو دوسرے مجاز سے بوجہ ان کے کہ ان دونوں کے مابین کوئی علاقہ ہے مجاز ڈالا جائے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَلَكِنْ لَا تَوَاعِدُوهُمْ سِرًّا“ کہ یہ مجاز سے مجاز پڑا ہے۔ اس واسطے کہ وٹی کا تجوز لفظ سر کے ساتھ کیا گیا ہے۔ اور اس کی علت یہ ہے کہ غالباً وٹی کا وقوع پردہ ہی میں ہوا کرتا ہے۔

اور وٹھی کے ساتھ مجازاً عقد کو مراد لیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ عقد ہی وٹھی کا مسبب ہے۔ لہذا پہلے مجاز کی صحیح بنانے والی چیز ملازمت ہے۔ اور دوسرے کو سمیت نے صحیح بنایا ہے۔ اور آیت کے معنی ہیں ”لَا تَوَاعِدُوهُمْ عَقْدَ نِكَاحٍ“ یعنی اُن کو عقد نکاح میں لانے کی دھمکی نہ دو۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ“ ابھی ہے کیونکہ مومن کا قول ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ اس لفظ کے مدلول کو دل سے سچ ماننے کی بابت مجاز ہے۔ اور اس مجاز کا علاقہ ہے سمیت کیونکہ توحید کا زبانی اقرار دل سے اقرار توحید کرنے کا مسبب ہے۔ اور خدا کو ایک ماننے کی تعبیر لا الہ الا اللہ کے ساتھ اس قسم کی ہے جیسے کہ مقول فیہ کی تعبیر قول کے ساتھ کرنا مجاز میں شمار ہوتا ہے اور ابن السید نے قولہ تعالیٰ ”أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا“ کو بھی اسی قسم سے شامل بتایا ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ بندوں پر نازل کی جانے والی شے خود ہی نفس لباس کی قسم سے سم نہیں۔ بلکہ وہ پانی ہے جو کھیتی کو اُگاتا ہے اور اُسی کھیتی کی پیداوار روئی سے سوت کا تا جاتا ہے۔ پھر سوت سے لباس کے لئے کپڑا بنا جاتا ہے پس یہ بھی مجاز در مجاز ہوا۔

نوع ترین

قرآن کی تشبیہ اور اُس کے استعارات

تشبیہ: بلاغت کی انواع میں سب سے اشرف اور اعلیٰ نوع ہے۔ مبرد اپنی کتاب کامل میں لکھتا ہے کہ ”اگر کوئی شخص تشبیہ کو کلام عرب کا بہت زیادہ حصہ بیان کرے تو اس بات کو بعید نہ خیال کرنا چاہئے“۔ ابوالقاسم بن البندار البغدادی نے تشبیہات قرآن کے بیان میں ایک مستقل کتاب تصنیف کر ڈالی ہے اور اُس کتاب کا نام اُس نے الجمان رکھا ہے۔ ایک جماعت جن میں سکا کی بھی شامل ہے تشبیہ کی تعریف یوں کرتی ہے کہ اگر ایک امر اپنے معنی میں کسی دوسرے امر کے ساتھ شرکت رکھنے پر دلالت کرتا ہے تو اس کا نام ہے تشبیہ۔ ابن ابی الاصبیح کہتا ہے ”تشبیہ اس بات کا نام ہے کہ نہایت مخفی امر کو کسی واضح تر امر کے ساتھ روشنی میں لایا جائے“۔ اور اس کے سوا کسی دوسرے شخص کا قول ہے ”کسی صاحب وصف کے ساتھ اُس کے وصف میں ایک شے کو لاحق کرنا تشبیہ کہلاتا ہے“۔

بعض شخصوں کا قول ہے کہ ”مشبہ بہ کے احکام میں سے کوئی حکم مشبہ کے واسطے ثابت کرنا تشبیہ کہلاتا ہے اور اس کی غرض یہ ہے کہ اُس شے کو مخفی سے جلی کی طرف لا کر نفس کو اُس کے ساتھ مانوس بنایا جائے اور بعید کو قریب کی طرف لایا جاوے تاکہ وہ بیان کا فائدہ دے سکے“۔ اور کہا گیا ہے کہ ”اختصار کے ساتھ معنی مقصود کے کشف کو بھی تشبیہ کی تعریف قرار دیا جاتا ہے“۔ ادوات تشبیہ حروف اسماء اور افعال تینوں قسم سے آتے ہیں۔ حروف میں سے کاف مثلاً کَرَمًا د اور کَانَ جیسے ”كَانَهُ رَؤُوسَ الشَّيَاطِينِ“ اسماء میں سے مثل اور شبہ۔ یا ان دونوں کے مانند اور الفاظ جو کہ مماثلت اور مشابہت سے مشتق ہوتے ہیں۔ اس بات کو طیبی نے کہا ہے اور مثل کا لفظ ایسی ہی حالت اور صفت میں استعمال کیا جاتا ہے جس کی کوئی شان ہو اور اُس میں کچھ غرابت (حیرت انگیز بات) بھی پائی جاتی ہو۔ جیسے ”مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا“

کَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ“ اور افعال کی مثالیں یہ ہیں ”يَحْسَبُهُ الرَّمَّانُ مَاءً“ اور ”يُخَيَّلُ عَلَيْهِمْ مِنْ سِحْرِهِمْ اَنْهَاتَسْعَى“۔ کتاب تلخیص میں سکا کی کی پیروی میں کہا گیا ہے اور بعض اوقات کوئی ایسا فعل ذکر کیا جاتا ہے جو کہ تشبیہ کی خبر دیتا ہے تو فعل تشبیہ قریب میں لایا جاتا ہے۔ جیسے تحقیق پر دلالت کرنے والے فعل میں ”عَلِمْتُ زَيْدًا اَسَدًا“ اور ظن اور عدم تحقیق پر دلالت کرنے والے فعل میں ”حَسِبْتُ زَيْدًا اَسَدًا“ اور ایک جماعت کہ از انجملہ طیبی بھی ہے اس قول کی مخالف ہے۔ وہ لوگ کہتے ہیں ”ان کی مخر تشبیہ ہونے میں ایک طرح کی پوشیدگی (گول بات) رہ جاتی ہے۔ اور اس سے زیادہ ظاہر اور صاف بات یہ ہے کہ کہا جائے فعل نزدیکی اور دوری میں حالی تشبیہ کی خبر دیتا ہے اور یہ کہ ادا تشبیہ محذوف اور مقدر ہیں کیونکہ بغیر ان کے معنی درست نہیں ہوتے۔

تشبیہ کی قسمیں: تشبیہ کی تقسیم کئی اعتبارات سے ہوتی ہے۔ اول تشبیہ اپنے طرفین کے اعتبار سے چار قسموں پر منقسم ہے کیونکہ یا وہ دونوں (طرفین تشبیہ) حسی ہوں گے یا دونوں عقلی۔ اور یا مشبہ بہ حسی ہوگا اور مشتبہ عقلی یا اس کے برعکس۔ طرفین کے حسی ہونے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ“ اور ”كَانَهُمَا اَعْجَازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ“ طرفین کے عقلی ہونے کی نظیر ہے۔ قولہ تعالیٰ ”ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ اَوْ اَشَدُّ قسوةً“ اس کی مثال کتاب البرہان میں یونہی دی گئی ہے۔ گویا کہ اس کتاب کے مصنف نے تشبیہ کا قسوة میں واقع ہونا گمان کیا۔ حالانکہ یہ بات غیر ظاہر ہے بلکہ یہاں تشبیہ قلوب اور الحجارة کے مابین واقع ہوئی ہے۔ اور اس اعتبار سے یہ مثال بھی قسم اول کی رہتی ہے۔ تیسری قسم کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ اَعْمَالُهُمْ كَرُمَادٍ اشْتَثَّتْ بِه الرِّيحُ“ اور قسم چہارم کی مثال قرآن میں واقع نہیں ہوئی۔ بلکہ امام نے اصل سے اُس کو منع ہی کر دیا ہے کیونکہ اصل مستفاد ہے حس ہے۔ اور اس لحاظ سے محسوس معقول کی اصل ٹھہرتی ہے۔ اور محسوس کی تشبیہ معقول کے ساتھ اس بات کی مستلزم ٹھہرتی ہے کہ اصل کو فرع اور فرع کو اصل بنا دیا جائے حالانکہ یہ غیر جائز امر ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”هَنَ لِبَاسٌ لَكُمْ وَاَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ“ کے بارہ میں اختلاف کیا گیا ہے۔

تشبیہ کی دوسری تقسیم اُس کی وجہ کے اعتبار سے مفرد اور مرکب کی طرف ہوتی ہے۔ تشبیہ مرکب اس کا نام ہے کہ وجہ شبہ کا انتزاع کئی ایسے امور کیا جائے جو کہ ایک دوسرے کے ساتھ باہم جمع کئے گئے ہیں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ اَسْفَارًا“ یہ کہ تشبیہ حمار کے احوال سے مرکب ہے اور وہ حالات یہ ہیں کہ ایک حد درجہ کی مفید چیز سے باوجود اس کے کہ وہ اُس کے اپنے ساتھ رکھنے میں تکلیف برداشت کرتا ہے۔ تاہم اُس سے نفع اٹھانے سے محروم ہے قولہ تعالیٰ ”اَلَمْ يَأْتِ الْبَنَاتِ الدُّنْيَا كَمَا يَأْتِ الْبَنَاتِ مِنَ السَّمَاءِ..... كَانَ لَمْ تَغْنِ بِالْأَمْسِ“ اس آیت میں دس جملے ہیں اور ان سبھوں سے مل کر مجموعی طور پر تشبیہ کی ترکیب بدیں حیثیت واقع ہوئی ہے کہ اُس میں کچھ بھی بساقت ہو جائے تو تشبیہ مٹل ہو جائے گی اس لئے کہ یہاں دنیا کی حالت کو اُس کے جلد تر گزر جانے اُس کی نعمتوں کے فنا ہو جانے اور لوگوں کے اُس پر فریفتہ ہونے کے بارہ میں اُس پانی کی حالت سے مشابہ بنانا مقصود تھا جو کہ آسمان سے نازل ہوا۔ اور اُس نے انواع و اقسام کی جڑی بوٹیاں اگائیں۔ اپنی آرائش اور گلکاری سے روئے زمین کو جامہ فاخر پہننے والی دلہن کی طرح سنوار دیا۔ یہاں تک کہ جب اہل دنیا اُس دنیا کی طرف مائل ہوئے۔ اور انہوں نے گمان کیا کہ یہ دنیا تمام خرابیوں اور زوال سے بری ہے تو

یہ ایک خدا تعالیٰ کا عذاب اُس پر نازل ہوا۔ اور وہ اس طرح مٹ گئی کہ گویا کل تک کچھ چیز ہی نہ تھی۔

بعض علماء نے کہا ہے ”دنیا کو پانی کے ساتھ تشبیہ دینے کی وجہ دو امر ہیں۔ امر اول یہ کہ پانی اگر ضرورت سے زائد لیا جائے تو مضر اور بقدر حاجت لیا جائے تو فائدہ مند ثابت ہوتا ہے اور یہی حالت دنیا کی ہے۔ امر دوم یہ کہ اگر تم پانی کو مٹھی میں روکنا چاہو اور اُس میں بند کرو تو خاک بھی ہاتھ نہیں آئے گا بس یہی کیفیت دنیا کی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”مَثَلُ نُورٍ كَمِثْلِ سَكْنَةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ.....“ اس آیت میں اللہ پاک نے اپنے اُس نور کو جسے وہ مومن کے قلب میں ڈالتا ہے۔ ایسے چراغ سے تشبیہ دی ہے جس میں روشنی کے تمام اسباب جمع ہو گئے ہیں کہ وہ مشکات میں رکھا ہوا اور مشکات ایسے مختصر طاق کو کہتے ہیں جس میں منقذ نہیں ہوتا اور اُس کا بغیر منقذ کے ہونا اس واسطے ہے تاکہ وہ نگاہ کو خوب جمع اور بستہ رکھ سکے۔ پھر اس تشبیہ میں مصباح ایک فانوس کے اندر رکھا ہے اور وہ فانوس صفائی میں چمکدار ستارہ کے مانند ہے چراغ کا تیل بھی تمام تیلوں میں نہایت صاف اور عمدہ جلنے والا ہے اس واسطے کہ وہ اُس درخت کا تیل ہے جو چراغ کے وسط میں ہے۔ نہ مشرقی ہے اور نہ مغربی اور نہ دن کے دونوں کناروں (صبح و شام) میں اُسے آفتاب کا سامنا کسی ایک کنارہ میں کرنا پڑتا ہے بلکہ اُسیر آفتاب کی تابش بے حد معتدل ہو کر پڑتی ہے۔ اور خدا تعالیٰ نے مومن کے لئے یہی ایک مثال دی ہے۔ پھر اُس نے کافر کے واسطے دو مثالیں دی ہیں ایک مثال ہے ”كَسْرَابٍ بِقِيَعَةٍ.....“ اور دوسری مثال ہے ”كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُّجْجٍ.....“ اور یہ بھی تشبیہ ترکیب ہے۔

تیسری تقسیم بھی کسی اور اعتبار پر کئی قسموں کی طرف ہوتی ہے ایک یہ کہ جس چیز پر حاسہ کا وقوع ہوتا ہے۔ اُس کو ایسی چیز سے مشابہ بنایا جائے جس پر حاسہ کا وقوع نہیں ہوتا اس بارہ میں نقیض اور ضد کی شناخت پر اعتماد کیا جاتا ہے کیونکہ ان دونوں کا ادراک حاسہ کے ادراک سے بلیغ تر ہے اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”طَلَعَهَا كَأَنَّهَا رُؤُسُ الشَّيَاطِينِ“ چونکہ انسانوں کے دلوں میں شیطانوں کی ڈراؤنی صورت کا خیال بسا ہوا ہے اور گواہوں نے شیاطین کی شکل بظاہر نہیں دیکھی ہے تاہم وہ یہی خیال کرتے ہیں کہ شیطان بڑا کریمہ المنظر اور خوفناک صورت ہوگا لہذا اس آیت میں لفظ درخت زقوم کے پھل کو ایسی چیز سے تشبیہ دی جو کہ بلا شک و شبہ بری اور بھونڈی سمجھی جاتی ہے۔

دوم اس کے برعکس یعنی ایسی چیز جس پر حاسہ کا وقوع ہوتا ہے اُس کو محسوس شے کے ساتھ تشبیہ دی جائے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيَعَةٍ يُخْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً.....“ کہ اس میں غیر محسوس شے یعنی ایمان کی تشبیہ محسوس چیز یعنی سراب کے ساتھ دی گئی۔ اور اس کے جامع معنی یہ ہیں کہ باوجود سخت حاجت اور کمال ضرورت کے بھی تو ہم کو باطل ثابت کیا جائے۔

تیسرے غیر معمولی شے کی تشبیہ معمولی چیز سے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَإِذْ نَسَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ“ اور یہاں مشبہ اور مشبہ بہ کے مابین یگانگت پیدا کرنے والی بات صرف ظاہری اونچان ہے۔

چہارم غیر بدیہی شے کی تشبیہ بدیہی امر سے مثلاً ”وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ“ اور یہاں پر جامع امر بڑائی ہے اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ خوبی صفت اور افراط وسعت کے بیان سے لوگوں کو جنت کا شائق بنایا جائے۔ پنجم جس چیز کو صفت میں کوئی قوت نہیں حاصل ہے اُس کو ایسی چیز کے مشابہ قرار دینا جو کہ صفت میں کچھ قوت رکھتی

ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ" اور اس میں جوار مشبہ اور مشبہ کو باہم جمع کرتا ہے اور عظمت ہے اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ لطیف ترین پانی میں بڑے بڑے بھاری بھرکم اجسام کو قابو میں رکھنے کی قدرت کا بیان کیا جائے اور دکھایا جائے کہ اس میں مخلوقات کو بار برداری اور تھوڑی سی مسافت میں دور دراز کے سفر طے کر لینے کے کیسے فوائد حاصل ہوتے ہیں۔ اور پھر اس کا ملزوم یعنی ہوا کا انسان کے قابو میں ہونا بھی اسی کے ضمن میں مفہوم ہوتا ہے غرضیکہ اس کلام میں فخر اور احسانات کا شمار کرانے کی بہت بڑی بنیاد ڈالی گئی ہے۔ اور انہی پانچ مذکورہ بالا وجوہ پر قرآن کی تشبیہات جاری ہوتی ہیں۔

چھٹی تقسیم ایک اور اعتبار سے موکد اور مرسل کی دو قسموں پر ہوتی ہے۔ موکد وہ ہے جس میں ادات تشبیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "وَهِيَ تَمْرُ مَرَّ السَّحَابِ" یعنی "مِثْلَ مَرِّ السَّحَابِ" اور قولہ تعالیٰ "وَأَزْوَاجُهُ أَمْهَاتُهُمْ" اور قولہ تعالیٰ "وَجَنَّةٌ غُرُظُهَا السَّمُوتُ وَالْأَرْضُ" اور مرسل اس قسم کا نام ہے جس میں ادات تشبیہ حذف نہیں ہوتے مگر محذوف الادات زیادہ بلیغ ہے کیونکہ اُس میں امر دوم کو مجازاً امر اول کی جگہ پر رکھا گیا ہے۔

قاعدہ: اصل یہ ہے کہ تشبیہ کے ادات مشبہ پر داخل ہوں مگر کبھی اُس کا دخول مشبہ پر بھی ہوتا ہے اور یہ بات یا تو مبالغہ کے ارادہ سے ہوتی ہے پس اس حالت میں تشبیہ کو منقلب کر کے مشبہ ہی کو اصل رہنے دیتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا" کہ اصل میں اس کو "إِنَّمَا الرِّبَا مِثْلُ الْبَيْعِ" کہنا چاہئے کیونکہ کلام ربا کے بارہ میں ہو رہا ہے کہ بیع کے بارہ میں مگر اس سے عدول کر کے ربا کو اصل بنا دیا۔ اور بیع کو جواز میں اُس کے ساتھ ملحق کر کے یہ ظاہر کیا کہ وہ حلال ہونے کے سزاوار ہے اور اسی قسم سے ہے قولہ تعالیٰ "أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ" کہ ظاہر میں اُس کو برعکس ہونا چاہئے۔ کیونکہ روئے سخن اُن بت پرستوں کی طرف ہے جنہوں نے بتوں کو خدا تعالیٰ سے مشابہ قرار دے کر معبود بنایا تھا۔ اور اس طرح غیر خالق کو خالق کے مثل کیا تھا۔ پس یہاں اُن لوگوں کو مخاطب بنانے میں اصل کے ساتھ وارد کیا گیا جس کی وجہ یہ ہے کہ مشرکین نے بتوں کی عبادت میں حد اعتدال سے گزر کر بت پرستی ہی کو عبادت کی اصل بنالیا تھا۔ اور اُن کی تردید بھی انہی کے عقائد کے موافق وارد کی گئی ہے۔ اور کسی حالت میں وضوح حال کی غرض سے بھی ایسا ہوتا ہے مثلاً "وَلَيْسَ الذِّكْرُ كَالْأُنْثَى" اس صورت میں اصل سے عدول کرنا کا سبب یہ ہوا کہ آیت کے معنی "وَلَيْسَ الذِّكْرُ الَّذِي طَلَبْتُ كَالْأُنْثَى وَهَبْتُ" ہیں اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ فواصل کی مراعات کے سبب سے ایسا کیا گیا کیونکہ اس آیت سے قبل "إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى" آیا ہے۔ اور کبھی حرف تشبیہ کا داخلہ مشبہ اور مشبہ بہ دونوں کے سوا ایک غیر چیز پر ہوا کرتا ہے۔ اور ایسی حالت میں مخاطب کی فہم پر اعتماد کیا جاتا ہے کہ وہ اصل مراد کو سمجھ لے گا۔ جیسے قولہ تعالیٰ "كُونُوا أَنْصَارَ اللَّهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ....." یہاں پر مراد یہ ہے کہ تم لوگ خدا تعالیٰ کے مددگار اور سچے دل سے حکم ماننے والے رہو۔ جو حالت عیسیٰ کے مخاطب لوگوں کی اُس وقت تھی جبکہ انہوں نے یہ کہا تھا کہ ہم انصار اللہ ہیں۔

قاعدہ: مدح میں یہ قاعدہ ہے کہ ادنیٰ کو اعلیٰ کے ساتھ مشابہ کیا جاتا ہے اور ذم (مذمت) میں اعلیٰ کو ادنیٰ کے ساتھ۔ کیونکہ مذمت ادنیٰ کا مقام ہے اور اعلیٰ اُس پر طاری ہے۔ چنانچہ مدح میں کہا جائے گا "حَصَّتِي كَالْيَاقُوتِ" یا قوت کی ایسی کنکریاں۔ اور ذم میں "يَاقُوتُ كَالزَّجَاجِ" کانچ کا ایسا یا قوت کہا جائے گا۔ اور یہی حالت صلب میں بھی ہوگی اور اسی

قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ ”يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ“ یعنی نزول ہیں نہ کہ علویں ”أَمْ نَجْعَلِ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ“ یعنی تباہ حالی میں۔ مدعا یہ ہے کہ ہم اُن کو ایسا نہ بنائیں گے البتہ اس اعتبار پر یہ اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ قولہ تعالیٰ ”مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ“ میں خداوند کریم نے اعلیٰ کو ادنیٰ کے ساتھ مشابہ فرمایا ہے اور یہاں مقام صلب کا نہیں ہے کہ ایسا کرنا جائز ہوتا۔ اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ خداوند کریم نے محض مثال کو مخاطب لوگوں کے ذہنوں سے قریب بنانے کے واسطے ایسا فرمایا ہے کیونکہ اُس کے نور سے کوئی اعلیٰ چیز تھی ہی نہیں جس کے ساتھ شبیہ دی جاتی۔

فائدہ: ابن ابی الاصح کہتا ہے ”قرآن میں دو چیزوں کی تشبیہ دو ہی چیزوں یا اس سے زائد کے ساتھ کہیں واقع نہیں ہوئی ہے بلکہ اُس میں صرف واحد کی تشبیہ واحد کے ساتھ آئی ہے۔“

فصل

مجاز کو تشبیہ کے ساتھ جفت کرنے سے ان کے مابین ایک نئی چیز استعارہ پیدا ہوگئی پس استعارہ بھی مجاز ہے اور اُس کا علاقہ ہے مشابہت۔ دوسری تعریف استعارہ کی یوں کی جاسکتی ہے کہ وہ اُس چیز میں استعمال کیا جانے والا لفظ ہے جو کہ چیز کے اصل معنی کے ساتھ مشابہ کی گئی ہو۔ اور صحیح تر قول اُس کے مجاز لغوی ہونے کا ہے کیونکہ وہ مشبہ بہ کے لئے موضوع ہے نہ کہ مشبہ کے واسطے اور نہ ہی وہ اُن دونوں سے عام تر ہے لہذا تمہارے قول ”رَأَيْتُ اسَدًا يَرْمِي“ میں اسد درندہ جانور کے لئے موضوع ہے نہ کہ بہادر آدمی یا اُن دونوں سے بڑھ کر کسی عام معنی کے لئے جیسے مثال کے طور پر جری حیوان کہ اس طرح لفظ اسد کا اطلاق ان دونوں پر حقیقتاً اسی انداز سے ہو سکے۔ جس طرح کہ حیوان کا اطلاق اُن دونوں پر ہوتا ہے اور استعارہ کی بابت مجاز عقلی ہونا بھی کہا جاتا ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ اُس میں ایک عقلی امر کے اندر تصرف ہوتا ہے نہ کہ لغوی امر میں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ استعارہ کا اطلاق مشبہ پر اُس وقت تک نہیں کہا جاسکتا۔ جب تک کہ اُس کے جنس مشبہ میں داخل ہونے کا ادعا نہ کیا جائے۔ اور اس دعویٰ کے بعد اس کا استعمال خاص ماضع لہ میں ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے وہ ایسی لغوی حقیقت بن جاتی ہے کہ بجز تنہا اسم کو نقل کرنے کے اور کوئی دوسری بات اُس میں نہیں پائی جاتی۔ اور مجرد اسم کی نقل ہی استعارہ نہیں۔ اس واسطے کہ اُس میں کوئی بلاغت نہیں ہوتی۔ اس کی دلیل اعلام منقولہ ہیں کہ اُس میں نقل ہونے کے باوجود کسی بلاغت کا پتہ نہیں ملتا۔ لہذا اب غیر ازیں اور کوئی صورت باقی نہیں رہی کہ وہ مجاز عقلی ہو۔

اور بعض علماء کا قول ہے استعارہ کی حقیقت یہ ہے کہ کلمہ کسی معروف بہا شے سے ایک ایسی شے کی جانب عاریتاً لیا جائے جو کہ معروف بہا نہیں ہے اور اس بات کی حکمت خفی کا اظہار اور ایسے ظاہر کا مزید وضوح ہے جو کہ جلی نہیں ہوتا۔ حاصل مبالغہ کی غرض سے ایسا کیا جاتا ہے یا یہ سب باتیں مقصود ہوتی ہے۔

اظہار خفی کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ“ کہ اس کی حقیقت ”وَإِنَّهُ فِي أَصْلِ الْكِتَابِ“ تھی چنانچہ اصل کے لئے اُم کا لفظ مستعار لے لیا گیا۔ اور اس کی علت یہ ہے کہ جس طرح اصل سے فرع کا نشوونما ہوتا ہے۔ اسی طرح ماں اولاد کے نشوونما کی جگہ ہے اور اس کی اصل یہ ہے کہ جو چیز مریسی (دکھائی دینے والی) نہیں اُس کی ایسی مثال پیش کی جائے کہ وہ مریسی ہو جائے اور اس طرح سننے والا سماع کی حد سے منتقل ہو کر آنکھوں سے دیکھنے کی حد میں پہنچ جائے۔ اور یہ

بات بیان میں حد درجہ کی بلیغ ہے۔

جو چیز کہ جلی (واضح) نہیں ہے اُس کے ایضاح کی ایسی مثال کہ وہ جلی ہو جائے۔ قولہ تعالیٰ "وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلٰی" ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ بیٹے کو رحمت اور مہربانی کے طور پر ماں باپ کے سامنے عاجزی کرنے کا حکم دیا جائے۔ لہذا ذَلٰی کے ساتھ پہلے جانب کی طرف استعارہ کیا گیا اور پھر جانب کے لئے "جَنَاح" کا لفظ مستعار لیا گیا۔ اس استعارہ کی قریب تر تقدیر ہے "وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَابَ الذَّلٰی" یعنی تو فروتنی کے ساتھ اپنے پہلو کو جھکا۔ اور یہاں استعارہ کی حکمت یہ ہے کہ ناقابل دید چیز کو نمایاں اور پیش نظر کر دیا جائے تاکہ بیان میں حسن پیدا ہو اور چونکہ اس مقام پر مراد یہ تھی کہ بیٹا اپنے والدین کے سامنے عاجزی اور سخا کساری کرے کہ کوئی ممکن پہلو فروتنی کا باقی نہ چھوڑے اس واسطے حاجت ہوئی کہ استعارہ میں ایسا لفظ لیا جائے جو کہ پہلے لفظ سے زیادہ بلیغ ہو چنانچہ اس غرض سے جناح کا لفظ لیا گیا کیونکہ اس میں اس طرح کے معنی پائے جاتے ہیں جو پہلو جھکانے سے حاصل نہیں ہوتے۔ مثلاً پہلو کا جھکانا یہ بھی ہے کہ کوئی شخص اپنا بازو تھوڑا سا نیچا کر دے اور یہاں مراد یہ ہے کہ اس قدر جھکے کہ پہلو زمین سے مل جائے گویا بالکل فرش ہو جائے اور یہ بات بجز اس کے کہ چڑیوں کی طرح بازو (پروں) کا ذکر کیا جائے اور کسی صورت میں ممکن نہیں تھی۔ اور مبالغہ کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا" کہ اس کی حقیقت "وَفَجَّرْنَا عُيُونَ الْأَرْضِ" ہے یعنی ہم نے زمین کے چشموں کو جاری کیا لیکن اگر اسی طرح اُس کی تعبیر کر دی جاتی تو اُس میں وہ مبالغہ کبھی نہ آتا جو کہ پہلی عبارت میں ہے اور یہ ظاہر کرتا ہے کہ تمام روئے زمین چشموں کا مجمع بن گئی۔

فرع۔ استعارہ کے تین ارکان ہیں:

(۱) مستعار۔ یہ مشبہ بہ کا لفظ ہے۔

(۲) مستعار منہ۔ یہ لفظ مشبہ کے معنی ہیں۔

(۳) مستعار لہ۔ اور یہی جامع معنی ہے۔ اور استعارہ قسمیں بکثرت ہیں چنانچہ وہ انہی مذکورہ بالا ارکان ملاحظہ کے اعتبار سے پانچ قسموں پر منقسم ہوتا ہے۔

اول محسوس کے لئے۔ محسوس ہی کا استعارہ اور وہ بھی محسوس وجہ سے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَ اشْتَغَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا" اس میں مستعار منہ نار (آگ) ہے۔ مستعار لہ شیب (بڑھاپا) ہے اور وجہ استعارہ ہے انبساط اور آگ کی روشنی کا بڑھاپے کی سفیدی سے مشابہ ہوتا ہے پھر یہ سب باتیں محسوس ہی ہیں اور یہ عبارت اس کہنے سے اُبلے ہے کہ بجائے اس کے "اشْتَغَلَ شَيْبُ الرَّأْسِ" کہا جاتا۔ کیونکہ وہ تمام سر کے لئے شیب کے عام ہو جانے کا فائدہ دیتا ہے۔ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ "وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ" بھی ہے۔ موج کی اصل ہے پانی کی حرکت۔ لہذا یہ لفظ بطریق استعارہ اُن لوگوں کی حرکت (جنبش) کے بیان میں استعمال کیا گیا۔ اور سبب جامع اضطراب کی سرعت اور کثرت میں جنبش کا پے در پے ہونا ہے۔ قولہ تعالیٰ "وَ الصُّبْحُ إِذَا تَنَفَّسَ" پو پھٹنے کے وقت اُفق مشرق سے روشنی اور سپیدہ سحری کے رفتہ رفتہ آشکار ہونے جانے کے واسطے سانس کا حکم مقرر کرنا مستعار لیا گیا کیونکہ ان دونوں امور میں تدریجی طریقہ سے تابع (یکے بعد

دوم عقلی وجہ سے کسی محسوس شے کا استعارہ۔ ابن ابی الاصبغ کہتا ہے اور یہ استعارہ پہلے استعارہ کی نسبت لطیف تر ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ" اس مقام پر مستعار منہ لفظ سَلَخ جو کہ بکری کی کھال کھینچنے کو کہتے ہیں اور مستعار لہ ہے لیل کے مکان سے ضواء کا کشف۔ یہ دونوں امور حسی ہیں اور ان کا جامع وہ امر ہے جو ایک کے دوسرے پر ترتیب سے عقل میں آتا ہے۔ اور ایک امر کے حاصل ہو لینے کے بعد حاصل ہوتا ہے مثلاً گوشت کے نمایاں ہونے کا ترتیب کھال اتارنے پر ہے پس اسی طرح رات کی جگہ سے روشنی کے نمایاں کرنے پر ظلمت کا ظہور مترتب ہوتا ہے۔ غرضیکہ ترتیب ایک عقلی امر ہے اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا" کہ حصید (کاٹنا) دراصل نبات (روئیدگی) کے لئے بولا جاتا ہے اور جامع معنی ہلاکت (بربادی) ہیں اور یہ عقلی امر ہے۔

سوم استعارہ معقول برائے معقول بوجہ عقلی۔ ابن ابی الاصبغ اس کو تمام استعارات سے لطیف تر بتاتا ہے۔ اس کی مثال ہے "مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا" میں مستعار منہ "رُقَاد" یعنی نیند ہے اور مستعار لہ ہے موت۔ اس کے جامع معنی ہیں فعل کا ظاہر نہ ہونا اور یہ تمام امور عقلی ہیں۔ پھر اسی کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ" اس میں مستعار ہے سکوت۔ مستعار منہ ہے ساکت۔ اور مستعار لہ ہے غضب۔

چہارم۔ معقول کے لئے محسوس کا استعارہ اور وہ بھی عقلی وجہ سے مثلاً "مَسْتَهْمُ الْبَاسَاءِ وَالضَّرَاءِ" کہ اس جگہ لفظ "مَسْ" مستعار لیا گیا حالانکہ اس کا حقیقی استعمال اجسام میں ہوتا ہے نہ کہ غیر مجسم چیزوں میں لیکن یہاں اس کے مستعار لینے کی وجہ یہ ہوئی کہ تکلیف کو برداشت کرنے کے لحاظ سے محسوس ہی مان لیا۔ اس کو باہم جمع کرنے والے معنی ہیں لحوق اور وہ دونوں عقلی امور ہیں۔ قولہ تعالیٰ "بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ" کہ اس مثال میں "قذف" اور "دمغ" دونوں الفاظ مستعار ہیں اور محسوس بھی ہیں پھر ان دونوں کے لئے حق اور باطل کے دو لفظ جو کہ معقول میں مستعار لئے گئے۔ قولہ تعالیٰ "ضَرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَمَا تُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِنَ اللَّهِ وَحُبْلِ مِنَ النَّاسِ" یہاں پر حبل (ری) جو کہ ایک محسوس شے ہے عہد (اقرار) کے لئے جو کہ معقول چیز ہے مستعار لی گئی۔ قولہ تعالیٰ "فَاصْذَعْ بِمَا تُؤْمَرُ" اس مقام پر صذع کا لفظ جس کے معنی شیشہ کو توڑنا ہیں اور وہ محسوس ہے ایک معقول امر یعنی تبلیغ کے لئے مستعار لیا گیا اور جامع ہے تاثیر۔ پھر اگر فاصذع بلیغ فعل امر کے معنی میں آیا ہے لیکن یہ اس کی نسبت سے زیادہ بلیغ ہے کیونکہ تبلیغ کی تاثیر سے صذع ٹوٹنے کی تاثیر بڑھی ہوئی ہوتی ہے اس واسطے کہ کبھی تبلیغ کچھ بھی اثر نہیں دکھاتی اور اس مقام پر صذع کا اثر یقینی طور پر ہوتا ہے۔ "وَإِخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِيلِ" کے بارہ میں راعب نے کہا ہے۔ "چونکہ ذل کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو انسان کو پستی اور ذلت کے غار میں دھکیلتی ہے اور دوسری قسم وہ ہے کہ اسے عالی رتبہ بناتی ہے اس واسطے یہاں پر وہ ذل مقصود ہے جو کہ انسان کو عالی مرتبت بناتا ہے اور اسی لئے اس کے واسطے جناح کا لفظ مستعار لیا گیا اور گویا اس طرح یہ کہا گیا کہ وہ ذلت استعمال کر جو کہ تجھے خدا کے سامنے عالی مرتبت بنائے گی۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "يَخْضَوْنَ فِي آيَاتِنَا. فَنَبْدُوهُ وَرَأَوْ ظُهُورَهُمْ: أَفَمَنْ أَسْسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَىٰ وَيُغْوِيَهَا عِوَجًا. لِيُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ. فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا." "فِي كُلِّ وَادٍ يَهْمُومُونَ" اور "وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ" یہ سب اسی استعارہ کی قسم سے ہیں جو کہ معقول شے کے لئے محسوس شے کے ساتھ کیا جاتا ہے اور ان سبھوں میں جامع عقلی ہے۔

پنجم۔ محسوس کے لئے معقول کا استعارہ اس کا جامع بھی عقلی ہوا کرتا ہے۔ اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”إِنَّا لَمَّا طَغَا الْمَاءُ“ کہ یہاں پر ”طغا“ سے مستعار منہ ہے ”تکبر“ اور وہ عقلی ہے اور مستعار لہ ہے پانی کی کثرت وہ ہے جس۔ اور جامع ہے استعلاء (اظہار بلندی) اور یہ بھی عقلی چیز ہے۔ پھر اسی کے مانند ہے قولہ تعالیٰ ”تَكَادُ تَمَيِّزُ مِنَ الْغَيْظِ“ اور ”وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً“

استعارہ کی یہ نوع لفظ کے اعتبار سے دو قسموں پر منقسم ہوتی ہے۔

ایک اصلی اور وہ اس طرح کا استعارہ ہے کہ اُس میں لفظ مستعار اسم جنس ہو مثلاً ”بِحَبْلِ مِنَ اللَّهِ“ کی آیت۔ اور ”مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ“ اور ”فِي كُلِّ وَادٍ“ وغیرہ آیتیں۔

اور دوسری قسم ہے تشبیہی اور اس میں لفظ مستعار اسم جنس نہیں ہوتا بلکہ فعل اور مشتقات میں سے ہوا کرتا ہے جس کی مثالیں تمام سابق میں بیان کی گئی آیتیں ہیں اور یا لفظ مستعار حروف کی طرح ہوتا ہے مثلاً ”فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا“ کہ اس میں التقاط پر عداوت اور حزن کے ترتب کی تشبیہ اسی التقاط کی علت غائی کے اُس پر مترتب ہونے کے ساتھ دی گئی اور پھر وہ لام جو کہ مشبہ کے لئے موضوع تھا اُسے مشبہ میں مستعار لے لیا گیا۔

ایک دوسرے اعتبار پر استعارہ کی تقسیم مرثعہ مجرہ اور مطلقہ کی تین قسموں پر ہوتی ہے۔ اُن میں سے اول یعنی مرثعہ بلغ ترین قسم ہے اور وہ اس طرح کا استعارہ ہوتا ہے کہ مستعار منہ کے مناسب حال امر سے مقترن کیا جائے۔ مثلاً ”أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبَحَتْ بِتِجَارَتِهِمْ“ یہاں باہم مبادلہ کرنے کی خواہش اور آزمائش باہمی کے لئے اِشْتَرَا کا لفظ مستعار لیا گیا اور پھر اُس کو اُسی کے حسب حال امور ربح اور تجارت سے مقترن کیا۔ دوم یعنی مجرہ وہ استعارہ ہے جو کہ مستعار لہ کے مناسب حال امر سے مقترن کیا جائے مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَإِذَا قَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ“ یہاں جوع (بھوک کے لئے لباس) مستعار لیا گیا اور پھر وہ اِذَاقَة (چکھانے) سے مقترن کیا گیا جو کہ مستعار لہ کے حسب حال شے ہے اور اگر اسی مثال کو استعارہ ترشح بنانے کا ارادہ ہوتا تو خداوند کریم ”فَإِذَا قَهَا“ کی جگہ ”فَكَسَاهَا“ کرتا لیکن بات یہ ہے کہ اس جگہ اِذَاقَة کے لفظ میں باطنی طور پر دکھ کا مبالغہ عیاں ہونے کی وجہ سے تجرید ہی زیادہ بلغ ہے اور اُسی کو وارد کیا۔

سوم یعنی استعارہ مطلق وہ ہے کہ مستعار منہ اور مستعار لہ دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ بھی لفظ مستعار کا اقتران نہ پایا جائے۔

پھر ایک اور اعتبار سے استعارہ کی تقسیم تحقیقی، تخیلی، مکنی اور تصریحی کی چار قسموں پر ہوتی ہے چنانچہ قسم اول یعنی تحقیقی وہ ہے کہ اُس کے معنی از روئے حس متحقق ہوں۔ مثلاً ”فَإِذَا قَهَا اللَّهُ“ یا از روئے عقل اُس کے معنی ثابت ہوتے ہوں مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا“ یعنی بیان واضح اور حجت لامع ”إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ“ یعنی دین حق کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا ثبوت عقلی طور پر پایا جاتا ہے۔

دوم یہ کہ تشبیہ کو دل میں مخفی رکھ کر اُس کے ارکان میں سے بجز مشبہ کے اور کسی رکن کی تصریح ہی نہ کریں اور اُس دل میں مخفی رکھی ہوئی تشبیہ پر دلالت قائم کرنے کی یہ قطع اختیار کی جائے کہ مشبہ کے لئے کوئی ایسا امر ثابت کیا جائے جو کہ مشبہ

یہ کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے۔ اس طرح کی تشبیہ مضمون کو استعارہ بالکنایہ اور کنیٰ عنہا کہا جاتا ہے کیونکہ اس نے مشبہ کی تصریح تو نہیں کی بلکہ اُس پر اُس کے خواص کا ذکر کے ساتھ دلالت کی ہے اور اس قسم کے استعارہ کے مقابل میں استعارہ تصریحی کو رکھا جاتا ہے۔ اور یہی امر جو کہ مشبہ بہ کے ساتھ مخصوص ہے اُس کو مشبہ کے لئے ثابت کر دینا استعارہ تخیلیہ کے نام سے موسوم ہوتا ہے اس واسطے کہ اُس میں مشبہ بہ کے ساتھ خصوصیت رکھنے والا امر مشبہ کے لئے مستعار لیا جاتا ہے اور اُسی کے ذریعہ سے وجہ شبہ میں مشبہ بہ کا کمال اور قوام حاصل ہوتا ہے اس لئے کہ یہ بات مشبہ کے جنس مشبہ بہ سے ہونے کا خیال دلاتی ہے۔ اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ" اس میں عہد کی تشبیہ جبل (رسی) کے ساتھ کی گئی مگر اس بات کو دل ہی میں مخفی رکھ کر بجز عہد کے جو کہ مشبہ ہے اور کوئی رکن تشبیہ کا بالصریح بیان نہیں کیا لیکن لفظ "نقض" (شکستگی) کو جو کہ مشبہ بہ کی خاصیتوں میں سے ایک اہم خاصیت ہے مشبہ بہ جبل پر دلالت کرنے کے لئے مثبت کر دیا۔ اسی طرح قولہ تعالیٰ "وَاشْتَغَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا" میں مشبہ بہ "نار" کا ذکر لپیٹ دیا اور اُس پر اُسی کے لازم معنی اشتعال کے ذریعہ سے دلالت پیدا کی۔ قولہ تعالیٰ "فَإِذَا فَهَّهَا اللَّهُ....." میں اُس شے کو جو کہ نقصان اور دکھ کے اثر سے ادراک میں آتی ہے تلخ غذا کے مزہ سے مشابہ بنایا اور اُس پر اذات (دکھانے) کے معنی واقع کئے "خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ" اس کی تشبیہ اس معنی میں کی گئی کہ وہ اچھی طرح مضبوط بندھی ہوئی اور مہر کی ہوئی شے کے ساتھ حق کو قبول نہیں کرتا اور پھر اُس کے لئے ختم کا لفظ مثبت کیا "جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ" زندہ اور جاندار کے انحراف کے ساتھ دیوار کا مائل بسقوط ہونا مشابہ قرار دے کر اُس کے لئے ارادہ کا لفظ مثبت کیا حالانکہ ارادہ ذوی العقول کی خاصیت ہے اور استعارہ تصریحی کی مثال ہے آیت کریمہ "مَسْتَهُمُ الْبَاسَاءُ" اور "مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَرْقَدِنَا" ایک اور اعتبار سے استعارہ کی تقسیم ذیل کی قسموں میں بھی ہوتی ہے۔

(۱) وفاقہ۔ یہ اس طرح کا استعارہ ہوتا ہے کہ مشبہ اور مشبہ بہ دونوں کا اجتماع ایک ہی شے میں ممکن ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "أَوْ مَنْ كَانَ مِثْلًا فَحْيَيْنَاهُ" یعنی ضالاً فهدیناہ وہ گمراہ تھا پھر ہم نے اُس کو ہدایت کی یہاں پر اَحْيَاء (زندہ کرنا) کا لفظ ایک شے کو اُس ہدایت سے جو کہ دلالت علیٰ مَا يُؤْصَلُ الِى الْمَطْلُوبِ کے معنی میں آتی ہے زندہ کرنے کے معنی میں مستعار لیا گیا۔ اور اَحْيَاء اور ہدایت دونوں ایسی چیزیں ہیں کہ اُن کا اجتماع ایک ہی شے میں ہو سکتا ہے۔ (۲) عنادیہ۔ اس قسم کے استعارہ کو کہتے ہیں جس کے مشبہ اور مشبہ بہ کا اجتماع ایک ہی چیز میں غیر ممکن ہو مثلاً موجود کے لئے اسم معدوم کا مستعار لینا کیونکہ اول تو اس کا کچھ نفع نہیں اور دوم یہ بات محال ہے کہ موجود اور معدوم کا اجتماع ایک ہی شے ہو سکے۔

(۲) استعارہ عنادیہ کی قسم سے دو اور قسمیں تہکمیہ اور تلحیمیہ بھی متفرع ہوتی ہیں۔ یہ دونوں اس وضع کے استعارات ہیں جن کا استعمال ضد اور نقیض میں ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ" یعنی اُن کو دکھ دینے والے عذاب سے ڈر دلاؤ یہاں بشارت کا لفظ جو کہ سرت بخش امر کی خبر دینے کے لئے مستعمل ہے انداز (ڈرانے والا) کے معنی میں مستعار لیا گیا جو کہ پہلے معنوں کا بالکل ضد (مخالف) امر ہے اور پھر اُس کی جنس کو داخل کیا گیا کیونکہ یہ طریقہ خاک اڑانے اور بے وقوف بنانے کا ہے مثلاً "إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ" اور مراد یہ ہے کہ "تو گمراہ احمق ہے" بسبیل حقارت اور "ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ"

پھر ایک دوسرے اعتبار سے اس کی تقسیم ذیل کی قسموں پر ہوتی ہے۔ ایک تمثیلیہ اور وہ اس طرح کا استعارہ ہے کہ اُس میں وجہ شبہ کسی متعدد شے سے منترع (نکالی گئی) ہوتی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا" کہ یہاں بندہ کا خداوند کریم سے مدد چاہنا اور اُس کی حمایت کا وثوق رکھنا اور تکالیف سے نجات پانا ایسے شخص کی حالت سے مشابہ گردانا گیا جو کہ کسی گہرے غار میں گر پڑا ہو مگر ایک مضبوط رسی کو پکڑے ہوئے کی وجہ سے ہلاکت کا خوف نہ رکھتا ہو اور وہ رسی کسی بلند جگہ سے لٹکی ہوئی ہو اور اُس کے ٹوٹنے کا خوف نہ ہو۔

تنبیہ: گاہے استعارہ دو لفظوں کے ساتھ ہوا کرتا ہے مثلاً "قَوَارِيرُ قَوَارِيرٍ مِنْ فِضَّةٍ" اس سے مراد یہ ہے کہ وہ برتن نہ تو شیشہ کے ہیں اور نہ چاندی کے بلکہ وہ صفائی میں شیشی کی طرح اور سفیدی میں چاندی کے ہمرنگ ہیں۔ اور قولہ تعالیٰ "فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ" میں صبت کنایہ ہے دوام (ہمیشگی) سے اور سوط کنایہ ہے ایلام (دکھ دینے) سے لہذا اس کے معنی یہ ہوئے کہ خدا تعالیٰ نے اُن لوگوں کو دائمی دکھ دینے والا عذاب دیا۔

فائدہ: ایک قوم نے مجاز سے انکار کرنے کی بنا پر استعارہ کا بھی بالکل انکار کر دیا ہے اور ایک گروہ نے اُس کے قرآن میں اطلاق ہونے کا انکار کیا ہے اس لئے کہ استعارہ میں ایک طرح پر حاجت کا وہم دلانا پایا جاتا ہے اور اس واسطے کہ اس کے بارہ میں شرع کی طرف سے کوئی حکم نہیں وارد ہوا ہے۔ قاضی عبدالوہاب مالکی بھی اسی رائے پر جمے ہوئے ہیں۔ اور طرطوشی نے کہا ہے کہ "اگر مسلمان لوگ قرآن میں استعارہ کا اطلاق کریں گے تو ہم بھی اس کا اطلاق کریں گے ورنہ وہ باز رہیں گے تو ہم کو بھی باز رہنا چاہئے اور یہ بات اس قبیل سے ہوگی جیسے کہ "إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ" ہے۔ علم کے معنی ہیں عقل مگر ہم بوجہ کسی توقیف (روایت حدیث) نہ ہونے کے خدا تعالیٰ کا وصف عقلی کے ساتھ نہیں کرتے یعنی اس کو عاقل نہیں کہتے۔

فائدہ دوم: پہلے یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ تشبیہ بلاغت کی سب سے اعلیٰ اور اشرف نوع ہے اور بلغ لوگوں نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ استعارہ اُس سے بھی بڑھ کر بلغ ہے اس واسطے کہ یہ مجاز اور تشبیہ حقیقت ہے اور مجاز بہ نسبت حقیقت کے ابلغ ہوتا ہے۔ لہذا اس حالت میں استعارہ فصاحت کا سب سے اعلیٰ مرتبہ ہوگا اور اسی طرح پر کنایہ تصریح سے بلغ تر ہے اور استعارہ کنایہ کی نسبت ابلغ ہے جیسا کہ کتاب عروس الافراح میں آیا ہے کہ ظاہر امر یہی ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ استعارہ ایسا ہے کہ گویا وہ کنایہ اور استعارہ دونوں امور کے مابین جامع ہے اور اس واسطے بھی کہ وہ قطعاً مجاز ہے اور کنایہ میں اس بات کا اختلاف ہے۔ پھر استعارہ کی انواع میں سے استعارہ تمثیلیہ سب سے بڑھ کر بلغ ہے جیسا کہ کتاب کشف سے سمجھ میں آتا ہے اور اس کے بعد پھر استعارہ مکیہ کا رتبہ ہے۔ اس بات کی تصریح طیبی نے کی ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ استعارہ مکیہ مجاز عقلی پر شامل ہوتا ہے۔ استعارہ ترشیحیہ۔ استعارہ مجردہ سے اور مطلقہ اور تخیلیہ استعارہ تحقیقیہ سے بلغ تر ہوتا ہے۔ ابلغ ہونے سے یہ مراد ہے کہ تاکید مزید کا فائدہ دے اور کمال تشبیہ میں مبالغہ عیاں کر لے نہ یہ کہ معنی میں کوئی ایسی زیادتی کر دے جو اُس استعارہ کے سوا دوسرے استعارہ میں نہ پائی جاتی ہو۔

خاتمہ: ایک ضروری بات یہ ہے کہ استعارہ اور اس تشبیہ کے مابین جس کا حرف تشبیہ محذوف ہوتا ہے جو فرق ہے اُس کو اچھی طرح واضح کر دیا جائے۔ تشبیہ محذوف الادات کی مثال "زید اسد" ہے۔ زحشری نے قولہ تعالیٰ "صُمُّ بُكْمٌ عُمْیٌ" کے بیان میں یہ بات کہی ہے کہ اگر تم یہاں پر کہو کہ "آیا اس آیت میں جو بات پائی جاتی ہے اُس کو استعارہ کے نام

سے موسوم کیا جائے گا؟ تو میں اس کا جواب یوں دیتا ہوں کہ یہ امر مختلف فیہ ہے اور محقق لوگ اس کو تشبیہ بلیغ کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور استعارہ اس لئے نہیں کہتے کہ اُس میں مستعار لہ مذکور ہے جو کہ منافق لوگ ہیں اور جزیں نیست کہ استعارہ کا اطلاق اُسی مقام پر ہوتا ہے جہاں مستعار لہ کا ذکر کر رکھا گیا ہو اور اُس سے خالی ہونے والا کلام اگر اُس پر حال کی یا فحوائی کلام کی دلالت نہ ہو تو اس سے منقول عنہ اور منقول لہ مراد لینے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اسی وجہ سے تم دیکھتے ہو کہ جادو بیان اور پُرگو اور خوش بیان شاعر لوگ تشبیہ کو بالکل اپنے دل سے فراموش کر دیتے اور اُس کا کچھ خیال ہی نہیں کیا کرتے ہیں۔ اور سکا کی نے اس بات کی یہ علت قرار دی ہے کہ استعارہ کی ایک شرط یہ ہے کہ بظاہر کلام کا حقیقت پر محمول کرنا اور تشبیہ کا فراموش کر دینا ممکن ہو۔ پس اس حالت میں ”زَيْدٌ اَسَدٌ“ کا حقیقت ہونا غیر ممکن ہے اور اسی واسطے اُس کا استعارہ ہونا جائز نہیں ہو سکتا۔ اور کتاب الفیاح کے مولف نے بھی اُسی کی پیروی کی ہے۔

کتاب عروس الافراح میں آیا ہے ”ان دونوں صاحبوں نے جو بات کہی ہے اس کا درست ہونا محال ہے اور استعارہ کی یہ شرط ہرگز نہیں کہ ظاہر میں کلام کے اندر حقیقت کی طرف پھیرے جانے کی صلاحیت پائی جائے بلکہ اگر اس قول کو برعکس کر دیا جائے اور کہیں کہ کلام میں اس کی صلاحیت نہ ہونا ضروری امر ہے کہ یہ بات بے شبہ قریب بھہم ہوگی۔ کیونکہ استعارہ مجاز ہے اُس کے لئے کسی قرینہ کا ہونا لازمی امر ہے۔ لہذا جس وقت میں کوئی قرینہ نہ ہوگا اُس وقت اُسے استعارہ کی طرف پھیرنا محال ہوگا اور پھر ہم اُس کو اُس کی حقیقت کی طرف لے جائیں گے۔ اور ہم اگر اُس کو استعارہ قرار دے سکتے تو محض کسی قرینہ کی مدد سے اب وہ قرینہ لفظی ہو یا معنوی دونوں میں سے کسی ایک قسم کا ضرور ہونا چاہئے مثلاً ”زَيْدٌ اَسَدٌ“ کہ اسد کے ساتھ زید کی خبر دینا ہی ایک ایسا قرینہ ہے جو کہ اُس کی حقیقت کے ارادہ سے پھیر رہا ہے صاحب عروس الافراح کہتا ہے اور ”زَيْدٌ اَسَدٌ“ کی مثال میں ہم جس امر کو مختار مانتے ہیں وہ دو قسمیں ہیں۔ کبھی اُس سے تشبیہ مقصود ہوتی ہے اور اس حالت میں حرف تشبیہ مقدر ہوتا ہے اور گاہے اُس سے استعارہ مراد ہوتا ہے۔ اس حالت میں حرف تشبیہ مقدر نہیں ہوتا اور لفظ اسد کا استعمال اپنے حقیقی معنوں میں ہوتا ہے اب اُس کے بعد زید کا ذکر اور اس کی خبر ایسی چیز کے ساتھ دینا کہ وہ حقیقتاً اس کے لئے درست نہیں ہوتی یہی ایک قرینہ ہے جو کہ استعارہ کی طرف پھیر لے جاتا اور اُس پر دلالت کرتا ہے۔ لہذا اگر یہاں پر کوئی قرینہ حرف تشبیہ کو حذف کرنے کا قائم ہوگا تو ہم اُس کو استعمال کر لیں گے اور اس طرح کا کوئی قرینہ نہ قائم ہوگا تو اب ہم اس تذبذب میں رہیں گے کہ یا تو اس جگہ اضمار ہے اور یا استعارہ مگر استعارہ ماننا بہتر ہے اس واسطے اُسی کی جانب جھک پڑیں گے۔ اس فرق کی تصریح جن لوگوں نے کی ہے از انجملہ ایک شخص عبداللطیف بغدادی بھی ہے اور اُس نے کتاب قوانین البلاغت میں اس کو درج کیا ہے اور حازم نے بھی ایسا ہی کہا ہے کہ ”استعارہ اور تشبیہ کے مابین فرق یہ ہے کہ استعارہ میں تشبیہ کے معنی موجود ہونے کی حالت میں بھی اُس کے اندر حرف تشبیہ کی تقدیر روا نہیں ہوتی۔ اور تشبیہ بلا حرف اس کے خلاف ہے یوں کہ اُس میں حرف تشبیہ کی تقدیر واجب ہے۔“

نوع چون

قرآن کے کنایات اور اس کی تعریضیں

منجملہ انواعِ بلاغت اور اسالیب فصاحت کے کنایہ اور تعریض بھی دونوں ہیں۔ پہلے یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ کنایہ تصریح کی نسبت سے بلاغت میں بڑھا ہوا ہوتا ہے۔ علم بیان کے علماء نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ ”کنایہ ایسا لفظ ہوتا ہے جس سے اُس کے معنی لازم مراد لیا گیا ہو“۔ اور طبری کہتا ہے ”کنایہ اس کا نام ہے کہ شے کی تصریح کو اُس کے مساوی فی اللزوم کے لئے ترک کر دیا جائے اور پھر اُس شے سے ملزوم کی جانب منتقل ہو رہے جن لوگوں نے قرآن میں مجاز کے وقوع سے انکار کیا ہے وہ اُس کے وقوع کا بھی اُس میں انکار کرتے ہیں اور اس بات کی بنیاد یہ ہے کہ یہ (کنایہ) بھی مجاز ہے مگر اس کے بارہ میں جو اختلاف ہے وہ اوپر بیان ہو چکا۔

کنایہ کے کئی سبب ہیں از انجملہ ایک سبب قدرت کی زیادتی پر آگاہ بنانا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ“ یہاں نفس واحد سے آدم کی طرف کنایہ ہے۔

دوسرا سبب یہ ہے کہ ایک ایسے لفظ کی وجہ سے جو کہ زیادہ خوشنما ہو اصل لفظ کو ترک کر دیا جائے مثلاً ”إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعِجَةً وَلِي نَعِجَةٌ وَاحِدَةٌ“ (بھیر) کے ساتھ عورت کی طرف کنایہ کیا گیا کیونکہ اس بارہ میں اہل عرب کی عادت ایسی ہی پائی گئی ہے اور عورتوں کا ذکر تصریحی طور پر نہ کرنا زیادہ اچھا شمار ہوتا ہے اسی وجہ سے قرآن میں فصیح لوگوں کے دستور سے خلاف کسی عورت کا ذکر اُس کے نام کے ساتھ نہیں کیا گیا ہے اور اس میں ایک اچھا نکتہ ہے وہ نکتہ یہ ہے کہ بادشاہ اور معزز لوگ عام جلسوں میں اپنی بیویوں کا ذکر نہیں کیا کرتے اور اُن کا نام نہیں اچھالتے بلکہ بیوی کا ذکر منظور ہو تو کنایتاً فرش اور عیال یا اسی طرح کے اور الفاظ استعمال کیا کرتے ہیں۔ مگر لونڈیوں کا ذکر آئے تو اُن کے ناموں کے اظہار میں تامل نہیں ہوتا اور اُن کا ذکر کنایتاً نہیں کیا جاتا۔ چنانچہ جس وقت نصاریٰ نے بی بی مریم کی شان میں جو کچھ کہنا تھا وہ کہا اُس وقت خدا تعالیٰ نے بی بی مریم کا نام صاف صاف بیان کر دیا مگر یہ بات اُس عبودیت کی تاکید کے لئے نہ تھی جو کہ بی بی مریم کی صفت تھی بلکہ بات یہ تھی کہ حضرت عیسیٰ کے باپ تو تھے ہی نہیں جن کی طرف وہ منسوب ہوتے۔ لہذا ماں کی جانب اُس کی نسبت کی گئی اور اس لئے بی بی مریم کا نام لینا ضروری ہوا۔

تیسرا سبب یہ ہے کہ اصل بات کو صاف بیان کرنا اس طرح کی چیز ہو جس کا ذکر برا شمار ہوتا ہے لہذا وہاں کنایہ مناسب معلوم ہوا ہے۔ مثلاً خداوند کریم نے جماع کے لئے ملامت، مباشرة، افشاء، رقت، دخول اور سر (قولہ تعالیٰ ”وَلَكِنْ لَا تَوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا“ میں) اور غشیان (قولہ تعالیٰ ”فَلَمَّا تَغَشَّاهَا“ میں) کے ساتھ کنایتاً بیان فرمایا۔ ابن ابی جاتم نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”مباشرت جماع کو کہتے ہیں مگر خدا تعالیٰ کنایہ فرماتا ہے“۔ اور اسی راوی نے ابن عباس ہی سے یہ قول بھی روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا ”اللہ کریم ہے جس امر کو چاہتا ہے کنایتاً بیان کیا کرتا ہے اور یہ کہ رقت جماع کے معنی میں ہے“۔

خدا تعالیٰ نے اپنے قول ”وَرَا وَذَنَّهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ“ میں طلب جماع کے لئے لفظ مرادوت کے ساتھ

کنایہ فرمایا ہے۔ دوسری جگہ اپنے قول ”هَنْ لِبَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لِهِنَّ“ میں جماع یا بخلگیر ہونے کے لئے لباس کے لفظ سے کنایہ فرمایا ہے اور اپنے قول ”نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ“ میں مباشرت کے لئے لفظ حرث کے ساتھ کنایہ فرمایا اور پیشاب یا اسی کی مثل چیزوں کے لئے کنایہ غلط کا لفظ ارشاد کیا جیسے قولہ تعالیٰ ”أَوْجَاءٌ أَخَذَ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ“ میں آیا ہے اور اس کی اصل قابل اطمینان زمین ہے۔ اور قضائے حاجت (رفع حاجت) کے لئے اکل طعام کے ساتھ کنایہ کیا چنانچہ مریم اور ان کے فرزند کے ذکر میں فرماتا ہے ”كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ“ اور سرین پینے کے لئے ادا بار کا لفظ کنایہ استعمال کیا جیسا کہ فرمایا ”يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَذْبَارَهُمْ“۔

ابن ابی حاتم نے اس آیت کی تفسیر میں مجاہد کا یہ قول روایت کیا ہے اُس نے کہا ”یعنی (اسْتَبَاهُمْ) (اپنے چوڑوں کو پیٹتے ہیں) مگر اللہ پاک کنایہ فرماتا ہے“۔ اور اس بیان پر قولہ تعالیٰ ”وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا“ کو پیش کر کے یہ اعتراض بھی وارد کیا جاتا ہے کہ پھر اس میں خدا تعالیٰ نے کیوں لفظ فرج کو بالصراحت بیان کیا ہے؟“ اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ اس سے قیص (کرتہ) کا شگاف مراد ہے اور حفاظت چاک دامن کے ساتھ پاکدامنی کے تعبیر کرنا بہت ہی لطیف اور عمدہ کنایہ ہے کیونکہ اس سے یہ مدعا ہے کہ وہ عورت اپنے کپڑے کو بھی کسی مشکوک چیز سے متعلق نہیں کرتی لہذا اُس کے کپڑے تک ظاہر ہیں۔ جس طرح نیک چلنی کے لئے پاکدامنی کا لفظ کنایہ استعمال ہوا کرتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَيْسَابِكْ فَطَهَرَ“ اسی قبیل سے ہے۔ اور یہ گمان کیونکر کیا جاسکتا ہے کہ جبریل کی پھونک بی بی مریم کی شرمگاہ میں پڑی کیونکہ جبریل نے تو صرف اُن کے کرتہ میں گریبان میں پھونک ماری تھی اور اسی کی نظیر قولہ تعالیٰ ”وَلَا يَأْتِيَنَّ بِهِمَا نَقَرٌ يَنْفَتَرِيْنَهُ بَيْنَ أَيْدِيْهِنَّ وَأَرْجُلَيْهِنَّ“ بھی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس اعتبار پر یہ آیت میں مذکورہ سابق مجاز الحجاز کے طور پر کنایہ درکنایہ ہے۔

چوتھا سبب بلاغت اور مبالغہ کا قصد ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”أَوْ مَنْ يُنْشَأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ“ اس میں عورتوں کی نسبت یہ کنایہ کیا ہے کہ وہ آرام پسندی اور بناؤ سنگار کے شوق میں نشوونما پا کر معاملات پر غور کرنے اور باریک معانی کو سمجھنے سے الگ رہ جاتی ہیں۔ اور اگر خدا تعالیٰ یہاں پر النساء کا لفظ لاتا تو اس سے یہ بات کبھی نہ نکلتی اور پھر مراد یہ تھی کہ ملائکہ سے اس بات کی نفی کی جائے۔ اور قولہ تعالیٰ ”بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ“ خداوند کریم کے جود و کرم کی بے نہایت وسعت سے کنایہ ہے۔

پانچواں سبب اختصار کا قصد ہے مثلاً متعدد الفاظ سے محض ایک فعل کے لفظ کے ساتھ کنایہ کرنا۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”وَلَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ“ ”فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا“ یعنی پس اگر وہ کوئی سورۃ قرآن کی مثل نہ لاسکیں۔ چھٹا سبب یہ ہے کہ جس شخص کا ذکر ہوتا ہے اُس کے انجام کار پر آگاہ اور متنبہ بنایا جائے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ“ یعنی وہ جہنمی ہے انجام کار اُس کے جانے کی جگہ لہب (جہنم) کی طرف ہے۔ ”حَمَالَةَ الْخَطْبِ فِي جِيدِهَا حَبْلٌ“ یعنی لگائی بھمائی کرنے والی عورت کہ انجام میں اُس کی جانے کی جگہ کندہ دوزخ بنا ہے اس کی گردن میں طوق ہوگا۔ بدرالدین بن مالک نے کتاب المصباح میں بیان کیا ہے ”صریح باتوں سے کنایہ کی طرف ایک باریکی کے ارادہ سے عدول کیا جاتا ہے۔ مثلاً وضاحت کرنے، موصوف کا حال بیان کرنے یا اس کے حال کی مقدار بنانے یا مدح، ذم، اختصار، پزیرہ پوشی، نگہداشت، تعیہ اور الفاظ کے قصد سے۔ یادشوار امر کی تعبیر آسان بات سے اور برے معنی کی تعبیر اچھے لفظ کے

ساتھ کرنے کے لئے کنایہ کو وارد کیا جاتا ہے اور زخشری نے کنایہ کی ایک عجیب و غریب نوع یہ استنباط کی ہے کہ ایک ایسے جملے کی جانب عہد اقصا کیا جائے جس کے معنی ظاہر عبارت کے خلاف ہوں ایسی حالت میں اُس جملہ کے مفردات (کلمات) کا نہ حقیقت کے طور پر اور نہ مجاز کے ساتھ کچھ بھی اعتبار نہ کیا جائے بلکہ ایک خلاصہ مطلب لے کر اُس کے ساتھ مقصود کی تعبیر کر دی جائے جیسا کہ قولہ تعالیٰ "الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى" کے بارہ میں کہا جاتا ہے کہ وہ ملک اور حکومت سے کنایہ ہے کیونکہ تخت نشینی سلطنت اور حکومت ہی کے ساتھ ہوا کرتی ہے لہذا اس کو حکومت کا کنایہ قرار دیا گیا۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ" خدا تعالیٰ کی عظمت و جلالت سے کنایہ ہے اور قبض اور یمین کے لفظوں سے حقیقتاً مجازاً دونوں جہتوں کو مراد نہیں لیا ہے۔

تذنیب: بدیع کی ایسی انواع میں سے جو کنایہ کی مشابہ ہیں ایک چیز ارداف بھی ہے۔ ارداف اس کا نام ہے کہ متکلم ایک معنی کا ارادہ تو کرے مگر اس کی تعبیر نہ ایسے لفظ کے ساتھ کرے جو کہ اُس کے لئے خاص کر موضوع ہوا ہے اور نہ اشارہ کی دلالت سے اُس کے بیان میں کام لے بلکہ اُس کا ذکر اسی طرح کے لفظ سے کرے جو اُسی معنی کا مرادف (ہم معنی) لفظ ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَقَضَى الْأَمْرُ" اس کی اصل یہ ہے کہ خدا تعالیٰ جس کے ہلاک ہونے کا حکم دیا وہ ہلاک ہوا اور جس کی نجات کا حکم فرمایا تھا اُس نے نجات پائی۔ یہاں پر اتنی طویل عبارت سے عدول (تجاوز) کر کے محض ارداف کے لفظ پر بس کر دیا کیونکہ اُس میں اختصار کے علاوہ اس بات پر بھی متنبہ بنایا گیا ہے کہ ہلاک ہونے والے کی ہلاکت اور نجات پانے والا کا چھٹکارا پانا یہ امر ایک فرمان پذیری کئے گئے حکمران کے حکم سے واقع ہوا اور یہ کہ ایسے فرمانروا کا فرمان ہے جس کا حکم کبھی پھر نہیں سکتا۔ غیر ازیں امر (حکم) اس بات کو لازم لیتا ہے کہ اُس کا کوئی امر (حکم دینے والا) ہو لہذا اس حکم کا پورا ہو جانا اپنے حکمران کی قدرت اور اُس کی قوت و طاقت پر دلالت کرتا ہے۔ پھر اُس کے سزا دینے کا خوف اور اس کے نیک بدلہ عطا فرمانے کی امید دونوں باتیں اس حکمران کی فرمان پذیری پر آمادہ بناتی ہیں اور یہ سب باتیں لفظ خاص میں حاصل نہیں ہوتی ہیں۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَأَسْتَوَتْ عَلَى الْجُودَى" میں حقیقت ہے۔ جُلَسَتْ یعنی نوح کی کشتی کو جو دی پر بیٹھ گئی۔ مگر چونکہ فظ استواء میں یہ بات نکلتی ہے کہ بہت ٹھیک ہو کر ایسے قرینہ سے بیٹھا جس میں کسی طرح کی کجی یا بے اعتدالی نہ تھی اور جلوس کے لفظ میں یہ بات حاصل نہیں ہو سکتی تھی اس واسطے یہاں خاص معنی کے لفظ کو چھوڑ کر اس کا مرادف لفظ استعمال کیا۔ اور یونہی قولہ تعالیٰ "فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ" میں اصل معنی یہ تھے کہ حوریں پاک دامن ہیں مگر اس بات پر دلالت قائم کرنے کے لئے عفت کے ساتھ ہی وہ اپنے شوہروں کے سوا کسی غیر مرد پر آنکھ نہیں ڈالتیں اور اُن کے علاوہ کسی اور کی خواہش نہیں رکھتیں اُس سے عدول کر کے یہ لفظ "قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ" کا استعمال کیا کیونکہ یہ بات عفت کے لفظ سے حاصل نہیں ہو سکتی تھی۔

بعض علماء کا قول ہے کہ کنایہ اور ارداف کے مابین فرق یہ ہے کہ کنایہ لازم سے ملزوم کی جانب انتقال کرتے کا نام ہے اور ارداف یہ ہے کہ کسی مذکور سے متروک کی جانب انتقال کیا جائے۔ اور قولہ تعالیٰ "لِيَجْزِيَ الَّذِينَ اسَاؤُا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى" بھی ارداف ہی کی مثال ہے جملہ اولیٰ میں باوجود اس کے کہ اُس میں جملہ ثانیہ کی طرح "بِالسُّوءِ" کہنے کی مطابقت پائی جاتی تھی تاہم اُس سے عدول کر کے براہ ادب "بِمَا عَمِلُوا" کہا اور نہ سُوء (بدی) کی اضافت اللہ تعالیٰ کی طرف ہوتی اور یہ بات ادب کے خلاف تھی۔

فصل

کنایہ اور تعریض کا فرق لوگوں نے مختلف عبارتوں میں بیان کیا ہے جو سب ایک دوسرے کے قریب ہی قریب ہیں۔ زمخشری کہتا ہے ”ایک شے کو اس کے لفظ موضوع لہ کے سوا دوسرے لفظ کے ساتھ ذکر کرنا کنایہ ہے اور تعریض اس بات کا نام ہے کہ ایک شے کا ذکر اس غرض سے کیا جائے کہ اس سے کسی غیر مذکور شے پر دلالت قائم ہو سکے۔

ابن اثیر کہتا ہے ”کنایہ ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے جس معنی کو ایک وصف جامع فیما بین حقیقت و مجاز کے ساتھ ان دونوں باتوں پر حمل کرنا جائز ہو سکے۔ اور تعریض ایسا معنی پر دلالت کرنے والا لفظ ہے جس کے دلالت علی المعنی وضع حقیقی یا مجازی کی جہت سے نہ ہو۔ مثلاً کوئی شخص جو کہ صلہ (انعام) کا متوقع ہو وہ کہے۔ ”وَاللّٰهُ اِنِّیْ مُحْتَاجٌ“ پس یہ طلب کے لئے تعریض ہے حالانکہ اس بات کی وضع طلب کے لئے حقیقتاً و مجازاً دونوں میں سے ایک طریقہ پر بھی نہیں ہوئی ہے بلکہ یہ طلب لفظ کے عرض یعنی اُس کے پہلو سے سمجھ میں آئی ہے۔

اور علامہ سبکی اپنی کتاب الاغریض فی الفرق بین الکنایہ والتعریض میں لکھتا ہے ”کنایہ وہ لفظ ہے جس کا استعمال اُس کے معنی میں یوں ہوا ہو کہ اُس سے اُس کے معنی کا لازم مراد ہو۔ لہذا اُس حیثیت سے کہ لفظ کا استعمال اُسی کے معنی میں ہے کنایہ کو حقیقت کہنا سزاوار ہے اور ایسی چیز کے فائدہ دینے کا ارادہ جس کے لئے وہ لفظ وضع نہیں کیا گیا ہے مجاز شمار ہو گا۔ اور کبھی اُس سے معنی کو مراد ہی نہیں لیا جاتا بلکہ ملزوم کے واسطے سے لازم کی تعبیر کی جاتی ہے اور اُس وقت میں وہ کنایہ مجاز ہوا کرتا ہے۔ اُس کی مثالوں میں سے ایک مثال قولہ تعالیٰ ”قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ اَشَدُّ حَرًّا“ ہے کہ اُس کے بیان سے آتش دوزخ کا سخت سوزاں ہونا ظاہر کرنا مقصود نہیں ہو سکتا اس واسطے کہ یہ تو ایک کھلی ہوئی بات ہے بلکہ یہاں منظور یہ تھا کہ اس بات سے اس کے لازم معنی کا حاصل ہو جو یہ ہے کہ گرمی کی شدت میں جہاد سے جان بچانے والے لوگ اُس میں وارد ہوں گے اور اُس کی تپش میں جلائیں گے۔ اور تعریض اس قسم کا لفظ ہے کہ وہ اپنے ہی معنی میں اس غرض سے استعمال کیا گیا ہو کہ اپنے غیر کی تلویح کرے مثلاً قولہ تعالیٰ ”بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هٰذَا“ کہ یہاں ابراہیم نے فعل کی نسبت اُن بتوں میں سے جن کو اُن کی قوم نے معبود رکھا تھا سب سے بڑے بت کی طرف کر دی تھی گویا کہ اُس نے اپنے ساتھ چھوٹے بتوں کی پرستش ہونے پر غضبناک ہو کر ایسا فعل کیا اور انہوں نے اس اس طرح ان بتوں کے پوجنے والوں پر اشارتاً یہ حجت قائم کی تمہارے یہ بت معبود ہونے کی کبھی صلاحیت نہیں رکھتے کیونکہ ابراہیم کے نزدیک بات یہ تھی کہ جس وقت اُن کی قوم کے لوگ عقل سے کام لے کر غور کریں گے کہ اُن کا سب سے بڑا بت بھی ایسے فعل سے عاجز ہے حالانکہ خدا کو عاجز ہونا سزاوار نہیں تو انہیں اپنی غلطی اور باطل پرستی کا علم ہو جائے گا۔ چنانچہ اسی وجہ سے تعریض ہمیشہ حقیقت ہوا کرتی ہے۔

سکا کی کا بیان ہے تعریض وہ ہے جس کا سوق (بیان) کسی غیر مذکور موصوف کے لئے کیا جاتا ہے اور منجملہ تعریض کے ایک بات یہ ہے کہ خطاب ایک شخص کے ساتھ ہو اور مراد لیا جائے اُس کا غیر۔ اور تعریض کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ بات کے ایسے پہلو کی طرف جس کے ساتھ دوسرے امر کی جانب اشارہ کیا گیا ہو بہت ہی مائل ہونے والا کلام ہے۔ کہا جاتا ہے

”نَظَرَ إِلَيْهِ بَعْضُ وَجْهِهِ“ یعنی اپنے چہرہ کے ایک جانب (کنارہ یا پہلو) سے اُس کی طرف دیکھا۔

طبی کا بیان ہے اور یہ (یعنی تعریض) یا تو اس غرض سے ہوتی ہے کہ موصوف کا پہلو بلند کیا جائے۔ اور اس کی مثال ہے ”وَدَفَعَ بَعْضُهُمْ دَرَاجَاتٍ“ یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو بلند رتبہ کیا تا کہ اُن کی قدرو منزلت بڑھائے اور یہ ظاہر کیا کہ ان کا نام نامی ایسا علم (اسم خاص) ہے جو کبھی مشتبہ نہیں ہوتا۔ اور یا مخاطب سے مہربانی آمیز گفتگو کرنے اور سخت کلامی سے محترز رہنے کی تعریض کو استعمال کرتے ہیں مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَمَا لِيَ لَا أَعْبُدَ الَّذِي فَطَرَنِي“ یعنی تم کو کیا ہو گیا کہ تم خدا تعالیٰ کی عبادت نہیں کرتے؟ اور اس کی صحت کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ ”إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ“ پھر اسی طرح قولہ تعالیٰ ”أَتَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ إِلَهًا“ بھی تعریض ہی کی مثال ہے۔ اور اس کی خوبی کی وجہ ہے کہ خدا تعالیٰ جس کی طرف اپنا خطاب حق فرماتا ہے اُس کو اس طرح سرزنش آمیز کلام سناتا ہے کہ اُسے غصہ نہ آنے پائے کیونکہ خدا تعالیٰ نے اُس کو باطل کی جانب منسوب نہیں کیا ہے اور نہ اُسے قول باطل کا معین بنایا ہے بلکہ اُس کے واسطے بھی وہی بات چاہی جو کہ اپنی ذات پاک کے لئے منظور کی ہے۔ اور یا یہ تعریض دشمن (مخالف) کو بدترج ادغان اور تسلیم کی طرف لانے کے واسطے وارد کی جاتی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَلَسْنَا أَشْرَكَتْ لِيُحْبِطَنَّ عَمَلُكَ“ اس آیت کے مخاطب نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہیں مگر مراد اُن کے سوا اور لوگ لئے گئے ہیں اس واسطے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے از روئے شرع شرک کا ظہور میں آنا محال ثابت ہوا ہے۔ اور یا ذم کی غرض سے تعریض کرتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ ”إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ“ کہ یہ کفار کے ذکر کی تعریض ہے اور بتایا گیا ہے کہ وہ بہائم کے حکم میں ہیں جن کا ذکر نہیں کیا جاتا۔ اور یا اہانت اور توبیخ کے واسطے تعریض کی جاتی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَإِذَا السُّمُوءُ وَدَّهْ سُنُتْ بَايَ ذَنْبٍ قَتَلْتُ“ کہ اس بات کا سوال اُس کے قاتل کی اہانت اور سرزنش کی غرض سے ہوگا۔

اور سبکی کا بیان کہ تعریض کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم سے اُس کے حقیقی معنی مراد لئے جاتے ہیں اور اُس سے ایک دوسرے معنی کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے جو کہ مقصود ہوتے ہیں اور اس کی مثالیں پہلے بیان ہو چکی ہیں۔ اور دوسری قسم تعریض کی وہ ہے کہ اُس سے حقیقی معنی مراد نہیں لئے جاتے بلکہ اُس کی غرض یہ ہے کہ معنی مقصود تعریض کے اُسے بطور ضرب المثل کے استعمال کیا جائے جس طرح کہ ابراہیم نے کہا تھا ”بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا“

نوع پچین

حصر اور اختصاص

مخصوص طریق سے کسی امر کو کسی امر کے ساتھ خاص کرنا یا کسی امر کے لئے کوئی حکم ثابت کرنا اور اُس کے ماسوا سے اس حکم کی نفی کرنا حصر کہلاتا ہے اور حصر کو قصر بھی کہتے ہیں۔

قصر کی دو قسمیں ہیں ایک قصر الموصوف علی الصفة۔

دوسری قصر الصفة علی الموصوف اور ہر ایک یا حقیقی ہے یا مجازی۔

قصر الموصوف علی الصفة حقیقی کی مثال جیسے ”ما زید الا کتاب“ یعنی زید کے لئے سوائے کتاب ہونے کے اور کوئی صفت نہیں۔ اس قسم کا قصر پایا نہیں جاسکتا کیونکہ کسی شے کی تمام صفتوں پر احاطہ کر لینا تا کہ صرف ایک صفت کا اثبات اور دیگر صفات کی بالکلیہ نفی ہو سکے ناممکن ہے اس کے علاوہ یہ بھی بعید ہے کہ ایک ذات کے لئے صرف ایک ہی صفت ہو اور کوئی دوسری صفت نہ ہو اسی وجہ سے قرآن شریف میں اس قسم کا قصر نہیں آیا ہے۔

قصر الموصوف علی الصفة مجازی کی مثال ہے۔ ”وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ“ یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم رسالت پر مقصور ہیں اس سے متجاوز ہو کر موت سے جس کو لوگوں نے آنحضرت کی نسبت مستبعد سمجھا ہے بری نہیں ہو سکتے کیونکہ موت سے بری ہونا خدا کی صفت ہے۔

قصر الصفة علی الموصوف حقیقی کی مثال ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“

قصر الصفة علی الموصوف مجازی کی مثال ہے ”قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً.....“ بنا براس قول کے جو سابق میں امام شافعیؒ سے اسباب نزول کے متعلق منقول ہو چکا ہے کہ کفار چونکہ مردہ اور خون اور لحم خنزیر اور نذر بغیر اللہ کو حلال کہتے تھے اور بہت سے مباحات کو حرام ٹھہراتے تھے اور طریق شریعت کی مخالفت ان کی عادت تھی۔ اور یہ آیت ان کا کذب ظاہر کرنے کے لئے ان کے اس اشتباہ کے ذکر میں نازل ہوئی جو بحیرہ اور سائبہ اور وصیلہ اور حامی کے بابت ان کو تھا پس گویا خدا تعالیٰ نے فرمایا کہ نہیں حرام ہے مگر وہی شے جس کو کفار نے حلال ٹھہرا رکھا ہے اور غرض اس سے پہلے کفار کی مخالفت اور ان کی تردید کرنا نہ حصر حقیقی اور اس کا بیان بسط کے ساتھ پہلے ہو چکا۔

دوسرے اعتبار سے حصر کی تین قسمیں ہیں (۱) قصر افراد (۲) قصر قلب (۳) قصر تعین اول کا خطاب اس کو کیا جاتا ہے جو شرک کا معتقد ہو جیسے ”إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ“ ان لوگوں کو خطاب کیا گیا ہے جو خدا کے ساتھ بتوں کو الوہیت میں شریک سمجھتے ہیں۔

دوسری قسم کا خطاب اس کو کیا جاتا ہے جس کا یہ اعتقاد ہو کہ متکلم نے جو حکم جس کے لئے ثابت کیا ہے اس کا ثبوت دوسرے کے لئے ہے۔ جیسے ”رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ“ کا خطاب نمرود کو دیا گیا جو خود اپنے ہی کو زندہ کرنے والا اور مارنے والا سمجھتا تھا نہ خدا کو ”إِلَّا أَنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ“ کا خطاب ان منافقوں کو کیا گیا جو مومنوں کو بے عقل سمجھتے تھے نہ اپنے کو اور ”أَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا“ کا خطاب ان یہودیوں کو کیا گیا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کو صرف عرب کے لئے مخصوص سمجھتے تھے۔

تیسری قسم کا خطاب اس کو کیا جاتا ہے جس کے نزدیک دونوں امر برابر ہوں اور دو صفتوں میں سے ایک صفت کا اثبات واحد معین کے لئے نہ کرے۔

فصل

حصر کے طریق بہت ہیں (۱) نفی اور اثبات خواہ نفی لا کے ساتھ ہو یا ما کے ساتھ یا اور کسی کے ساتھ اور استثناء خواہ الا

کے ساتھ ہو یا غیر کے ساتھ جیسے ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ ”مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ“ ”مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ“ اور حصر کی وجہ یہ ہے کہ استثناء مفرغ میں ضروری ہے نفی کا متوجہ ہونا ایک مقدر کی طرف جو مستثنیٰ منہ ہے کیونکہ استثناء کہتے ہیں اخراج کو پس اُس کا ہونا ضروری ہے جس سے اخراج کیا جائے اور مراد تقدیر معنوی ہے نہ سنائی اور نیز اس مقدر کا عام ہونا لازمی ہے کیونکہ اخراج نہیں ہوتا مگر عام سے اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ مقدر جنسیت میں مستثنیٰ کے مناسب ہو جیسے ”مَا قَامَ إِلَّا زَيْدٌ“ یعنی نہیں کھڑا ہوا کوئی مگر زید اور ”مَا أَكَلْتُ إِلَّا تَمْرًا“ یعنی نہیں کھایا میں نے کوئی مارکول مگر تمر۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ اُس مقدر کا اعراب مستثنیٰ کے موافق ہو پس اس صورت میں قصر واجب ہوگا کیونکہ جب اَلَا کے ساتھ کسی کو الگ کر لیا تو اُس کے ماسوا کو اتفاق کی صفت پر باقی رہنا لابدی ہے۔

اگرچہ اصل استعمال اس طریق کا یہ ہے کہ مخاطب حکم سے ناواقف ہو مگر کبھی بوجہ اعتبار مناسب کے معلوم کو بمنزلہ نا معلوم کے ٹھہرا کر اس اصل سے خارج بھی کر دیا جاتا ہے جیسے ”وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ“ خطاب ہے صحابہ کی طرف حالانکہ صحابہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت سے ناواقف نہ تھے لیکن اُن کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی موت مستبعد سمجھنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت سے ناواقف ہونے کے قائم مقام کر دیا گیا کیونکہ ہر رسول کے لئے موت لابدی ہے پس جس نے رسول کی موت کو مستبعد خیال کیا اُس نے گویا اُس رسول کی رسالت کو مستبعد جانا۔

(۲) اِنَّمَا جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ اِنَّمَا حصر کے واسطے ہے بعضوں کے نزدیک باعتبار منطوق کے اور بعضوں کے نزدیک باعتبار مفہوم کے لیکن ایک گروہ نے اِنَّمَا کے مفید حصر ہونے سے انکار کیا ہے انہی میں سے ابو حیان بھی ہے۔ حصر ثابت کرنے والوں نے کئی امور سے استدلال کیا ہے منجملہ اُس کے قول اللہ تعالیٰ کا ہے ”اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ“ زبر کے ساتھ جس کے معنی قراءۃ رفع کے مطابق یہی ہیں کہ نہیں حرام کیا اللہ نے تم پر لیکن میت کو اور چونکہ قراءت رفع قصر کے لئے ہے پس قراءۃ نصب بھی قصر کے لئے ہوگی کیونکہ اصل یہی ہے کہ دونوں قراءتوں کے معنی برابر ہوتے۔ اور منجملہ اُس کے یہ ہے کہ اِنَّمَا ثبات کے واسطے ہے اور مَا نفی کے واسطے پس ضرور ہے کہ نفی اور اثبات کے جمع ہونے سے قصر حاصل ہو لیکن اس کی تردید اس طرح کی گئی کہ اس میں مانا فیہ نہیں ہے بلکہ زائدہ ہے۔

اور منجملہ اُس کے یہ ہے کہ اِنَّمَا تاکید کے واسطے ہے اور اسی طرح مَا بھی تاکید کے واسطے ہے پس دو تاکیدوں کے جمع ہونے سے حصر حاصل ہوگا یہ قول۔ سکا کی کا ہے اور اس کا رد اس طور سے کیا گیا ہے کہ اگر دو تاکیدوں کے جمع ہونے سے حصر ہو تو چاہئے کہ مثل ”اِنَّ زَيْدًا لِّقَانِمٌ“ بھی حصر کے لئے ہو اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مراد سکا کی کی یہ ہے کہ جب دو حرف تاکید کے یکے بعد دیگرے ساتھ ہی جمع ہوں گے تو حصر ہوگا۔

اور منجملہ اُس کے یہ ہے قولہ اللہ تعالیٰ ”قَالَ اِنَّمَا عَلِمْتُ عِنْدَ اللَّهِ“ ”قَالَ اِنَّمَا يَأْتِيَكُمْ بِهِ اللَّهُ“ ”قُلْ اِنَّمَا عَلِمْتُهَا عِنْدَ رَبِّي“ پس ان آیتوں میں مطابقت جواب کی اُسی وقت ہو سکتی ہے جب اِنَّمَا حصر کے لئے ہو اور معنی ان آیتوں کے یہ ہوں کہ میں اُس کو نہیں لاسکتا ہوں مگر خدا تعالیٰ لاسکتا ہے اور میں اُس کو نہیں جانتا ہوں مگر خدا جانتا ہے۔ اور اسی طرح قول اللہ تعالیٰ کا ”وَلَمَنْ اتَّصَرَ بَعْدَ ظَلْمِهِ فَاولئكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ“ ”اِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ“ ”مَا

على المحسنين من سبيل” ”انما السبيل على الذين يستاذنوك وهم اغنياء“ ”واذا لم تاتهم بآية قالوا لو لا اجتبيتهما. قل انما اتبع ما يوحى الى من ربي“ ”وان تولوا فانما عليك البلاغ“ ان آیتوں اور ان کی مثل دیگر آیتوں کے معنی بدوں حصر کے درست نہیں ہو سکتے اور انہما کا استعمال تعریض کے موقعوں پر نہایت احسن ہوتا ہے جیسے ”انما يتذكر اولوا الالباب“

(۳) ”انما بالفتح۔ زخشریٰ اور بیضاویٰ نے انما کو طرق حصر میں داخل کیا ہے اور آیت ”انما يوحى الى انما الهكم الله واحد“ کے تحت میں کہا ہے کہ انما کسی شے پر حکم کے قصر کرنے کے لئے یا کسی حکم پر شے کے قصر کرنے کے لئے آتا ہے جیسے انما زيد قائم اور انما يقوم زيد اور اس آیت میں دونوں باتیں جمع ہیں کیونکہ ”انما يوحى الى“ مع اپنے فاعل کے بمنزلہ انما يقوم زيد کے ہے اور انما الهكم بمنزلہ انما زيد قائم کے ہے اور ان دونوں کے جمع ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ اس امر پر دلالت کرے کہ وحی طرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مقصور ہے خدا کی وحدانیت ظاہر کرنے پر۔ اور تنوخی نے الاقصى القريب تصریح کی ہے کہ انما حصر کے لئے ہے اور یہ کہا ہے کہ جب انما بالکسر حصر کے لئے ہے تو انما بالفتح بھی حصر کے لئے ہوگا کیونکہ انما بالفتح بالکسر کی فرع ہے اور جو چیز اصل کے لئے ثابت ہوتی ہے وہ فرع کے لئے بھی ہوتی ہے اگر کوئی مانع نہ ہو اور اصل کا نہ ہونا مانع کا ہے۔ اور ابو حیان نے زخشریٰ پر بایں طور رد کیا ہے کہ انما کو حصر کے لئے ماننے سے وحی کا وحدانیت میں منخر ہونا لازم آئے گا اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ باعتبار مقام کے یہ حصر مجازی ہے۔

(۴) عطف لا یابسل کے ساتھ۔ اہل بیان نے اس کو ذکر کیا ہے اور اس میں کسی کا خلاف نہیں بیان کیا لیکن شیخ بہاؤ الدین نے اس میں نزاع کی ہے اور عروس الافراح میں کہا ہے کہ لا کے ساتھ عطف میں کوئی قصر نہیں ہوتا بلکہ صرف نفی اور اثبات ہوا کرتا ہے جیسے زید شاعر لا کاتب میں کسی تیسری صفت کی نفی سے کچھ تعرض نہیں ہے حالانکہ قصر صرف اسی صفت کی نفی سے خاص نہیں ہے جس کا مخاطب اعتقاد رکھتا ہو بلکہ قصر اسی وقت ہوتا ہے جب صفت مثبت کے علاوہ حقیقتاً یا مجازاً تمام صفات کی نفی ہو۔ اور بل کے ساتھ عطف تو قصر سے اور بھی زیادہ بعید ہے کیونکہ اس میں نفی اور اثبات دائمی نہیں ہو سکتا۔

(۵) معمول کی تقدیم جیسے ”ایاک نعبد۔ لالی اللہ تحشرون اور ایک گروہ نے اس کی مخالفت کی ہے اور اس کا بیان بسط کے ساتھ عنقریب آئے گا۔

(۶) ضمیر فصل جیسے ”قالله هو الولی“ یعنی صرف خدا ہی ولی ہے نہ کوئی اور ”اولیک هم المفلحون“ ان هذا لهو القصص الحق“ ان شائیک هو الا بتر“ ضمیر فصل کا حصر کے لئے ہونا اہل بیان نے سند الیہ کی بحث میں ذکر کیا ہے اور سہیلی اس کی یہ دلیل لایا ہے کہ ضمیر فصل اسی امر کے متعلق لائی گئی ہے جس کا انتساب غیر اللہ کی طرف کیا گیا ہے اور جس امر کی نسبت غیر اللہ کی طرف نہیں کی گئی وہاں ضمیر فصل بھی نہیں لائی گئی جیسے ”وانه خلق الزوجین“ وان علیہ النشاء۔ ”وانه اهلك“ میں ضمیر فصل نہیں لائی گئی کیونکہ غیر اللہ کے لئے اس کا ادعا نہیں کیا گیا اور انه هو اضحک وابکی وغیرہ میں ضمیر فصل لائی گئی ہے کیونکہ غیر اللہ کے لئے اس کا ادعا کیا گیا ہے۔ عروس الافراح میں کہا ہے کہ ضمیر فصل کا حصر ہونا آیت ”فلما توفیتی کنت انت الرقیب علیہم“ سے مستبط ہوتا ہے کیونکہ اگر ضمیر فصل کی حصر کے لئے نہ ہو تو

کوئی خوبی نہ رہے گی اس لئے کہ اللہ تعالیٰ تو حضرت عیسیٰؑ کی امت پر پہلے بھی نگہبان تھا پس حضرت عیسیٰؑ کی توفی سے یہی ہوا کہ سوائے خدا کے کوئی اُن کی امت کے لئے نگہبان نہیں باقی رہا۔ اسی طرح آیہ ”لَا يَسْتَوِي اصْحَابُ النَّارِ وَاَصْحَابُ الْجَنَّةِ اصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ“ سے بھی ضمیر فصل کا حصہ کے لئے ہونا مستحب ہوتا ہے کیونکہ اس آیت میں اہل جنت اور اہل نار کا مساوی ہونا بیان کیا گیا ہے اور یہ مستحسن اسی ہو گا جب ضمیر اختصاص کے لئے ہو۔

(۷) مسند الیہ کی تقدیم۔ شیخ عبدالقاہر نے کہا ہے کہ کبھی مسند الیہ اس لئے مقدم کیا جاتا ہے کہ خبر فعلی کے ساتھ اُس کی تخصیص ثابت ہو۔ شیخ کی رائے کا ما حاصل یہ ہے کہ مسند الیہ کی کئی حالتیں ہیں اول یہ کہ مسند الیہ معرفہ ہو اور مسند مثبت ہو پس تخصیص ہوگی جیسے انا قمت اور انا سعیت فی حاجتک پھر اُس سے قصر افراد مقصود ہو تو وحدی سے اور اگر قصر قلب مقصود ہو تو لا غیر کی سے تاکید لائی جائے گی اور اسی قسم سے قرآن مجید میں ”بل انتم بهدیتکم تفرحون“ کیونکہ اس کے پہلے کا جملہ اتمدوننی بمال اور لفظ بل جو اضطراب کے لئے آیا ہے فیصلہ کرتا ہے کہ مراد بل انتم لا غیرکم ہے۔ علاوہ ازیں مقصود اس سے فرحت کی نفی ہے جو بوجہ ہدیہ کے ہونہ فرحت کا اثبات بوجہ ہدیہ کے۔ عروس الافراح میں اس کو بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ اسی طرح ہے قولہ اللہ تعالیٰ کا ”لا تعلمہم نحن نعلمہم“ یعنی ہمارے سوا کوئی اُن کو نہیں جانتا۔ اور کبھی تقویت و تاکید کے لئے آتا ہے نہ تخصیص کے لئے شیخ بہاء الدین نے کہا ہے کہ اس کا امتیاز نہیں ہو سکتا مگر مقتضی حال اور سیاق کلام سے۔

دوسرے یہ کہ مسند منفی ہو جیسے انت لا تکذب پس کذب کی نفی کے لئے لا تکذب اور لا تکذب انت سے یہ زیادہ بلغ ہے۔ اور کبھی تخصیص کے لئے بھی ہوتا ہے جیسے فہم لا یتساء لون تیسرے یہ کہ مسند الیہ نکرہ مثبت ہو جیسے رجل جاء اسی پس یہ مفید تخصیص کو ہے یا باعتبار جنس کے یا باعتبار وحدت کے پہلی صورت میں یہ معنی ہوں گے کہ میرے پاس مرد آیا نہ عورت اور دوسری صورت میں یہ معنی ہوں گے کہ میرے پاس ایک مرد آیا نہ دو۔ چوتھے یہ کہ مسند الیہ پر حرف نفی ہو پس مفید تخصیص کو ہو گا جیسے ما انا قلت هذا یعنی میں نے یہ نہیں کہا گو میرے سوا دوسرے نے کہا ہے اور اسی قسم سے ہے ما انت علینا بعزیز یعنی تو مجھ پر عزیز نہیں ہے بلکہ تیری قوم عزیز ہے اسی وجہ سے اس کے جواب میں کہا گیا ”ارہطی اعز علیکم من اللہ“ یہ ما حاصل ہے شیخ عبدالقاہر کی رائے کا اور سکا کی نے اس کی موافقت کی ہے اور کچھ شرائط اور تفصیلات کا اضافہ کیا ہے جس کو ہم نے شرح الفیۃ المعانی میں بسط سے لکھا ہے۔

(۸) مسند کی تقدیم۔ ابن اثیر اور ابن نفیس وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ خبر کا مبتدا پر مقدم کرنا تخصیص کا فائدہ دیتا ہے اور صاحب فلک الدائر نے اس کی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ کوئی اس کا قائل نہیں ہوا مگر یہ مسلم نہیں کیونکہ سکا کی وغیرہ نے تصریح کر دی ہے کہ جو مرتبہ میں موخر ہو اُس کو مقدم کرنا اختصاص کا فائدہ دیتا ہے جیسے تمیمی انا۔

(۹) مسند الیہ کا ذکر کرنا۔ سکا کی نے کہا کہ کبھی مسند الیہ ذکر کیا جاتا ہے تاکہ تخصیص کا فائدہ دے اور صاحب ایضاح نے اس کی تردید کی ہے مگر زحشری نے اس کی تصریح کر دی ہے کہ آیہ ”اللہ یسط الرزق“ ”اللہ نزل احسن الحدیث“ ”واللہ یقول الحق ویہدی السبیل“ میں مسند الیہ کا ذکر تخصیص کے لئے ہے اور ممکن ہے کہ زحشری کا یہ مطلب ہو کہ مسند الیہ کی تقدیم سے تخصیص کا فائدہ ہوا ہے اس صورت میں یہ آیتیں طریق ہفتم کی مثالیں ہوں گی۔

(۱۰) دونوں خبروں کی تعریف۔ امام فخر الدین نے نہایت الاعجاز میں لکھا ہے کہ دونوں خبروں کا معرفہ لانا حصر کا فائدہ دیتا ہے خواہ حقیقتاً ہو یا مبالغہ جیسے المنطلق زید اور اسی قسم سے قرآن شریف میں الحمد للہ جیسا کہ زمکانی نے اسرار التزیل میں کہا ہے کہ مثل ایاک نعبد کے الحمد للہ بھی مفید حصر کو ہے یعنی تمام اللہ ہی کے لئے نہ کسی اور کے لئے۔

(۱۱) مثلاً جاء زید نفسه بعض شراح تلخیص نے نقل کیا ہے کہ یہ بھی مفید حصر کو ہے۔

(۱۲) مثلاً ان زید القائم بعض شراح تلخیص نے اس کو بھی نقل کیا ہے۔

(۱۳) مثلاً قائم جواب میں زید اما قائم او قاعدہ کے اس کو طبی نے شرح البیان میں ذکر کیا ہے۔

(۱۴) کلمہ کے بعض حروف کا قلب کر دینا بھی مفید حصر کو ہے جیسا کشاف میں قولہ تعالیٰ ”وَالَّذِينَ اجتنبوا الطاغوت ان یعبدوها“ کے تحت میں نقل کیا ہے اور لفظ طاغوت کی نسبت کہا ہے کہ قلب اختصاص کے لئے ہے کیونکہ ایک قول کی بنا پر طاغوت طغیان سے بروزن فعلوت ہے جیسے ملکوت اور رحموت پھر لام کو عین پر مقدم کر کے قلب کر دیا تو فعلوت کے وزن پر ہو گیا۔ اب اس میں کئی مبالغے ہوں گے تسمیہ بالمصدر۔ صیغہ مبالغہ۔ قلب اور یہ اختصاص کے لئے ہے کیونکہ شیطان کے سوا کسی اور کے لئے یہ لفظ نہیں استعمال ہوتا۔

تنبیہ اہل بیان کا اس پر اتفاق ہے کہ معمول کا مقدم کرنا حصر کا فائدہ دیتا ہے خواہ مفعول ہو یا ظرف یا مجرور اسی لئے ”ایاک نعبد وایاک نستعین“ کے یہ معنی لئے گئے ہیں کہ ہم تجھ ہی کو عبادت اور استعانت کے لئے خاص کرتے ہیں اور لا الہ الا اللہ تحشرون کے یہ معنی ہیں کہ خدا ہی طرف اٹھائے جائیں گے نہ کسی اور کی طرف اور ”لتکونوا شهداء علی الناس ویكون الرسول علیکم شہیداً“ میں پہلی شہادت کا صلہ موخر اور دوسری شہادت کا صلہ مقدم لایا گیا کیونکہ اول میں مومنین کی شہادت کا اثبات مقصود ہے اور ثانی میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شہادت کے ساتھ مومنین کا اختصاص ثابت کرنا مقصود ہے۔ ابن حجب نے اس کی مخالفت کی ہے۔

شرح مفصل میں کہا ہے کہ بعض لوگ جو معمول کی تقدیم سے اختصاص سمجھتے ہیں یہ محض وہم ہے اور استدلال لایا گیا ہے کہ اس پر خدا کے اس قول سے ”فاعبد اللہ مخلصاً لہ الدین“ پھر فرمایا ”بل اللہ فاعبد“ اور یہ استدلال اس طرح رد کیا گیا ہے کہ پہلی آیت میں مخلصاً لہ الدین حرف حصر سے مستغنی ہے ورنہ کون مانع تھا ذکر محصور سے کسی محل میں بغیر صیغہ حصر کے جیسا کہ فرمایا اللہ تعالیٰ نے ”واعبدوا ربکم“ اور فرمایا ”امران لا تعبدوا الا ایاہ“ بلکہ قولہ تعالیٰ ”بل اللہ فاعبد“ اختصاص کی قوی تر دلیل ہے کیونکہ اس کے پہلے ہے ”لئن اشرکت لیحبطن عملک“ پس اگر اختصاص کے لئے نہ ہوتا تو اضراب نہ کیا جاتا جو بل کے معنی ہیں اور ابو حیان نے اختصاص کے ماننے والوں پر ”افغیر اللہ تامرونی اعبد“ سے اعتراض کیا ہے اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جب غیر کو اللہ کے ساتھ شریک کرنے والے گویا خدا کی پرستش نہیں کرتے پس ان لوگوں کا شرک کے لئے امر کرنا گویا غیر اللہ کو عبادت کے لئے خاص کرنے کا امر ہے اور صاحب فلک الدائر نے قولہ تعالیٰ ”کلاً ہلدینا ونوحا ہدینا من قبل“ سے اختصاص کی تردید کی ہے جو دیگر تردیدوں سے قوی ہے اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے اور اس میں غلبہ کا دعویٰ کیا گیا ہے نہ کہ لزوم کا اور کبھی شے خارج کی جاتی ہے غالب سے۔

شیخ بہاء الدین نے کہا کہ ایک آیت میں اختصاص بھی ہے اور عدم اختصاص بھی اور وہ آیت یہ ہے ”اغیر اللہ

تدعون ان كنتم صادقين بل اياه تدعون ط“ پس اول میں تقدیم یقیناً اختصاص کے لئے نہیں ہے اور ایاہ میں قطعاً اختصاص کے لئے ہے اور ان کے والد شیخ تقی الدین نے کتاب الاقتصاص فی الفرق بین الخصر والاخصاص میں کہا ہے کہ کلام مشہور یہ ہے کہ معمول کی تقدیم اختصاص کے لئے ہے لیکن بعض لوگ اس کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ معمول کی تقدیم صرف اہتمام کے لئے ہوتی ہے اور سیبویہ نے اپنی کتاب میں کہا ہے کہ وہ لوگ اس چیز کو مقدم رکھتے ہیں جس کے ساتھ زیادہ اعتنا ہوتا ہے اور البیانوں اس پر ہیں کہ معمول کی تقدیم اختصاص کے لئے ہوتی ہے اور بہت لوگ اختصاص سے حصر سمجھتے ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اختصاص اور شے ہے اور حصر دوسری چیز ہے اور فضلاء نے اس کی بابت حصر کا لفظ نہیں کہا ہے بلکہ اختصاص کے لفظ سے تعبیر کیا ہے اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ حصر میں مذکور کا اثبات اور غیر مذکور کی نفی ہوتی ہے اور اختصاص میں خاص اپنی خصوصیت کی حیثیت سے مقصود ہوتا ہے اور تفصیل اس کی یہ ہے کہ اختصاص افتعال ہے خصوص سے اور خصوص مرکب ہوتا ہے دو چیزوں سے ایک عام جو مشترک ہو دو چیزوں یا زیادہ میں دوسرے وہ معنی جو اس عام کے ساتھ ضم کئے گئے ہوں اور اس کو اس کے غیر سے جدا کرتے ہوں جیسے ضرب زید کو خاص ہے مطلق ضرب سے مثلاً جب تم نے کہا ضربت زیداً تو تم نے خبر دی ضرب عام کی جو تم سے ایک خاص شخص پر واقع ہوئی ہے پس یہ ضرب عام جس کی تم نے خبر دی ہے اس خصوصیت کی وجہ سے خاص ہو گئی جو تم سے اور زید سے اس کو لاحق ہوئی ہے پس کبھی یہ تینوں معانی یعنی مطلق ضرب اور اس ضرب کا تم سے واقع ہونا اور زید پر واقع ہونا مساوی طور پر مقصود ہوتے ہیں اب کبھی کسی معنی کو ترجیح دینا مقصود ہوتا ہے اور اس کی شناخت کلام کے شروع کرنے سے معلوم ہوگی کیونکہ کسی شے سے کلام کا شروع کرنا اس بات کی دلیل ہوا کرتا ہے کہ متکلم کی غرض میں اس کو ترجیح زیادہ ہے مثلاً جب تم نے کہا زیداً ضربت تو اس سے معلوم ہوگا کہ زید پر ضرب کا خاص ہونا مقصود ہے۔

اس میں شک نہیں کہ جو مرکب ہے خاص اور عام ہے اس کے لئے دو جہتیں ہیں۔ پس مرکب کبھی اپنی عمومیت کی جہت سے مقصود ہوتا ہے اور کبھی اپنی خصوصیت کی جہت سے اور اسی صورت کو اختصاص کہتے ہیں اور متکلم کے نزدیک یہی اہم اور اسی کا افادہ مقصود ہوتا ہے اور اس کے غیر کے اثبات اور نفی سے کچھ تعرض نہیں ہوتا پس حصر میں بہ نسبت اختصاص کے ایک معنی زائد ہوتے ہیں اور وہ یہ کہ حصر میں مذکور کے ماسوا کی نفی ہوتی ہے اور ایسا کہ بعد میں حصر اس لئے آیا ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ اس کے قائلین غیر اللہ کی پرستش نہیں کرتے ہیں اور اسی وجہ سے باقی آیتوں میں مطرد نہیں ہے مثلاً اگر قولہ تعالیٰ ”أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ“ کے یہ معنی لئے جائیں کہ نہیں چاہتے مگر غیر دین اللہ کو تو چونکہ اس پر ہمزہ انکار داخل ہے اس لئے لازم آئے گا کہ انکار حصر سے ہو نہ صرف غیر دین اللہ کے چاہنے سے حالانکہ یہ مراد نہیں ہے اور اسی طرح لازم آئے گا کہ ”الْهَةِ دُونَ اللَّهِ تَرِيدُونَ“ میں ان لوگوں کے معبود ماسوا اللہ ارادہ کرنے سے انکار ہوں بدوں حصر کے اور زنجیری نے کہا ہے کہ آیت ”وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ“ میں آخرت کا مقدم لانا اور یوقنون کا ہم پر مبنی کرنا اہل کتاب پر تعریض ہے کہ امر آخرت کے اثبات میں جس پر وہ ہیں حقیقت کے برخلاف ہے اور یہ کہ ان کا قول ایقان سے نہیں ہے اور یہ کہ یقین وہ ہے جس پر مومنین ہیں جو اس پر ایمان لائے ہیں جو تیری طرف اور تجھ سے پہلے نازل کیا گیا ہے۔ زنجیری کا یہ قول نہایت مستحسن ہے مگر بعضوں نے اس پر اعتراض کیا ہے اور کہا ہے کہ آخرت کی تقدیم کا یہ مفاد ہے کہ

مؤمنین کا ايقان صرف آخرت پر ہے نہ کسی اور شے پر۔ اس اعتراض کی بنیاد یہ ہے کہ معترض نے معمول کی تقدیم کو مفید حصر سمجھ لیا ہے۔ پھر معترض نے کہا ہے کہ ہم کی تقدیم کا یہ مفاد ہے کہ یہ قصر مؤمنین کے ساتھ مخصوص ہے یعنی مؤمنین نہیں یقین رکھتے ہیں مگر آخرت کا اور اہل کتاب آخرت کے یقین کے ساتھ دوسرا یقین بھی رکھتے ہیں۔ اسی لئے کہتے ہیں "لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ" اس اعتراض کی بنا بھی وہی حصر ہے جو معترض نے سمجھ رکھا ہے حالانکہ یہ غیر مسلم ہے اور بر تقدیر تسلیم کے حصر کی تین قسمیں ہیں:

(۱) ما اور الا کے ساتھ جیسے ما قام الا زید میں بالقصر غیر زید سے قیام کی نفی ہے اور زید کے لئے قیام کے ثبوت کو مقتضی ہے بعضوں کے نزدیک منطوق کی رو سے اور بعضوں کے نزدیک مفہوم کی رو سے اور یہی صحیح ہے لیکن یہ نہایت قوی مفہوم ہے کیونکہ الاسو موضوع ہے استثناء کے لئے اور استثناء کہتے ہیں اخراج کو پس الا کا اخراج پر دلالت کرنا منطوق کی رو سے ہے نہ مفہوم کی رو سے لیکن عدم قیام سے اخراج کرنا بعینہ قیام نہیں ہے بلکہ قیام کو مستلزم ہے اسی لئے ہم نے مفہوم کی رو سے ہونے کو ترجیح دی ہے اور بعضوں کو چونکہ اشتباہ ہو گیا اس لئے انہوں نے یہ کہہ دیا کہ یہ منطوق کی رو سے ہے۔

(۲) حصر انما کے ساتھ اور یہ ماننا کہ فیہ میں اول کے قریب ہے اگرچہ ثبوت کی جہت اس میں اظہر ہے پس انما قام زید میں قیام زید کا ثبوت منطوق کی رو سے ہے اور زید کے غیر سے قیام کی نفی مفہوم کی رو سے ہے۔

(۳) حصر جو تقدیم کا مفاد ہے۔ یہ حصر اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو پہلے دونوں حصروں کے مثل نہیں ہوتا بلکہ یہ قوت میں دو جملوں کے ہوتا ہے ایک وہ جس سے صدور کا حکم ہونفیا یا اثبات اور یہ منطوق ہے اور دوسرا وہ جو تقدیم سے سمجھا جائے اور حصر صرف منطوق کی نفی کا مقتضی ہوتا ہے نہ مفہوم کے مدلول کا کیونکہ مفہوم کا کوئی مفہوم نہیں ہوتا مثلاً جب تم نے کہا انبا الا اکرام الا ایسا کہ تو اس میں یہ تعریض ہے کہ تمہارے سوا دوسرا شخص مخاطب کے غیر کا اکرام کرتا ہے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ تم اس کا اکرام نہیں کرتے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "الزانی لا ینکح الا زانیۃ او مشرکۃ" اس آیت سے پرہیزگار کا غیر زانیہ سے نکاح کرنا تو مستفاد ہوا مگر زانیہ سے نکاح کرنا مسکوت عنہ ہے پس اس کے بیان کے لئے پھر خدا نے فرمایا "والزانیۃ لا ینکحها الا زان او مشرک"

الغرض اگر خدا تعالیٰ بالآخرۃ یوقنون کہتا تو اس کے منطوق کا یہ مفاد ہوتا ہے کہ مؤمنین کو آخرت کا یقین ہے اور اس کا مفہوم اس کے نزدیک جو اس کا زعم کرتا ہے یہ ہوتا ہے کہ مؤمنین غیر آخرت کا یقین نہیں رکھتے حالانکہ مقصود بالذات یہ نہیں ہے بلکہ مقصود بالذات یہ ہے کہ مومنوں کو آخرت کا ایسا قوی یقین ہے کہ غیر آخرت ان کے نزدیک مثل باطل کے ہے پس یہ حصر مجازی ہے اور یوقنون بالآخرۃ لا بغیرہا کے منائر ہے اس کو محفوظ رکھو اور آیت کی تقدیر لا یوقنون الا بالآخرۃ نہ بناؤ جب تم کو یہ معلوم ہو گیا کہ ہم کی تقدیم کا یہ فائدہ ہے کہ غیر مؤمنین ایسے نہیں ہیں اب اگر آیت کی تقدیر لا یوقنون الا بالآخرۃ ہو تو اس کے مفہوم کا مفاد یہ ہوگا کہ غیر مؤمنین غیر آخرت کا یقین رکھتے ہیں جیسا کہ معترض نے زعم کیا ہے حالانکہ مقصود یہ نہیں ہے بلکہ مقصود یہ ہے کہ غیر مؤمنین آخرت کا یقین نہیں کرتے ہیں اس لئے ہم نے اس امر کو ملحوظ رکھا ہے کہ غرض اعظم آخرت کے یقین رکھنے کا اثبات ہے تا کہ مفہوم اس پر غالب ہو اور مفہوم حصر پر غالب نہیں ہوتا کیونکہ حصر اس پر ایک جملہ کی رو سے دلالت نہیں کرتا مثل ما اور الا اور انما کے بلکہ حصر اس پر دلالت کرتا ہے اس مفہوم کی رو سے جو

منطوق سے مستفاد ہو اور ایک دوسرے کی قید نہیں ہوتا ہے تاکہ تم کہو کہ مفہوم کا مفاد نفی ایقان محصور کی ہے بلکہ اس کا مفاد نفی مطلق ایقان کی ہے غیر مومنین سے اور یہ سب بر تقدیر تسلیم حصر کے ہے اور ہم حصر کو تسلیم نہیں کرتے اور یہ کہتے ہیں کہ یہ اختصاص ہے اور حصر و اختصاص میں فرق ہے۔ اہ کلام السبکی۔

نوع چھین

ایجاز اور اطناب کے بیان میں

جاننا چاہئے کہ ایجاز اور اطناب بلاغت کے اعظم انواع میں سے ہے حتیٰ کہ صاحب سر الصفاۃ ین بعض اہل بلاغت کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ایجاز اور اطناب ہی بلاغت ہے۔

صاحب کشاف کہتا ہے کہ بلغ کو جس طرح اجمال کے موقع پر اجمال اور ایجاز کرنا واجب ہے اسی طرح تفصیل کے مقام پر تفصیل اور اشباع کرنا واجب ہے جا حظ کا شعر ہے

یرمون بالخطب الطوال وتارة

وحی الملائخ خيفة الرقباء

اس میں اختلاف ہے کہ آیا ایجاز اور اطناب میں واسطہ ہے یا نہیں جس کو مساواة کہتے ہیں اور جو ایجاز کی قسم میں داخل ہے۔ پس سکا کی اور ایک جماعت کے نزدیک مساواة ہے لیکن ان لوگوں نے مساواة کو نہ محمود ٹھہرایا ہے نہ مذموم کیونکہ ان لوگوں کے نزدیک مساواة ان متوسط درجہ کے لوگوں کو متعارف کلام ہے جو بلاغت کے مرتبہ پر نہیں ہیں اور متعارف عبارت سے کم میں مقصود کا ادا کر دینا ایجاز ہے اور بسط کے موقع پر متعارف عبارت سے زیادہ میں مقصود کا ادا کرنا اطناب ہے۔

اور ابن اثیر اور ایک جماعت کے نزدیک مساواة نہیں ہے ان لوگوں کا قول ہے کہ غیر زائد الفاظ میں مطلب کا بیان کر دینا ایجاز ہے اور زائد الفاظ میں مطلب کا بیان کرنا اطناب ہے اور قزوینی نے کہا ہے کہ ادائے مطلب کا یہی طریق منقول ہے کہ اصل مطلب بیان کرنے میں یا تو الفاظ اصل مراد کے مساوی ہوں گے یا کم وانی یا زائد کسی فائدہ کے لئے پس اول مساواة ہے اور ثانی ایجاز اور ثالث اطناب۔ وانی کی قید اخلال سے احتراز کے لئے اور لفائدہ کی قید حشو و تطویل سے احتراز کے لئے پس قزوینی کے نزدیک مساوات ثابت ہے اور مقبول کی قسم سے ہے۔

اگر تم کہو کہ ترجمہ میں مساواة کا کیوں ذکر نہ کیا آیا اس لئے کہ اس کی نفی کو ترجیح ہے یا اس وجہ سے ہے کہ وہ مقبول نہیں ہے یا کسی اور وجہ سے۔

ہم کہتے ہیں کہ ان دونوں وجہوں سے بھی اور ایک تیسری وجہ سے بھی اور وہ یہ کہ مساواة پائی نہیں جاتی خاص کر قرآن مجید میں اور تلخیص میں جولا یحییٰ المکر السی الا باہلہ سے اور ایضاً میں واذا رايت الذین یخوضون فی

آیاتنا سے مساواة کی مثال دی ہے تو اُس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دوسری آیت میں الذین کا موصوف محذوف ہے اور پہلی آیت میں السی کے لفظ سے اطناب ہے کیونکہ مکر نہیں ہوتا ہے مگر سی اور اگر استثناء غیر مضرغ ہو تو ایجاز بالحذف ہے یعنی باحد محذوف ہے اور استثناء میں ایجاز بالقصر ہے اور چونکہ آیت میں ایذا رسانی سے پرہیز کرنے کے لئے برا بیختہ کیا گیا ہے اس لئے کلام کا اخراج استعارہ تنبیہ پر ہے جو بطور تمثیل کے واقع ہو کیونکہ بحیق بمعنی یحیط کے ہے پس اس کا استعمال اجسام ہی میں ہوتا ہے۔

تنبیہ ایجاز اور اختصار کے ایک ہی معنی ہیں جیسا کہ مفتاح سے ماخوذ ہوتا ہے اور طیبی نے اُس کی تصریح کی ہے اور بعضوں کے نزدیک اختصار صرف جملوں کے حذف کو کہتے ہیں بخلاف ایجاز کے۔ شیخ بہاء الدین نے کہا کہ یہ کچھ نہیں ہے اور کہا گیا کہ اطناب بمعنی اسباب ہے اور حق یہ ہے کہ اطناب اسباب سے اخص ہے کیونکہ اسباب کہتے ہیں تطویل کو بافائدہ ہو یا بے فائدہ اس کو تنوخی وغیرہ نے بیان کیا ہے۔

فصل

ایجاز کی دو قسمیں ہیں۔ ایجاز قصر اور ایجاز حذف۔ پس اول باعتبار الفاظ کے مختصر ہوتا ہے۔ شیخ بہاء الدین کہتے ہیں کہ کلام قلیل اگر کلام طویل کا کچھ حصہ ہے تو وہ ایجاز حذف ہے اور اگر کلام قلیل کے معنی طویل ہیں تو وہ ایجاز قصر ہے اور بعضوں کے نزدیک ایجاز قصر یہ ہے کہ معنی کثیر ہوں اور الفاظ قلیل۔ اور بعضوں کے نزدیک ایجاز قصر یہ ہے کہ الفاظ بہ نسبت معنی کے عادت معبودہ سے کم ہوں اور یہ فصاحت پر قادر ہونے کی دلیل ہے اسی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے اوتیت جوامع الکلم۔

طیبی نے بیان میں کہا ہے کہ جو ایجاز حذف سے خالی ہو اُس کی تین قسمیں ہیں:

(۱) ایجاز قصر اور وہ یہ ہے کہ لفظ قصر کیا جائے اپنے معنی پر جیسے قولہ تعالیٰ ”انہ من سلیمان واتونی مسلمین“ تک کہ عنوان اور کتاب اور حاجت کو جمع کر دیا ہے اور بعضوں نے بلغ کی تعریف یہ کی ہے کہ اُس کے الفاظ معنی کے قوالب ہوں ہم کہتے ہیں کہ یہ اہل شخص کی رائے ہے جو مساواة کو ایجاز میں داخل کرتا ہے۔

(۲) ایجاز تقدیر اور وہ یہ ہے کہ منطوق سے زیادہ معنی مقدر کئے جائیں اور اُس کا نام تہیق بھی ہے اور بدرالدین بن مالک نے مصباح میں اس کا یہی نام رکھا ہے اس لئے کہ اس میں کلام القدر کم کر دیا جاتا ہے کہ اُس کے الفاظ اُس کے معنی کی مقدار سے تنگ ہو جاتے ہیں جیسے ”فمن جاءہ موعظۃ من ربہ فانتہی فلہ ما سلف“ یعنی اُس کی خطائیں معاف کر دی گئیں پس وہ اُس کے لئے ہیں نہ اُس پر۔ ہدی للمتقین یعنی وہ گمراہ لوگ جو گمراہی کے بعد تقویٰ کی طرف رجوع ہونے والے ہیں۔

(۳) ایجاز جامع اور وہ یہ ہے کہ لفظ کئی معانی کو مشتمل ہو جیسے ”ان اللہ یامر بالعدل والاحسان.....“ پس عدل سے مراد صراط مستقیم ہے جو متوسط ہو افراط اور تفريط میں جس سے اعتقاد اور اخلاق اور عبودیت کے تمام واجبات کی طرف

ایسا کیا گیا ہے اور واجبات عبودیت میں خلوص کرنا احسان ہے کیونکہ احسان کی تفسیر حدیث میں یہ ہے "ان الله كانك تسره" یعنی خدا کی عبادت خالص نیت اور خضوع سے کرو گویا اس کو دیکھ رہے ہو اور ایتاء ذی القربی سے مراد نوافل کی زیادتی واجب پر۔ یہ سب باتیں اوامر میں ہیں لیکن نواہی پس فحشاء اشارہ ہے قوت شہوانیہ کی طرف اور منکر اشارہ ہے آثار غصبیہ کی زیادتی یا کل محرمات شرعیہ کی طرف اور بھی اشارہ ہے استعلاء کی طرف جو قوت وہمیہ کی وجہ سے ہو ہم کہتے ہیں کہ اسی لئے ابن مسعود نے کہا ہے کہ خیر و شر کی جامع اس آیت سے زیادہ کوئی آیت قرآن شریف میں نہیں ہے۔ اخراج کیا اس کو مستدرک میں اور تہذیبی نے شعب الایمان میں حسن سے روایت کی ہے کہ انہوں نے ایک دن یہ آیت پڑھی پھر ٹھہر گئے اور کہا کہ اللہ تعالیٰ نے ایک آیت میں تمہارے واسطے خیر و شر جمع کر دیا ہے پس خدا کی قسم عدل و احسان تمام طاعت الہیہ کو جامع ہے اور فحشاء و منکر اور بھی تمام معاصی کو جامع ہے اور شیخین کی حدیث بعثت بجوامع الکلم کے معنی ابن شہاب سے یہ مروی ہیں کہ جوامع الکلم سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے وہ امور کثیرہ جمع کر دیئے جو انکی کتابوں میں ایک یا دوامروں کی بابت لکھے جاتے تھے اور اسی قسم سے ہے اللہ تعالیٰ کا قول "خذ العفو....." پس یہ آیت تمام مکارم اخلاق کو جامع ہے کیونکہ عفو میں حقوق کی بابت تساہلی اور تسامح ہے اور دین کی طرف بلانے میں نرمی اور ملائمت کرنا اور امر بالمعروف میں ایذا رسانی سے باز رہنا اور چشم پوشی کرنا اور اعراض میں صبر حلم اور مودت اختیار کرنا۔ ایجاز بدیع سے ہے قول اللہ تعالیٰ "لَمَّا قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ" آخر تک پس اس میں انتہائی تنزیہ ہے اور چالیس فرقوں پر رد ہے جیسا کہ بہاء الدین شہداد نے اس کے متعلق علیحدہ تصنیف کی ہے اور قولہ تعالیٰ "وَ أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءً هَارًا" و صرعاھا کے دو کلموں میں مخلوق کے کھانے اور متاع کی وہ تمام چیزیں داخل ہیں جو زمین سے نکلتی ہیں جیسے گھاس درخت اناج پھل زراعت لکڑی لباس آگ نمک کیونکہ آگ لکڑی سے پیدا ہوتی ہے اور نمک پانی سے۔ اور قولہ تعالیٰ "لَا يَصْدَعُونَ عَنْهَا وَلَا يَنْزِفُونَ" شراب کے تمام عیوب کو جامع ہے جیسے درد سر اور عقل کا زائل ہونا اور مال کا تلف ہونا اور شراب کا مت جانا وغیرہ۔

اور قولہ تعالیٰ "وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ....." جامع ہے۔ امر نہی خبر نداء لغت تسمیہ ہلاکت بقا سعادت شقاوت قصہ کو اور بلاغت ایجاز بیان اور بدیع جو اس جملہ میں ہے اگر اس کی شرع کی جاوے تو قلمیں خشک ہو جاویں اور اس آیت کی بلاغت کے متعلق میں نے علیحدہ کتاب تالیف کی ہے۔

کرمانی کی العجائب میں ہے کہ معاندین نے باوجود تفتیش کے جب عرب اور عجم میں کوئی ایسا کلام نہ پایا جو باوجود ایجاز غیر مخل کے الفاظ کی عظمت اور حسن نظم اور جودت معانی کے لحاظ سے اس آیت کے مثل ہوتا تو اس امر پر اتفاق کر لیا کہ طاقت بشری اس آیت کے مثل لانے سے قصر ہے۔

قولہ تعالیٰ "يَا أَيُّهَا النَّاسُ ادْخُلُوا مَسَاجِدَكُمْ....." کلام کی گیارہ جنس کو جامع ہے یعنی نداء کنایہ تنبیہ تسمیہ امر قصہ تجذیر خاص عام اشارہ عذر۔ پس "یا" نداء ہے اور "ا" کنایہ ہے اور "ھا" تنبیہ ہے اور "النمل" تسمیہ ہے اور "ادخلوا" امر ہے اور "مساجدکم" قصہ ہے اور "لا یحطمنکم" تجذیر اور تسلیمان تنجیض اور جنودہ تعظیم اور ہم اشارہ اور لا یسرعرون عذر۔ پھر اس آیت میں پانچ حقوق کی ادائی کی طرف اشارہ بھی ہے یعنی اللہ کا حق۔ رسول کا حق۔

اپنا حق۔ اپنی رعیت کا حق اور سلیمان کے شکر کا حق۔

اور قولہ تعالیٰ ”یتا بنی آدم خذوا زینتکم عند کلّ مسجد“ اصول کلام یعنی ندا۔ عموم۔ خصوص۔ امر۔ اباحت۔ نہی۔ خبر کو جامع ہے اور بعض کہتے ہیں ”کلوا واشربوا ولا تسرفوا“ میں خدا تعالیٰ نے حکمت جمع کر دی ہے اور ابن عربی نے کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ ”واوحینا الی ام موسیٰ ان ارضعی“ باعتبار فصاحت کے قرآن شریف کی اعظم آیتوں سے ہے کیونکہ اس میں دو امر ہیں اور دو نہیں اور دو خبر اور دو بشارت اور ابن الاصحیح نے کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ ”فما صدع بما توامر“ کے یہ معنی ہیں کہ جو وحی تم کو ہو اُس کی تصریح کر دو اور جو حکم تم کو پہنچے اُس کی تبلیغ کر دو اگرچہ بعض باتوں کے شاق ہونے سے بعض دل پھٹ جائیں اور تصریح اور صدع میں یہ مشابہت ہے کہ جیسے ٹوٹے ہوئے شیشہ کا اثر ظاہر ہوتا ہے اسی طرح دل میں تصریح کے اثر کرنے سے قبض اور انبساط اور انکار و قبول کے آثار چہرہ پر ظاہر ہو جاتے ہیں پس اس استعارہ کی جلالت اور ایجاز کی عظمت کو دیکھو اور جو معانی کثیرہ اُس میں اُس کو غور کرو یہ بیان کیا گیا ہے کہ بعض اعراب نے اس آیت کو سن کر سجدہ کیا اور کہا کہ میں نے اس کلام کی فصاحت کو سجدہ کیا ہے۔

بعضوں نے کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ ”وفیہا ما تشتہی الا نفس وتلد الا عین“ کے دو لفظ اُن تمام چیزوں کو جامع ہیں کہ اگر تمام مخلوق جمع ہو کر اُن کی تفصیل کرنا چاہے تو نہ ہو سکے اور قولہ تعالیٰ ”ولکم فی القصاص حیوة“ کے معنی کثیر ہیں اور الفاظ قلیل کیونکہ غرض اس سے یہ ہے کہ جب انسان کو یہ معلوم ہو جائے گا کہ کسی کو قتل کرنے سے خود بھی قتل کیا جائے گا تو احوالہ کسی کے قتل کی جرأت نہ کرے گا پس قتل یعنی قصاص سے قتل کثیر کا السداد ہو گیا اور اس میں شک نہیں کہ قتل کا موقوف ہونا انسان کی حیات کا باعث ہے اس جملہ کو عرب کے قول القتل انفسی للقتل پر نہیں بلکہ زیادہ وجہوں سے فضیلت ہے حالانکہ اہل عرب کے نزدیک اس معنی کے لئے یہ مثل نہایت مختصر ہے اور ابن اثیر نے اس فضیلت سے انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ خالق اور مخلوق کے کلام میں کوئی تشبیہ نہیں ہو سکتی۔ اور وہ ہیں وجوہ یہ ہیں:

(۱) القصاص حیوة میں دس حروف ہیں اور القتل انفسی للقتل میں چودہ حرف۔

(۲) قتل کی نفی حیوة کو مستلزم نہیں اور آیت نص ہے حیات کے ثبوت پر جو اصل غرض ہے۔

(۳) حیوة کا نکرہ الانا مفید تعظیم کو ہے اور اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ قصاص میں حیوة طویل ہے اور اتنی وجہ سے حیوة

کی تفسیر بقائے کی گئی ہے جیسے قول اللہ تعالیٰ کا ”ولتسجدنہم احراص الناس علی حیوة“ اور القتل انفسی للقتل میں ایسا نہیں ہے کیونکہ اس میں لام جنسی ہے۔

(۴) آیت میں کلیت ہے اور مثل مذکور میں کلیت نہیں کیونکہ کل قتل مانع قتل کو نہیں ہے بلکہ بعض قتل موجب قتل کا ہوتا

ہے اور مانع قتل صرف قتل خاص ہے جو قصاص سے پس قصاص میں حیات دائمی ہے۔

(۵) آیت میں تکرار نہیں ہے اور مثل میں قتل کا لفظ تکرار ہے اور گو تکرار محل فصاحت نہ ہو مگر جو کلام تکرار سے خالی ہوگا

و افضل ہوگا۔ اُس کلام سے جس میں تکرار ہوگی۔

(۶) آیت میں قتل پر محذوف کی حاجت نہیں اور مثل مذکور کی تقدیر یہ ہے القتل قصاصا انفسی للقتل فلما من

تو محذوف پس مثل مذکور میں منع جو افعیل التفصیل کے بعد ہوتا ہے مع اپنے مجرور کے محذوف ہے اور قتل اول کے بعد قصاصا

اور قتل ثانی کے بعد ظلماً محذوف ہے۔

(۷) آیت میں طباق ہے اس لئے کہ قصاص مشعر ہے حیاة کی ضد کو اور مثل مذکور میں ایسا نہیں ہے۔

(۸) آیت میں فن بدیع ہے اور وہ یہ کہ احد الضدین یعنی موت کو دوسری ضد یعنی حیاة کا محل کیا گیا ہے اور حیاة کا قائم ہونا موت میں ایک عظیم مبالغہ ہے۔ یہ کشاف میں مذکور ہے اور صاحب ایضاح نے اس کو اس طرح بیان کیا ہے کہ فی کے لانے سے قصاص کو حیاة کا منبع اور معدن ٹھہرا دیا ہے۔

(۹) مثل مذکور میں سکون بعد حرکت کے پے در پے ہے اور یہ مستکرہ ہے کیونکہ لفظ منطوق میں اگر پے در پے حرکت ہوتی ہے تو زبان کو اس کے نطق میں آسانی ہوتی ہے اور اس سے اس کی فصاحت ظاہر ہوتی ہے بخلاف اس کے اگر ہر حرکت کے بعد سکون ہوتا ہے تو حرکت بوجہ سکون کے منقطع ہو جاتی ہے جیسے کسی چوپایہ کو کچھ حرکت دی جائے پھر روک دیا جائے پھر کچھ حرکت دی جائے پھر روک دیا جائے تو وہ مثل مقید کے ہو جائے گا اور حرکت و رفتار پر قادر نہ ہوگا۔

(۱۰) مثل مذکور میں بحسب ظاہر تاقض ہے کیونکہ شے خود اپنی نفی نہیں کرتی۔

(۱۱) قلقلہ قاف کی تکرار اور نون کے غنہ سے آیت سالم ہے جو ضبط اور شدت کا موجب ہے۔

(۱۲) آیت مشتمل ہے حروف مناسبہ پر کیونکہ آیت میں قاف سے طرف صاد کے خروج ہے اور جس طرح قاف حروف استعلا سے ہے صاد مجلی حروف استعلا اور اطباق سے ہے بخلاف خروج قاف سے طرف تا کے کیونکہ تا حرف منخفض ہونے کی وجہ سے قاف کے غیر مناسب ہے اور اسی طرح خروج صاد سے طرف حا کے احسن ہے خروج لام سے طرف ہمزہ کے۔

(۱۳) صاد اور حا اور تا کے تلفظ میں حسن صوت ہے بخلاف اس کے قاف و تا کی تکرار ایسی نہیں ہے۔

(۱۴) آیت میں لفظ قتل نہیں ہے جو موجب تنضر ہے بلکہ لفظ حیاة ہے جو طبیعت کو مقبول ہے۔

(۱۵) لفظ قصاص مشعر ہے مساواة کو پس اس سے عدل ظاہر ہوتا ہے بخلاف مطلق قتل کے۔

(۱۶) آیت مبنی ہے اثبات پر اور مثل مذکور مبنی ہے نفی پر اور اثبات اشرف ہے نفی سے کیونکہ اثبات اول ہے اور نفی اس کے بعد۔

(۱۷) مثل مذکور کے سمجھنے کے لئے پہلے یہ سمجھنا لازم ہے کہ قصاص میں حیاة ہے اور فی القصاص حیاة کا اول سے یہی مفہوم ہی ہے۔

(۱۸) مثل مذکور میں فعل التفضیل کا صیغہ فعل متعدی سے ہے اور آیت اس سے سالم ہے۔

(۱۹) فعل مقتضی ہوتا ہے اشتراک کو پس چاہئے کہ ترک قتل بھی نافی قتل ہو اگر چہ قتل زیادہ نافی ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے اور آیت اس سے سالم ہے۔

(۲۰) آیت روکنے والی ہے قتل اور جرح دونوں سے کیونکہ قصاص دونوں کو شامل ہے اور اعضا کے قصاص میں بھی حیاة ہے کیونکہ عضو کا قطع کرنا مصلحت حیاة کو ناقص کرتا ہے اور کبھی اس کا اثر نفس تک پہنچ کر حیاة کو زائل بھی کر دیتا ہے۔

آیت کے شروع میں جو لکم ہے اس میں یہ لطیفہ ہے کہ یہ بیان اس عنایت کا ہے جو بالتخصیص مومنین کے لئے اور مومنین کی

خصوصیت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مراد مومنین کی حیا ہے نہ دوسروں کی گود دوسروں میں بھی اس کا تحقیق ہو جاوے۔

تنبیہات

(۱) قدامہ نے بیان کیا کہ بدیع کی ایک قسم اشارہ بھی ہے اور اُس کی یہ تفسیر کی ہے کہ اشارہ وہ کلام قلیل ہے جس کے معنی کثیر ہوں اور یہ بعینہ ایجاز قصر ہے لیکن ابن ابی الاصبیح نے ان دونوں میں فرق کیا ہے کہ ایجاز کی دلالت مطابقی ہوتی ہے اور اشارہ کی دلالت تضمنی یا التزامی پس اس سے معلوم ہوا کہ اشارہ سے وہی مراد ہے جو منطق کی بحث میں بیان ہو چکا۔

(۲) قاضی ابوبکر نے اعجاز القرآن میں کہا ہے کہ ایجاز کی ایک قسم ہے جس کو تضمین کہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ لفظ سے ایک معنی حاصل ہوں بدوں اس کے کہ اُس کے معنی کے لئے وہ اسم ذکر کیا جائے جس سے اُس معنی کی تعبیر کی جاتی ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں اول یہ کہ وہ معنی صیغہ سے مفہوم ہوں جیسے قولہ تعالیٰ مَعْلُوم سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ کوئی عالم بھی ضرور ہے۔ دوسرے یہ کہ عبارت کے معنی سے مفہوم ہوئی جیسے بسم اللہ الرحمن الرحیم اس تعلیم کو متضمن ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تعظیم اور اس کے نام سے برکت حاصل کرنے کے لئے ہر ایک کام کو اُس کے نام سے شروع کرنا چاہئے۔

(۳) ابن اثیر اور صاحب عروس الافراح وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ ایجاز قصر کی قسموں میں سے حصر بھی ہے خواہ الا سے ہو یا انما سے یا کسی دوسرے حرف سے کیونکہ اُس میں ایک جملہ بمنزلہ دو جملوں کے ہوتا ہے اور عطف بھی قصر کی قسم ہے کیونکہ حرف عطف عامل کے اعادہ سے مستغنی کر دینے کے لئے موضوع ہے اور نائب فاعل بھی قصر کی قسم ہے کیونکہ وہ فاعل کے حکم میں ہونے کی وجہ سے فاعل پر دلالت کرتا ہے اور اپنی وضع کے اعتبار سے مفعول پر اور ضمیر بھی قصر کی قسم ہے کیونکہ اسم ظاہر سے مستغنی کر دینے کے لئے موضوع ہے اور اسی وجہ سے جب تک ضمیر متصل آ سکتی ہو ضمیر منفصل نہیں لائی جاتی ہے اور باب علمت انک قائم بھی قصر کی قسم ہے کیونکہ وہ متحمل ہے ایک قسم کا جو دو مفعولوں کے قائم مقام ہوتا ہے بدوں حذف کے اور تنازع بھی قصر کی قسم ہے اگر فرا کی رائے کے موافق مقدر نہ مانا جائے اور قصر کی قسم سے ہے متعدی کو لازم کے مثل کر کے مفعول کو بغرض اقتصار حذف کر دینا اس کا بیان عنقریب آئے گا۔

قصر کی قسم سے ہے استفہام اور شرط کے حروف کا جمع کر دینا جیسے کم مالک مستغنی کر دیتا ہے اھو عشرون ام ثلثون سے اور اسی طرح الی غیر النہایۃ۔

اور قصر کی قسم سے ہیں وہ الفاظ جو عموم کے لئے لازم ہیں جیسے احدا اور قصر کی قسم سے ہے تشنیہ اور جمع کیونکہ اُس میں مفرد کی تکرار کی حاجت نہیں رہتی اس لئے کہ تشنیہ اور جمع میں صرف قائم مقام مفرد کے کر دیا گیا ہے۔ ابن ابی الاصبیح کہتا ہے کہ بدیع کی ایک قسم جس کا نام اقناع ہے ایجاز قصر کی قسم ہو سکتی ہے اور اقناع اس کلام کو کہتے ہیں جس میں تاویل کی گنجائش ہو ان معانی کے اعتبار سے جن کا احتمال اُس کے الفاظ میں ہو سکتا ہے جیسے حروف مقطعات۔

ایجاز کی دوسری قسم ایجاز حذف ہے اور اُس میں بہت فوائد ہیں ازاں جملہ اختصار ہے اور عبث سے احتراز بوجہ اُس

کے زبور کے اور از انجملہ اس بات پر تنبیہ کرتا کہ محذوف کے ذکر سے وقت قاصر اور اس کا ذکر مہم کے فوت ہو جانے کے باعث ہے اور یہی فائدہ اور تجذیر اور اغرا کا ہے اور قولہ اللہ تعالیٰ ”ناقة اللہ وسقياها“ میں دونوں مجتمع ہیں کیونکہ ناقة اللہ تجذیر ہے اور ذروا اس میں مقدر ہے اور سقياها اغرا ہے اور الزموا اس میں مقدر ہے۔

از انجملہ عظیم اور اعظام ہے کیونکہ اس میں ابہام ہوتا ہے۔ حازم نے منہاج البلاغ میں کہا ہے کہ حذف بہتر ہوتا ہے جب اس پر دلالت قوی ہو یا اشیا کا شمار کرنا مقصود ہو مگر چونکہ شمار کرنے میں طوالت اور وقت ہوتی ہے لہذا دلالت حال پر اکتفا کر کے حذف کر دیا جائے اسی طرح تعجب اور تبویل کے موقعوں پر حذف کیا جاتا ہے جیسے اہل جنت کے وصف میں اللہ تعالیٰ کا قول ”حتی اذا جاواھا وفتحت ابوابھا“ پس اس آیت میں جواب کو حذف کر دیا تاکہ اس بات کی دلیل ہو کہ اہل جنت جو کچھ وہاں پائیں گے اس کا وصف غیر متناہی اور کلام اس کے وصف سے قاصر ہے اور عقلیں جو چاہیں مقدر کر لیں مگر جو کچھ وہاں ہے اس کی حقیقت تک رسائی نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح قول اللہ تعالیٰ ”اذا وقفوا علی النار“ یعنی ایسا امر شنیع دیکھو گے کہ عبارت میں اس کا بیان نہیں ہو سکتا۔ اور از انجملہ تخفیف ہے کثرت استعمال کی وجہ سے جیسے حرف ندا کا حذف۔ مثلاً یوسف اعرض اور لم یکن اور جمع سالم کے نون کا حذف جیسے والمقیم الصلوة اور والیل اذا یسر میں یا کا حذف۔ مورج سدوسی نے انخش سے اس آیت کی بابت سوال کیا پس انخش نے کہا کہ عرب کی عادت ہے کہ جب کسی لفظ کے معنی سے عدول کرتے ہیں تو اس کے حرف کم کر دیتے ہیں پس لیل چونکہ سیر نہیں کراتی ہے بلکہ لیل میں سیر کی جاتی ہے اس لئے ایک حرف کم کر دیا اسی طرح قولہ تعالیٰ ”وما کانت امک بغیا“ کہ دراصل بغیہ تھا مگر جب فاعل سے عدول کیا گیا تو ایک حرف کم کر دیا۔

از انجملہ یہ کہ بیان نہیں صالح ہے مگر محذوف کے لئے جیسے ”عالم الغیب والشہادة فعال لما یرید“ از انجملہ محذوف کا مشہور ہونا حتی کہ اس کا ذکر کرنا اور نہ کرنا برابر ہوتا ہے کہ یہ ایک قسم ہے دلالت حال کی جس کی زبان مقال کی زبان سے بھی زیادہ ناظم ہوتی ہے اور اسی پر حمزہ کی قراءت تساء لون بد والارحام کو محمول کیا ہے کیونکہ اس مقام پر جار کی تکرار مشہور ہے۔ پس شہرت و بھروسہ ذکر کے کر دیا۔

اور از انجملہ تعظیماً ذکر نہ کرنا جیسے قولہ تعالیٰ ”قال فرعون وما رب العالمین قال رب السموات.....“ اس آیت میں تین مقاموں پر رب کے قبل مبتدا محذوف ہے یعنی ”هو رب واللہ ربکم واللہ رب المشرق“ کیونکہ حضرت موسیٰ نے تعظیماً اللہ کا نام نہیں لیا۔ اور عروس الافراح میں اس کی مثال خدا کے اس قول سے دی ہے ”رب ارنی انظر الیک“ یعنی ذاتک اور از انجملہ تحقیر کے لئے ذکر نہ کرنا جیسے صم بکم یعنی منافقین بہرے گوئے ہیں۔ اور از انجملہ عموم کا قصد کرنا جیسے وایاک نستعین یعنی عبادت اور اپنے کل کاموں میں تجھی سے مدد چاہتے ہیں اور ”واللہ یدعوا الی دار السلام“ یعنی خدا ہر ایک کو دار السلام کی طرف بلاتا ہے۔

از انجملہ رعایت فاصلہ کی ہے جیسے ”ما ودعک ربک وما قلا“ یعنی وما قلاک اور از انجملہ ابہام کے بعد بیان کا قصد کرنا جیسا کہ مشیت کے فعل میں مثلاً فلو شاء لہدکم یعنی اگر خدا تمہاری ہدایت چاہتا پس جب کوئی شخص فلو شاء سنے گا تو اس کا ذہن مشاء کی طرف ضرور متوجہ ہوگا مگر اس کو یہ معلوم نہ ہوگا کہ کیا چاہا گیا ہے بلکہ جواب کے ذکر کے بعد

معلوم کرے گا اور یہ اکثر حرف شرط کے بعد واقع ہوتا ہے کیونکہ مشیت کا مفعول شرط کے جواب میں مذکور ہوتا ہے اور کبھی جواب کے غیر سے استدلال لانے کے لئے بدوں حرف شرط کے بھی ہوتا ہے جیسے "وَلَا يَحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ" اور اہل بیان نے کہا ہے کہ مشیت اور ارادہ کا مفعول نہیں مذکور ہوتا مگر جب کہ غریب یا عظیم ہو جیسے "لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ" لو اردنا ان نتخذ لہوا" اور بخلاف دیگر افعال کے مشیت کا مفعول بکثرت محذوف ہوتا ہے کیونکہ مشیت کو مشاء لازم ہے پس مشیت جو جواب کے مضمون کو مستلزم ہی نہیں ہو سکتی مگر جواب ہی کی مشیت اور اسی وجہ سے مفعول کے محذوف ہونے میں ارادہ بھی مثل مشیت کے ہے۔ ذکر کیا اس کو زنگانی اور تنوخی نے الاقصی القریب میں۔

کہتے ہیں کہ لو کے بعد کا محذوف لو کے جواب میں ضرور مذکور ہوگا۔ عروس الافراح میں ہے کہ وَقَالُوا لَوْ شَاءَ رَبُّنَا لَا نَزَلَ مَلَائِكَةُ كَيْفَ يَسْمَعُ مَا نَقُولُ اور ہمارا رسول بھیجنا چاہتا تو بلا شک فرشتوں کو نازل کرتا۔ فائدہ شیخ عبدالقادر نے کہا ہے کہ جس حالت میں کسی اسم کا حذف کرنا لائق ہو تو اس کا حذف اس کے ذکر سے احسن ہے۔ اور ابن جنی نے حذف کا نام شجاعت عربیہ رکھا ہے کیونکہ اس سے کلام پر شجاعت ہوتی ہے۔

(اختصار یا اقتصار کے لئے مفعول کے حذف کرنے کا قاعدہ) ابن ہشام کہتا ہے کہ نحو یوں کی عادت جاری ہو چکی ہے کہ اختصار یا اقتصار کے لئے مفعول کو محذوف کہتے ہیں اور اختصار سے کسی دلیل سے محذوف ہونا مراد لیتے ہیں۔ اور اقتصار سے بدوں کسی دلیل کے محذوف ہونا ارادہ کرتے ہیں۔ جیسے کُلُوا وَاشْرَبُوا یعنی اکل و شرب کا فعل واقع کرو۔ اہل بیان کے قول کے موافق تحقیق یہ ہے کہ کبھی صرف فعل کا وقوع بتانا مقصود ہوتا ہے اور جس نے واقع کیا ہے اور جس پر واقع ہوا ہے اس کی تعیین سے کچھ غرض نہیں ہوتی۔ ایسی حالت میں اس فعل کا مصدر کُنْ عام کی طرف مندر کے ذکر کر دیا جاتا ہے جیسے حصل حرق اور نہب۔ اور کبھی صرف فاعل سے فعل کا وقوع بتانا منظور ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں صرف فاعل اور فعل کا ذکر کیا جاتا ہے اور مفعول نہ مذکور ہوتا ہے نہ معنوی کیونکہ معنوی مثل ثابت کے ہے جو محذوف نہیں کہا جاتا۔ پس اس حالت میں فعل بمنزلہ اس فعل کے کر دیا جاتا ہے جس کا مفعول نہیں ہوتا۔ جیسے "رَبِّی الَّذِیْ یُحِیْی وَیُمِیْتُ" یعنی میرے رب سے احیا اور امانت کا فعل واقع ہوتا ہے۔ اور "هَلْ یَسْتَوِی الَّذِیْنَ یَعْلَمُونَ وَالَّذِیْنَ لَا یَعْلَمُونَ" یعنی علم والے اور بے علم مساوی نہیں ہیں۔ اور "کُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا" یعنی اکل و شرب کا فعل واقع کرو اور اسراف کو چھوڑ دو۔ "وَإِذَا رَأَیْتُمْ ثُمَّ" یعنی جب تجھے رویت واقع ہو۔

اور کبھی فعل کی اسناد فاعل کی طرف اور اس کا تعلق مفعول سے بتانا مقصود ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں دونوں کا ذکر کیا جاتا ہے جیسے "لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا" اور "لَا تَقْرَبُوا الزَّیْنَا" اور اس صورت میں جب محذوف مذکور نہیں ہوتا تو اس کو محذوف کہتے ہیں۔ اور جب کبھی کلام میں کوئی قرینہ اس محذوف کو مستدعی ہوتا ہے تو اس کا مقدر ہونا واجب یقین کیا جاتا ہے جیسے "اهْدِنَا لِدُنِّی بِعَثَّ اللّٰهُ رَسُوْلًا" کَلَّا وَعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰی" اور کبھی حذف ہونا اور نہ ہونا مشتبہ ہو جاتا ہے جیسے "قُلْ اَدْعُوا اللّٰهَ اَوْ اَدْعُوا الرَّحْمٰنَ" پس اس میں اگر نادوا کے معنی لئے جائیں تو حذف نہ ہوگا اور سموا کے معنی لئے جائیں تو حذف ہوگا۔

حذف کی سات شرائط ہیں۔ اول یہ کہ کوئی دلیل پائی جاتی ہو جیسے "قَالُوا سَلَامًا" یعنی سلمنا سلاماً یا کوئی دلیل مقالی

موجود ہو جیسے ”وَقِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا“ یعنی اَنْزَلَ خَيْرًا اور قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ یعنی سَلَامٌ عَلَيْكُمْ اَنْتُمْ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ اور منجملہ اولہ حذف کے دلیل عقلی ہے۔ اور وہ یہ کہ بدوں محذوف مقدر مانے ہوئے کلام کی صحت عقلاً محال ہو۔ پھر یہ دلیل عقلی کبھی حذف پر تو دلالت کرتی ہے مگر محذوف کی تعین پر دلالت نہیں کرتی بلکہ تعین کے لئے دوسری دلیل ہوتی ہے۔ جیسے ”حَرِّمْتُ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ“ میں عقل سے یہ تو معلوم ہوا کہ یہاں کچھ محذوف ہے۔ کیونکہ عقل اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مَیْتَةُ حَرَامٌ نہیں ہے۔ اس لئے کہ حرمت کی نسبت اجسام کی طرف نہیں ہو سکتی بلکہ حلت اور حَرِّمْتُ کی اضافت افعال کی طرف ہوتی ہے۔ لیکن چونکہ حلت اور حرمت کا محل عقل نہیں دریافت کر سکتی اس وجہ سے اُس محذوف کا تعین عقل ہی نہیں معلوم ہوا بلکہ دوسری دلیل شرعی سے معلوم ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول اِنَّمَا حَرَّمَ اَکْلُهَا ہے۔

اور صاحب تلخیص نے جو کہا ہے کہ اس میں دلیل عقلی بھی ہے۔ اور سکا کی نے بغیر سوچے ہوئے اُس کی پیروی کر لی ہے۔ پس یہ معتزلہ کے اصول پر مبنی ہے۔

اور کبھی دلیل عقلی سے محذوف کی تعین بھی معلوم ہو جاتی ہے۔ جیسے وَجَاءَ رَبُّكَ یعنی امر رب جس سے مراد عذاب ہے۔ کیونکہ دلیل عقلی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ آنے والا خدا کا امر ہے نہ خود باری تعالیٰ۔ اس لئے کہ باری تعالیٰ کا آنا محال ہے بوجہ اس کے کہ انا حادث کے لوازمات سے ہے۔ اسی طرح اَوْفُوا بِالْعُقُودِ اور اَوْفُوا بِعَهْدِ اللّٰهِ میں عفو اور عہد کا مقتضا مراد ہے۔ کیونکہ عقد اور عہد دونوں قول ہیں جو وجود پذیر ہو کر منقضی ہو گئے۔ پس ان دونوں میں وفا اور نقض متصور نہیں ہو سکتا بلکہ وفا اور نقض اُن کے مقتضا اور احکام میں ہوگا۔

اور کبھی محذوف کی تعین پر عادت دلالت کرتی ہے جیسے فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ میں حذف تو عقل دلالت کرتی ہے کیونکہ یوسف علیہ السلام ملامت کے طرف نہیں ہو سکتے۔ لیکن اس بات کا احتمال ہے کہ قَدْ شَعَفَهَا حُبًّا کی وجہ سے فی حَبِّہ مقدر مانا جائے یا تراود فتاھا کی وجہ سے فی مَرَاوَدَّتْهَا مقدر مانا جائے۔ پس عادت نے ثانی کی تعین کر دی کیونکہ عشق پر کسی کو ملامت نہیں کی جاتی۔ بوجہ اس کے کہ عشق اختیار نہیں ہوتا۔ بخلاف مرادۃ کے کہ اُس کے دفع کرنے کی قدرت ہوتی ہے۔

اور کبھی محذوف کی تعین اس وجہ سے ہو جاتی ہے کہ اُس کی تصریح دوسرے مقام پر موجود ہوتی ہے۔ اور یہ قوی تر دلیل تعین کی ہے جیسے ”هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللّٰهُ“ یعنی امر اللہ اور اُس دلیل اَوْ يَأْتِيْ اَمْرُ رَبِّكَ ہے اور ”جَنَّةٌ عَرْضُهَا السَّمٰوٰتُ“ یعنی كَعَرْضِ اس دلیل سے کہ اس کی تصریح الحدید کی آیت میں مذکور ہے۔ اور ”رَسُولٌ مِنَ اللّٰهِ“ یعنی ”مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ“ بدلیل ”لَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ“ اور حذف کی دلیلوں میں سے ایک دلیل عادت ہے اور وہ یہ کہ لفظ نَوَاس کے ظاہر پر جاری کرنے سے بدوں حذف کے عقل تو مانع نہ ہو لیکن عادت منع کرے۔ جیسے ”لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَا تَبْعُنَاكُمْ“ میں مکان قتال مقدر ہے۔ جس سے مراد ایسا مکان ہے جو قتال کے لائق ہو اور یہ تقدیر اس لئے مانی گئی ہے کہ وہ لوگ قتال سے بخوبی واقف تھے۔ اور اس بات سے عار رکھتے تھے کہ اپنے کو قتال سے ناواقف ظاہر کریں۔ پس عادت اس سے مانع ہے کہ اُن نے قتال کی حقیقت سے اپنا لاعلم ہونا ارادہ کیا ہو اس لئے مجاہد نے مکان قتال مقدر

مانا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مدینہ سے نہ نکلنے کا مشورہ دیا تھا۔ اور منجملہ اولہ حذف کے فعل کا شروع کرنا ہے جیسے بسم اللہ میں جس فعل کا مبداء ہوگا وہی فعل اُس میں مقدر مانا جائے گا۔ مثلاً اگر بسم اللہ قرءۃ کے وقت کہی گئی تو اقرء مصدر ہوگا۔ اور اگر کھانے کے وقت کہی گئی تو اکل مقرر ہوگا۔ اہل بیان اس پر متفق ہیں۔ مگر اہل نحو اس کے خلاف ہیں اور ہر جگہ ابتداء یا ابتدائی کائن بسم اللہ مقدر کرتے ہیں۔ اور اول کی صحت پر دلیل یہ تصریح ہے جو قولہ تعالیٰ ”وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرَهَا وَمُرْسَاهَا“ اور حدیث ((بِاسْمِكَ رَبِّي وَضَعْتُ جَنِي)) میں ہے۔

اور منجملہ اولہ حذف کے صناعت نحو یہ ہے۔ جیسا کہ نحو یوں کے نزدیک لا اقسام کی تقدیر لا ناقسم ہے کیونکہ فعل حال پر قسم نہ ہوتی اور تَاللّٰهِ تَفْتَنُوْا کی تقدیر لا تَفْتَنُوْا ہے کیونکہ جواب قسم جب مثبت ہوتا ہے تو اُس پر لام اور نون آتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”وَتَاللّٰهِ لَا كَيْدَنَّ“ اور کبھی اگر چہ تقدیر پر معنی موقوف نہیں ہوتے مگر صناعت کی وجہ سے مقدر مانتے ہیں۔ جیسے نحو یوں کے نزدیک لا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ میں خبر یعنی موجود محذوف ہے۔ امام فخر الدین نے اس کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ اس میں مقدر ماننے کی حاجت نہیں اور نحو یوں نے جو تقدیر مانی ہے وہ فاسد ہے کیونکہ مطلق حقیقت کی نفی حقیقت مقیدہ کی نفی سے عام ہے۔ اس وجہ سے کہ مطلقاً حقیقت کی نفی سے ماہیت مقیدہ کی نفی ہو جاتی ہے اور کسی ایک خاص قید کے ساتھ ماہیت کی نفی سے دوسری قید کے ساتھ اُس ماہیت کی نفی لازم نہیں ہوتی اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ موجود کی تقدیر سے اللہ کے سوائے کل اللہ کا قطعاً منافی ہونا لازم آتا ہے۔ کیونکہ عدم میں کلام نہیں۔ پس وہ درحقیقت مطلق ماہیت کی نفی ہے نہ مقیدہ کی۔ اور خبر کا مقدر ماننا ضروری ہے کیونکہ بدوں خبر ظاہر یا مقدر کے مبتدا محال ہے۔ اور نحاۃ اس لئے مقدر مانتے ہیں کہ قواعد کا حق ادا کریں۔ اگر چہ معنی مفہوم ہوتے ہوں۔

(تنبیہ) ابن ہشام نے کہا ہے کہ دلیل کی شرط اُس وقت ہے جب پورا جملہ یا اُس کا کوئی رکن محذوف ہو یا محذوف سے جملہ میں کوئی ایسے معنی مستفاد ہوں جس پر وہ جملہ مبنی ہو۔ جیسے تَسَالٰلٰہُ تَفْتَنُوْا لیکن فضلہ کے محذوف ہونے کے لئے کسی دلیل کی شرط نہیں ہے۔ بلکہ صرف اسی قید شرط ہے کہ اُس کے حذف سے کوئی معنوی یا صناعی ضرر نہ ہو۔ کہا کہ لفظی دلیل میں یہ شرط ہے کہ محذوف کے مطابق ہو۔ اور فرائی کے اس قول کو کہ اَیْحَسَبُ الْاِنْسَانُ اَنْ لَّنْ نَّجْمَعُ عِظَامَهُ بِلٰی قَادِرِیْنَ کی تقدیر بِلٰی لَیْحَسِبُنَا قَادِرِیْنَ ہے رد کیا ہے۔ اس واسطے کہ حسان مذکور بمعنی ظن ہے اور حسان مقدر بمعنی علم ہے کیونکہ اعادہ میں شک کرنا جبکہ کفر ہے تو ماہور بہ نہیں ہو سکتا۔ پھر کہا کہ اس آیت میں سیبویہ کا قول صائب ہے جو اُس نے کہا ہے کہ قَادِرِیْنَ حال ہے اور تقدیر اُس کی نَجْمَعُهَا قَادِرِیْنَ ہے۔ کیونکہ فعل جمع بہ نسبت فعل حسان کے قریب تر ہے اور نیز اس لئے کہ بلی ایجاب منفی کے واسطے ہوتا ہے اور وہ اس آیت میں فعل جمع ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ محذوف مثل جزء کے نہ ہو۔ اور اس لئے فاعل یا نائب فاعل یا کان اور اُس کے اخوات کا اسم محذوف نہیں ہوتا۔ ابن ہشام نے کہا ہے کہ ابن عطیہ نے جو بَنَسَ مِثْلَ الْقَوْمِ کی تقدیر بَنَسَ الْمِثْلَ مِثْلَ الْقَوْمِ بتائی ہے۔ پس اگر اُس کی غرض اعراب کی تفسیر ہے اور یہ کہ فاعل لفظ مثل ہے۔ جو محذوف ہے تب تو یہ مرذود ہے اور اگر اس کی غرض معنی کی تفسیر ہے اور یہ کہ بَنَسَ میں ضمیر مثل کی مستتر ہے تب سہل ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ موجد نہ ہو کیونکہ حذف تاکید کے منافی ہے۔ اس لئے کہ حذف منی ہے اختصار پر اور تاکید منی ہے طوالت پر۔ اور اسی وجہ سے زجاج کے اس قول کو کہ اِنَّ هٰذَا لَسَاحِرٌ اَنْ تَقْدِرَ اِنَّ هٰذَا لَهٰمَا سَاحِرَانِ ہے۔ فارسی نے رد کیا ہے اور کہا ہے کہ حذف اور تاکید باللام میں منافات ہے۔ لیکن دلیل سے کسی شے کا محذوف ہونا تاکید کے منافی نہیں ہوتا کیونکہ دلیل سے کسی شے کا محذوف ہونا مثل ثابت کے ہے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ حذف کرنے سے مختصر کا اختصار نہ ہوتا ہو۔ اسی لئے اسم فعل نہیں حذف کیا جاتا کیونکہ وہ فعل کا اختصار ہے۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ محذوف عامل ضعیف نہ ہو۔ اسی وجہ سے جار اور ناصب فعل اور جازم کو نہیں حذف کیا جاتا۔ مگر اسی مقام سے جہاں یہ عوامل کثیر الاستعمال ہوں اور ان کے حذف ہونے پر دلیل قوی موجود ہو۔

چھٹی شرط یہ ہے کہ محذوف کسی کے عوض میں نہ ہو۔ اسی لئے ابن مالک نے کہا ہے کہ حرف ندا ادعو کے عوض میں نہیں ہے۔ کیونکہ اہل عرب اس کا حذف جائز رکھتے ہیں اور اسی وجہ سے اقامۃ اور استقامۃ کی تا محذوف نہیں ہوتی اور اقام الصلوٰۃ اور کان کی جز کو اس پر نہ قیاس کرنا چاہئے۔ کیونکہ وہ مصدر کا عوض یا مثل عوض کے ہے۔

ساتویں شرط یہ ہے کہ حذف سے عامل قوی کی ضرورت نہ ہو اور اسی لئے وَكَلَّا وَعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰی کی قراءت پر قیاس نہیں کیا گیا۔

(فائدہ) اخفش نے حذف میں جہاں تک ممکن ہو تدریج کا اعتبار کیا ہے اور اسی لئے کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ "وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا" میں لَا تَجْزِي دراصل لَا تَجْزِي فِيْہِ تھا۔ پس پہلے حرف جر کو حذف کیا لَا تَجْزِيْہِ ہو گیا۔ پھر ضمیر کو حذف کیا تو لَا تَجْزِي ہو گیا اور یہ صناعت میں ملاحظہ ہے۔ اور سیبویہ کا مذہب ہے کہ دونوں ساتھ ہی محذوف ہو گئے۔ ابن جنی نے کہا ہے کہ اخفش کا قول موافق اور مانوس زیادہ ہے۔ بہ نسبت اس کے کہ ایک وقت میں دونوں حرف معا حذف کر دیئے جائیں۔

(قاعدہ) اصل یہ ہے کہ مقدر ہونا کسی لفظ کا اس کے اصلی مقام پر مانا جائے تاکہ دو وجہوں سے اصل کے مخالف نہ ہو ایک حذف دوسرے وضع شے کی غیہ محل میں اس لئے زید ارائتہ میں مفسر کو اول میں مقدر کرنا چاہئے۔ اور اہل بیان نے نحو یوں کے قول کے موافق اختصار کے لئے اخیر میں بھی مقدر کرنا جائز رکھا ہے۔ جب کوئی مانع نہ ہو جیسے وَاِمَّا ثَمُودُ فھدیناہم کیونکہ اما فعل پر نہیں آتا۔

(قاعدہ) جہاں تک ممکن ہو مقدر کم کرنا چاہئے تاکہ اصل کی مخالفت کم ہو اور اسی وجہ سے فارسی کا یہ قول کہ واللّٰہی لم یحضن میں فعدتھن ثلثۃ اشھر مقدر ہے ضعیف کیا ہے گیا اور اولیٰ یہ ہے کہ کذلک مقدر کیا جائے۔ شیخ عزالدین نے کہا ہے کہ جملہ محذوفات کے اس محذوف کو مقدر کرنا چاہئے جو مقصد کے زیادہ تر موافق اور فصیح تر ہو۔ کیونکہ عرب جیسا کہ بولے ہوئے الفاظ میں حسن اور مناسبت کلام کا لحاظ رکھتے ہیں ویسا ہی مقدر بھی اسی لفظ کو مانتے ہیں کہ اگر اس کا تلفظ کیا جائے تو احسن اور کلام کے مناسب ہو۔ جیسے جَعَلَ اللّٰہُ الْکَعْبَةَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ میں ابوعبٰی نے جَعَلَ اللّٰہُ نَصَبَ الْکَعْبَةِ مقدر کیا ہے۔ اور دوسروں نے حرمة الْکَعْبَةِ مقدر مانا ہے اور یہی اولیٰ ہے۔ کیونکہ الْہُدٰی وَالْقَلَائِدُ وَالشَّہْرُ

الحرام میں حرمت ہی کی تقدیر فصیح ہے اور نصب کی تقدیر فصاحت سے بعید ہے۔ کہا ہے کہ جب محذوف دائر ہو۔ حسن اور اس میں تو احسن کی تقدیر واجب ہے کیونکہ خدا نے اپنی کتاب کی توصیف میں احسن الحدیث فرمایا ہے۔ پس چاہئے کہ اس کا محذوف بھی احسن المحذوفات ہو۔ جیسا کہ اس کا ملفوظ احسن الملفوظات ہے۔ کہا کہ جب محذوف دائر ہو۔ مجمل ہو۔ مبین میں تو مبین کی تقدیر احسن ہے جیسے وداود و سلیمان اذ یحکمان فی الحرت میں فی امر الحرت بھی مقدر کیا جاسکتا ہے اور فی تضمین الحرت بھی مگر فی تضمین الحرت مقدر کرنا اولیٰ ہے کیونکہ اس میں تعین ہے اور مجمل ہے۔

(قاعدہ) جب حذف کی دو صورتیں ہو سکتی ہوں ایک یہ کہ محذوف فعل ہو اور باقی فاعل دوسرے یہ کہ محذوف مبتدا ہو اور باقی خبر تو دوسری صورت اختیار کرنا اولیٰ ہے۔ کیونکہ مبتدا کے عین خبر ہونے کی وجہ سے محذوف عین ثابت ہوا۔ پس محذوف مثل نہ محذوف ہونے کے ہوگا۔ برخلاف فعل کے کہ وہ فاعل کا غیر ہے۔ ہاں پہلی صورت اس وقت اختیار کی جائے گی جب کسی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہو۔ خواہ یہ روایت اسی کلام کے بابت ہو یا اس کے مثل دوسرے کلام کے بابت اول کی مثال جیسے یُسَبِّحُ لَهُ فِیْهَا رَجَالٌ۔ یسبح کی باکو فتح کی قراءت میں اس کی تقدیر یُسَبِّحُهُ رَجَالٌ ہے۔ اور کذلک یُوحِیْ اِلَیْکَ وَ اِلَی الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِکَ اللّٰهُ۔ یوحی کی حاکو فتح کی قراءت میں اس کی تقدیر یوحیہ اللہ ہے ان دونوں آیتوں میں خبر کو محذوف نہ مانا جائے گا۔ کیونکہ فعل مودف کی روایت میں دونوں اسموں کی فاعلیت ثابت ہے۔ ثانی کی مثال جیسے وَلَیْسُنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَیْقُوْلَنَّ اللّٰهُ مِنْ خَلَقَهُمْ اللّٰهُ مقدر کرنا بہتر ہے۔ اللہ خلقہم مقدر کرنے سے بوجہ اس کے کہ خَلَقَهُنَّ الْعَزِیْزُ الْعَلِیْمُ آیا ہے۔ (قاعدہ) جب یہ تردد ہو کہ محذوف اول ہے یا ثانی تو ثانی کا محذوف ماننا اولیٰ ہے۔ اسی لئے احتجاجی میں نون وقایہ کا حذف مرنج ہے نہ نون رفع کا اور نار اقلظی میں تائے ثانی کا حذف مرنج ہے نہ تائے مضارع کا اور واللہ وَرَسُوْلُهُ اَحَقُّ اَنْ یُّرْضَوْهُ میں ثانی کی خبر کا حذف اولیٰ ہے نہ اول کی خبر کا اور الْحَیُّ الشَّہِیْدُ میں ثانی کے مضاف کا حذف مرنج ہے۔ نہ اول کا یعنی حج اشہر مقدر ماننا اولیٰ ہے نہ شہرائج۔ اور کبھی اول کی خبر کا محذوف ماننا واجب ہوتا ہے جیسے اِنَّ اللّٰهَ وَمَلَائِکَتِهٖ یُصَلُّوْنَ عَلَی النَّبِیِّ میں ملائکتہ کی قراءت رفع پر کیونکہ خبر میں یُصَلُّوْنَ بصیغہ جمع ہونے کی وجہ سے ثانی کے ساتھ مختص ہے۔ اور کبھی ثانی کی خبر کا محذوف ماننا واجب ہوتا ہے۔ بوجہ مقدم ہونے خبر کے ثانی پر جیسے اِنَّ اللّٰهَ بَرِئٌ مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ وَرَسُوْلُهٗ فِی رَسُوْلِهٖ کی خبر یعنی بری ایضاً محذوف ہے۔

فصل: حذف کی کئی قسمیں ہیں پہلی قسم کا نام اقطاع ہے یہ ہے کہ کلمہ کے بعض حروف محذوف ہوں اور ابن اثیر نے قرآن شریف میں اس قسم کے حذف سے انکار کیا ہے مگر اس کی تردید بایں وجہ کی گئی ہے کہ بعضوں نے حروف مقطعات کو اسی قسم میں داخل کیا ہے بنا براس قول کے کہ حروف مقطعات اسماء الہیہ کے حروف ہیں۔ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا۔ اور بعضوں کا دعویٰ ہے کہ وَاَمْسَحُوا بِرُءُوسِکُمْ میں بعض کا پہلا حرف ہے اور باقی حروف محذوف ہیں۔ اور اسی قسم سے ہے بعضوں کی قراءت و نیا دوا یا مال ترخیم کے ساتھ اور بعض سلف نے اس قراءت کو سن کر کہا نا اغنی اهل النهار عن الترخیم اور بعضوں نے جواب دیا ہے کہ وہ لوگ کلمہ کو پورے طور پر تلفظ کرنے سے عاجز تھے۔ اور اسی قسم سے ہے۔ لَکُنَّا هُوَ اللّٰهُ رَبِّیْ۔ کیونکہ لَکُنَّا اصل میں لَکُنْ انا تھا۔ انا کے ہمزہ کو تخفیف کے لئے حذف کر کے نون کو نون میں ادغام کر دیا۔ اور اسی قسم سے ہے قراءت و یُمْسِکُ السَّمَاءُ اَنْ تَقَعَ عَلَی الْاَرْضِ کہ اصل میں الْاَرْضِ اور بِمَا اُنْزِلَ اِلَیْکَ کہ اصل میں

انزال ہے اور فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلْتُمْ عَلَيْهِ كَاصِلٍ مِّنْ فَلَائِمٍ ہے اور اِنَّهَا لَحَدٰی الْكُبْرٰی كَاصِلٍ مِّنْ لَاْ حَدٰی ہے۔

دوسری قسم جس کا نام اکتفا ہے یہ ہے کہ مقام اُن دو چیزوں کے ذکر کو مقتضی ہو۔ جن میں تلازم اور ارتباط ہے۔ لیکن کسی نکتہ کی وجہ سے ایک ہی شے کے ذکر پر اکتفا کیا جاوے اور یہ اکثر ارتباط غلطی کے ساتھ مختص ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "سَرَابِيلٌ تَقِيكُمُ الْحَرَّ" کہ یہاں وَالْبَرْدُ محذوف ہے اور بالتخصیص حر کا ذکر اس لئے کیا گیا کہ خطاب اہل عرب کی طرف ہے اور ان کا ملک گرم ہے۔ اور اُن کے نزدیک گرمی سے محفوظ رہنا زیادہ اہم ہے کیونکہ گرمی اُن کے نزدیک سردی سے زیادہ شدید ہے اور بعضوں نے کہا ہے کہ یہاں حر کے ذکر پر اس لئے اکتفا کیا گیا کہ سردی سے محفوظ رکھنے کا احسان اس کے پہلے بالتصریح مذکور ہو چکا۔ جیسا کہ فرمایا ہے۔ وَمَنْ اَصْوَابَهَا وَاَوْبَارَهَا وَاَشْعَارَهَا. اور وَجَعَلْ لَّكُمْ مِنَ الْجِبَالِ اَكْشَانًا اور وَالْاَنْعَامِ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيْهَا دِفْءٌ۔

اور اسی قسم سے ہے بِيَدِكَ الْخَيْرُ کہ یہاں وَالشَّرُّ محذوف ہے اور خیر کو بالتخصیص اس لئے ذکر کیا کہ بندوں کو یہی مطلوب اور مرغوب ہے یا اس لئے کہ عالم میں خیر کا وجود زیادہ ہے یا اس لئے کہ خدا کی طرف شر کی نسبت کرنا خلاف ادب ہے جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے وَالشَّرُّ لَيْسَ الْيَكْ اور اسی قسم سے ہے وَلَهُ مَا سَكَنَ فِي الْلَّيْلِ وَالنَّهَارِ کہ یہاں وَمَا تَحَرَّكَ محذوف ہے۔ اور بالتخصیص سکون کا ذکر اس لئے کیا گیا کہ حیوان اور جماد وغیرہ کا اغلاب حال سکون ہے اور اس لئے کہ کل متحرک سکون کی طرف رجوع ہوتا ہے اور اسی قسم سے ہے وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ کہ یہاں وَالشَّهَادَةُ محذوف ہے کیونکہ ایمان غیب اور شہادت دونوں پر واجب ہے اور غیب کو اس لئے اختیار کیا کہ غیب زیادہ ممدوح ہے یا اس لئے کہ ایمان بالغیب مستلزم ہے۔ ایمان بالشہادۃ کو بدوں عکس کے اور اسی قسم سے ہے رَبُّ الْمَشَارِقِ کہ یہاں وَالْمَغَارِبِ محذوف ہے اور اسی قسم سے ہے هٰذِي لِّلْمُتَّقِيْنَ کہ یہاں وَلِلْكَافِرِيْنَ محذوف ہے۔ یہ ابن الانباری کا قول ہے اور اس کی تائید قولہ تعالیٰ هٰذِي لِّلنَّاسِ سے ہوتی ہے اور اسی قسم سے ہے اِنْ اَمْرًا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ کہ یہاں وَلَا الْبَدَ محذوف ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس میں اخت کے لئے نصف واجب کیا گیا ہے اور یہ اُسی وقت ہوگا جب والد بھی نہ ہو۔ کیونکہ والد اخت کو ساقط کر دیتا ہے۔

تیسری قسم جس کا نام احتباك ہے سب قسموں سے زیادہ لطیف اور بدیع ہے۔ اور اہل بلاغت میں سے بہت کم لوگ اُس سے واقف ہوئے ہیں اور میں نے اُس کو اندلسی کی شرح بدیعہ کے سوائے کہیں نہیں دیکھا اور زرکشی نے اس کو برہان میں ذکر کیا ہے۔ مگر اُس کا یہ نام نہیں رکھا بلکہ حذف مقابلی کے نام سے مسمی کیا ہے۔ اور اہل عصر میں سے علامہ برہان الدین بقاعی نے اُس کو علیحدہ تصنیف کیا ہے۔

اندلسی نے شرح بدیعہ میں لکھا ہے کہ بدیع کی قسموں میں سے ایک قسم احتباك ہے جو نوع عزیز ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اول سے اُس کو حذف کر دیا جائے جس کی نظیر ثانی میں ثابت کی گئی ہے اور ثانی سے اُس کو حذف کر دیا جائے جس کی نظیر اول میں ثابت کی گئی ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَمَثَلُ الْاَلْدَى كَفَرُوا كَمَثَلِ الْاَلْدَى يَنْبَعُ" اس کی تقدیر ہے "وَمَثَلُ الْاَنْبِيَاءِ وَالْكُفَّارِ كَمَثَلِ الْاَلْدَى يَنْبَعُ وَالْاَلْدَى يَنْبَعُ بِهِ" پس اول سے الْاَنْبِيَاءِ کو حذف کر دیا کیونکہ الْاَلْدَى يَنْبَعُ اُن پر

دلالت کرتا ہے اور ثانی سے الَّذِیْ یَسْنَعُ بہ حذف کر دیا کیونکہ الَّذِیْنَ کَفَرُوا اُس پر دلالت کرتا ہے اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَادْخُلْ یَدَکَ فِیْ جَبِّکَ تَخْرُجُ بَیْضًا" کی تقدیر ہے۔ تَدْخُلْ غَیْرَ بَیْضًا وَآخِرُ جَہَا تَخْرُجُ بَیْضًا پس اول سے تَدْخُلْ بَیْضًا حذف کر دیا گیا اور ثانی سے آخِرُ جَہَا کو محذوف کر دیا۔

زرکشی نے کہا ہے کہ احتیاط اُس کو کہتے ہیں کہ کلام میں دو متقابل مجتمع ہوں۔ پس اُن دونوں میں سے ہر ایک کا مقابل حذف کر دیا جائے بوجہ اس کے کہ دوسرا اُس پر دلالت کرتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "أَمْ یَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ إِنْ افْتَرَيْتُهُ فَعَلَىٰ إِجْرَامِیْ وَأَنَا بَرِیُّ مِمَّا تُجْرِمُونَ" اس کی تقدیر ہے۔ اِنْ افْتَرَيْتُهُ فَعَلَىٰ إِجْرَامِیْ وَأَنْتُمْ بَرَاءٌ مِنْهُ وَعَلَيْکُمْ إِجْرَامُکُمْ وَأَنَا بَرِیٌّ مِمَّا تُجْرِمُونَ۔

اور قولہ تعالیٰ "وَيُعَذِّبُ الْمُنَافِقِينَ إِنْ شَاءَ أَوْ يَتُوبُ عَلَيْهِمْ" کی تقدیر ہے۔ وَيُعَذِّبُ الْمُنَافِقِينَ إِنْ شَاءَ فَلَا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ فَلَا يُعَذِّبُ هُمْ اور قولہ تعالیٰ "فَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ" کی تقدیر ہے۔ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ مِنَ الدَّمِ وَيَتَطَهَّرْنَ بِالْمَاءِ فَإِذَا طَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ اور قولہ تعالیٰ "خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا" یعنی عَمَلًا صَالِحًا بِسَيِّئٍ وَآخَرَ سَيِّئًا بِصَالِحٍ میں کہتا ہوں کہ احتیاط کی لطیف قسم ہے۔ قولہ تعالیٰ "فِئْتَةٌ تَقَاتِلُ فِی سَبِيلِ اللّٰهِ وَآخَرَىٰ کَافِرَةٌ" یعنی فِئْتَةٌ مُّؤْمِنَةٌ تَقَاتِلُ فِی سَبِيلِ اللّٰهِ وَآخَرَىٰ کَافِرَةٌ فِی سَبِيلِ الطَّاغُوتِ۔

اور کرمانی کی الغریب میں ہے کہ پہلی آیت کی تقدیر ہے۔ مَثَلُ الَّذِیْنَ کَفَرُوا مَعَكَ یَا مُحَمَّدُ کَمَثَلِ النَّاعِقِ مَعَ الْغَنَمِ پس ہر ایک طرف سے اُس کو حذف کر دیا۔ جس پر دوسرا طرف دلالت کرتا تھا اور اس کی نظیریں قرآن شریف میں بہت ہیں اور یہ کلام میں نہایت ہوتا ہے۔ انتہی۔ یہ تسمیہ ماخوذ ہے جبکہ الثوب سے جس کے معنی ہیں۔ اشتہائے ثوب کے درمیان رخنوں کو حسن و خوبی کے ساتھ بند کر دینا اور ثوب کو محکم اور التواء کرنا پس کلام میں حذف کے مقامات کو تشبیہ دی گئی اُن رخنوں سے جو اشتہائے ثوب کے نائین ہوتے ہیں پھر گویا کہ کلام کے ماہر اور بصیر نے محذوفات کو اُن مقامات میں داخل کر کے اُن رخنوں کو حسن و خوبی کے ساتھ بند کر دیا۔

چوتھی قسم حذف کی وہ ہے جس کا نام اختزال ہے اور اُس کی کئی قسمیں ہیں کیونکہ محذوف یا ایک کلمہ ہوگا خواہ اسم ہو یا فعل یا حرف یا ایک کلمہ سے زیادہ محذوف ہوگا۔

(اسم کے محذوف ہونے کی مثالیں)

مضاف کا حذف اور یہ قرآن شریف میں بہت ہے حتیٰ کہ ابن جنی نے کہا ہے کہ قرآن شریف میں ایک ہزار مقاموں پر مضاف محذوف ہے اور شیخ عزالدین نے اپنی کتاب الحجاز میں سورتوں اور آیتوں کی ترتیب پر مسلسل لکھا ہے جیسے الْحَجَّ اشْهَرُ یعنی حَجَّ اشْهَرُ الْحَجَّ اور وَلَکِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ یعنی ذَالِ الْبِرِّ یا بَرٌّ مَنْ اور حَرِّمْتُ عَلَيْکُمْ اُمَّهَاتِکُمْ یعنی اُمَّهَاتِکُمْ اور لَا ذَنْبَکَ ضَعْفُ الْحَیْوةِ وَضَعْفُ الْمَمَاتِ یعنی ضَعْفُ عَذَابٍ اور وَفِی الرِّقَابِ یعنی وَفِی تَحْرِیْرِ الرِّقَابِ

مضاف الیہ کا حذف یا بے متکلم میں مضاف الیہ بکثرت محذوف ہوتا ہے جیسے رَبِّ اغْفِرْ لِي اور غایات میں بکثرت محذوف ہوتا ہے جیسے لِلّٰهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلِ وَمِنْ بَعْدِ یعنی مِنْ قَبْلِ الْغَلْبِ وَمِنْ بَعْدِهِ اور اُی اور بعض میں بھی مضاف الیہ بکثرت محذوف ہوتا ہے اور اس کے علاوہ کبھی دوسرے مقاموں پر بھی محذوف ہو جاتا ہے۔ جیسے فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا تَوَنُّنٌ كِي قِرَاءَاتٍ میں جیسے فَلَا خَوْفٌ شَيْءٌ عَلَيْهِمْ۔

مبتدا کا حذف: استنبہام کے جواب میں مبتدا بکثرت محذوف ہوتا ہے۔ جیسے وَمَا اِدْرَاكَ مَا هِيَ نَارٌ یعنی نار اور نا۔ جواب کے بعد جیسے مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ یعنی فَعَمَلُهُ لِنَفْسِهِ اور وَمَنْ اَسَاءَ فَعَلَيْهَا یعنی فَاَسَاءَ تَهُ عَلَيْهَا اور قول کے بعد جیسے وَقَالُوا اَسَاءَ طَيْرُ الْاَوَّلَيْنِ۔ قَالُوا اَصْغَاتِ اِحْلَامٍ اور بعد اس کے کہ خبر اس کی صفت ہو معنی کے اعتبار سے جیسے التَّائِبُونَ الْعَبَدُونَ اور جیسے صُمْ بِكُمْ عُمَى اور اس کے علاوہ دیگر مقاموں پر بھی مبتدا کو حذف کر دیتے ہیں۔ جیسے لَا يَغْرَنَكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ۔ مَتَاعٌ قَلِيلٌ۔ لَمْ يَلْبَثُوا اِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ بِلَاغٍ میں ہذا محذوف ہے اور سورۃ انزلناھا میں ہذہ محذوف ہے۔ اور اس لغت میں مبتدا کا حذف واجب ہے جو مَقْطُوعٌ اِلَى الرَّفْعِ ہو۔

خبر کا حذف: جیسے اُكْلَهَا ذَاتِمْ وَظَلُّهَا یعنی دَائِمٌ اور کہیں احتمال مبتدا کے حذف کا بھی ہوتا ہے اور خبر کے حذف کا بھی جیسے قَصِيرٌ جَمِيلٌ یعنی اَجْمَلٌ یا فامری صَبْرٌ اور فَتَحْرِيرٌ رَقَبَةٍ یعنی عَلَيْهِ يَا قَالُوا اَجِبْ۔ موصوف کا حذف: جیسے عِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ یعنی حُورٌ قَاصِرَاتٌ اور اِنَّ اَعْمَلَ سَابِغَاتٍ یعنی دروعا سَابِغَاتٍ اور اِيَّهَا الْمُؤْمِنُونَ۔ یعنی الْقَوْمُ الْمُؤْمِنُونَ۔

صفت کا حذف: جیسے يَأْخُذُ كُلُّ سَفِينَةٍ یعنی صَالِحَةٌ اس دلیل سے کہ اسی طرح پڑھا گیا ہے اور اس لئے کہ اس کا معیوب کر دینا سفینہ ہونے سے اس کو خارج نہیں کرتا اور اَلَا اَنْ جِئْتُ بِالْحَقِّ یعنی الْوَاضِحِ ورنہ وہ لوگ اس کے مفہوم کا انکار کرتے اور فَلَا نَقِيْمٌ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَزُنًا یعنی نَافَا۔

معطوف علیہ کا حذف: جیسے اِنْ اَضْرَبْتُ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ۔ فَانْفَلَقَ یعنی فَضْرَبَ فَانْفَلَقَ اور جہاں واو عطف کا لام تلیل پر داخل ہو تو اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں ایک یہ کہ اس کا معلل محذوف ہو اور دوسرے یہ کہ عطف کی صحت کے لئے کسی دوسری مضمحل علت پر معطوف ہو جیسے قَوْلُهُ تَعَالٰی وَلَيُّلِي الْمُسْلِمِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا اس کے معنی بر تقدیر اول یہ ہیں کہ مؤمنین پر احسان کرنے کے لئے ایسا کیا اور بر تقدیر ثانی یہ مطلب ہوگا کہ ایسا اس لئے کیا تا کہ کافروں کو عذاب دے اور مؤمنین کی آزمائش کرے۔

حذف معطوف کا مع عطف کے جیسے لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ اَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ جہاں پر وَمِنْ اَنْفَقَ بَعْدَهُ محذوف ہے اور جیسے بَيِّدَكَ الْخَيْرِ یہاں پر وَالشَّرِّ محذوف ہے۔ سبذل منه کا حذف جیسے وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ الْاَسْتِغْنَاءُ الْكُذِبُ اس کی تقدیر لِمَا تَصِفُهُ ہے اور الْكُذِبُ بدل ہے ہا۔

فاعل کا حذف: اور یہ نہیں جائز ہے مگر مصدر میں جیسے لَا يَسْأَلُ الْاِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ اس کی تقدیر دُعَائِهِ الْخَيْرِ ہے۔ اور کسائی نے مطلقاً فاعل کا حذف کرنا جائز کیا ہے۔ جیسے اِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِي فِي الرُّوحِ محذوف ہے اور حتی توارت بالحجاب میں الشَّمْسُ محذوف ہے۔

مفعول کا حذف: سابق میں بیان ہو چکا کہ مشیت اور ارادہ کا مفعول بکثرت محذوف ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ دیگر مقاموں پر بھی مفعول کو حذف کر دیتے ہیں۔ جیسے إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعَجَلَ مِنَ الْهَامِ محذوف ہے اور كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ میں عَاقِبَةُ أَمْرِكُمْ محذوف ہے۔ حال بکثرت محذوف ہوتا ہے جبکہ قول ہو جیسے وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ سَلَامٌ میں قَائِلِينَ محذوف ہے۔

منادا کا حذف: جیسے اِلَا يَسْجُدُوا میں ہولاء محذوف ہے اور يَا لَيْتَ میں قوم محذوف ہے۔
عائد کا حذف: اور یہ چار مقاموں پر ہوتا ہے ایک صلہ جیسے اَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا یعنی بَعَثَ دوسری صفت جیسے وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ میں فِيهِ محذوف ہے تیسری خبر جیسے وَكَلَّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى یعنی وَعَدَهُ چوتھے مال۔ نِعَم کے مخصوص بالمدح کا خوف جیسے اِنَّا وَجَدْنَا صَابِرًا تَعْبُدُ الْعَبْدَ میں اِيوب محذوف ہے اور فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ میں نحن محذوف ہے اور وَلَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ میں الْجَنَّةُ محذوف ہے۔

موصول کا حذف: جیسے اِهنا بِالَّذِي اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ یعنی وَالَّذِي اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ کیونکہ جو کچھ ہماری طرف نازل ہوا ہے وہ اُس کا غیر ہے جو اگلوں کی طرف نازل ہوا تھا۔ اور اسی لئے قولہ تعالیٰ "قُولُوا اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَمَا اُنْزِلَ اِلَيْنَا وَمَا اُنْزِلَ اِلَى اِبْرٰهِيْمَ" میں ہا کو اعادہ کیا گیا۔

فعل کا حذف: شائع ہے جبکہ مفسر ہو جیسے وَاِنْ اَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ اور اِذَا السَّمَاءُ اُنْشَقَّتْ اور قُلْ لَوْ اَنْتُمْ تَمْلِكُوْنَ اور استفہام کے جواب میں فعل بکثرت محذوف ہوتا ہے جیسے وَاِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا اُنْزِلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا میں اُنْزِلَ محذوف ہے اور قول کا حذف بکثرت ہوتا ہے جیسے وَاِذَا يَرْفَعُ اِبْرٰهِيْمَ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَاِسْمَاعِيْلَ رَبَّنَا یعنی يَقُولُونَ رَبَّنَا اس کے علاوہ دوسرے مقاموں پر بھی فعل محذوف ہوتا ہے۔ جیسے اِنْتَهُوْا خَيْرًا لَّكُمْ میں وَاَتَوْا محذوف ہے جیسے وَالَّذِيْنَ تَبَوُّوا الدَّارَ وَالْاِيْمَانَ یعنی وَالَّذِيْنَ تَبَوُّوا الدَّارَ وَالْاِيْمَانَ يَا اٰیْمَانُ اور جیسے اَسْكُنْ اَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ یعنی وَلِيَكُنْ زَوْجُكَ اور وَاَمْرُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ میں اِزْم محذوف ہے اور وَالْمُقِمِيْنَ الصَّلٰوةَ میں اَمْدَح محذوف ہے اور وَلٰكِنْ رَّسُوْلُ اللّٰهِ میں كَان محذوف ہے اور وَاَنْ كَلَّا لَمَّا فِيْمْ يُوفُوْا اَعْمَالُهُمْ محذوف ہے۔

(حرف کے محذوف ہونے کی مثالیں)

ابن جی نے الحسب میں لکھا ہے کہ خبر دی مجھ کو ابو علی نے کہا کہ ابو بکر نے حرف کا حذف قیاس کے موافق تو نہیں ہے کیونکہ حرف اختصار کے لئے کلام میں آتا ہے۔ پس حرف کا حذف کرنا مختصر کا اختصار ہے اور مختصر کو اختصار کرنا گویا اُس کو مٹا دینا ہے۔ ہمزہ استفہام کا حذف جیسے ابن جیہ کی قراءت سواء عَلَيْهِمْ اَنْذَرْتَهُمْ بغیر ہمزہ کے اور جیسے هَذَا رَبِّيْ تینوں مقاموں پر استفہام محذوف ہے۔ اور جیسے تِلْكَ نِعْمَةٌ تَمْنٰهَا یعنی اُوْتِلْكَ۔

موصول حرفی کا حذف: ابن مالک نے کہا یہ جائز نہیں ہے مگر اُن میں جیسے وَمَنْ اٰيٰتِهٖ يُرِيْكُمْ الْبُرْءَ۔

اجار کا حذف: اور یہ اُن اور اُن میں شائع ہے۔ جیسے يٰمُنُوْنَ عَلَيْكَ اَنْ اَسْلَمُوْا وَاَرْسَلَ اللّٰهُ يَمْنَ عَلَيْكُمْ اَنْ

هَذَاكُمْ اور اطمع ان يَغْفِرَ لِي اور اليندكم انكم يعني يانكم اور دوسرے مقاموں پر بھی محذوف ہوتا ہے جیسے قَدَرْنَاہ مَنَازِلَ یعنی قَدَرْنَاہ اور وَيَغْفِرُهَا عِوَجًا یعنی لَهَا اور يَخُوفُ أَوْلِيَاءُہ یعنی يَخُوفُكُمْ بَأَوْلِيَاءُہ اور وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُہ یعنی مَن قَوْمَهُہ اور وَلَا تَغْنَى هُوَ عَقْدَةُ النِّكَاحِ یعنی عَلَى عَقْدَةِ النِّكَاحِ

عاطف کا حذف: فارسی نے اُس کی مثال دی ہے وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا اتَّوَكَّلْتَ لَيْتَ حِمْلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا یعنی وَقُلْتُ اور جیسے وَجُوهُ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ یعنی وَوَجُوهٌ عَظْفٌ کر کے وَجُوهُ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ پر۔

ناء جواب کا حذف: اخْفَشَ نے اس کی مثال دی ہے اِنْ تَرَكَ خَيْرَ الْوَصِيَّةِ لِلْوَالِدَيْنِ۔
حرف ندا کا حذف: اور یہ بکثرت ہوتا ہے۔ جیسے هَا أَنْتُمْ۔ أَوْلَاءِ۔ يُوسُفُ أَعْرَضَ۔ قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي۔ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ۔

کرمانی کی العجائب میں ہے کہ چونکہ ندا میں ایک طرح کا امر ہے اس لئے قرآن شریف میں تنزیہ اور تعظیم کے لئے اب سے حرف ندا بکثرت محذوف ہے۔

قد کا حذف: اور یہ ماضی سے جبکہ حال ہو بکثرت ہوتا ہے۔ جیسے أَوْجَاءَ كُمْ حَصْرَتُ صُدُورِهِمْ اور أَنُومٍ لَّكَ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْضَ ذُلُونَ۔

لانا فیہ کا حذف اور یہ قسم کے جواب میں شائع ہے۔ جبکہ منفی مضارع ہو جیسے تَاللَّهِ تَفْتُو اور اس کے علاوہ اور مقاموں میں بھی لانا فیہ محذوف ہوتا ہے۔ جیسے وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ یعنی لَا يُطِيقُونَهُ اور وَالْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِي أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ یعنی لِنَلَا تَمِيدَ۔

لام توطیہ کا حذف: جیسے وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ أَرْوَاحَهُمْ أَنْكُمُ لِمَشْرِ كُونِ۔
لام امر کا حذف: جیسے قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا یعنی لِيَقِيمُوا۔

لام لَقَدْ کا حذف: اور یہ کلام طویل میں حسن ہوتا ہے۔ جیسے قَدْ أَفْلَحَ مَنْ ذَكَاهُنَّ تَاكِدًا حذف جیسے أَلَمْ نَشْرَحْ نَصَبَ كِي قِرَاءَتِ پر۔

نون جمع کا حذف: جیسے قِرَاءَتِ وَمَا هُمْ بِضَارِي بِهِ مِنْ أَحَدٍ۔
تنوین کا حذف: جیسے قِرَاءَتِ۔ قُلْ هُوَ اللَّهُ۔ أَحَدُ اللَّهُ الصَّمَدُ اور وَاللَّيْلِ سَابِقُ النَّهَارِ نَصَبَ كِي قِرَاءَتِ پر۔

اعراب اور بنا کی حرکت کا حذف: جیسے فَتَوَبُّوا إِلَى بَارِئِكُمْ اور وَيَأْمُرُكُمْ اور يَبْعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ نِيَّوْنَ آتِيوْنَ مِيں سكون کی قِرَاءَتِ اور اسی طرح أَوْ يَغْفُو الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدُ النِّكَاحِ اور فَأَوَارِي سُوءَهُ أَخِي اور مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا۔

(ایک کلمہ سے زیادہ محذوف ہونے کی مثالیں)

دو مضافوں کا حذف جیسے فَالْتَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ یعنی فَإِنَّ تَعْظِيمَهَا مِنْ أَعْمَالِ ذَوِي تَقْوَى الْقُلُوبِ اور قَبَضْتُ مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ یعنی مِنْ أَثَرِ مَا فَرَسَ الرَّسُولُ اور تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ یعنی كِه وَرَانِ عَيْنِ

الَّذِي أَوْرَوْتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ یعنی بدل شکر رزقکم

تین متضادات کا حذف: جیسے فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ یعنی وَكَانَ مِقْدَارُ مَسَافَةِ قُرْبِهِ مَثَلُ قَابِ بِرِاسِ اس میں کان کے اسم سے تینوں لفظ اور اس کی خبر سے ایک لفظ محذوف ہے۔

باب ظن کے دونوں مفعولوں کا حذف: جیسے أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ یعنی تَزْعُمُونَ شُرَكَائِيَ جَاءَ مَجْرُورُ كَا حَذَفَ جیسے خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا بِسَيِّئٍ محذوف ہے اور آخِرِ سَيِّئٍ میں بِصَالِحٍ محذوف ہے۔ عاطف سے معطوف کا حذف اس کی مثال گزر چکی۔

حرف شرط اور اس کے فعل کا حذف اور یہ طلب کے بعد شائع ہے۔ جیسے فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ إِنَّ تَبِعْتُمُونِي محذوف ہے اور قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ یعنی إِنْ قُلْتَ لَهُمْ يُقِيمُوا اور زُخْرَى نے فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ کو اسی قسم سے ٹھہرایا ہے۔ یعنی إِنْ اتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ اور ابوحیان نے فَلَمْ تَقْتُلُوا أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ کو اسی قسم میں داخل کیا ہے۔ یعنی إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ فَلَمْ تَقْتُلُوا

شرط کے جواب کا حذف: جیسے فَإِنْ اسْتَعْطَتْ أَنْ تَبْغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ میں فاعِل محذوف ہے اور وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّقُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ میں مابعد کی دلیل سے اِعْرَضُوا محذوف ہے اور إِنْ ذُكِّرْتُمْ میں تَطِيرْتُمْ محذوف ہے اور وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا میں لِنَفْسٍ محذوف ہے اور وَلَوْ تَرَى إِذَا الْمُبْجِرُونَ نَاكِسُوا رُءُوسَهُمْ میں لَرَأَيْتَ امر نظیہ محذوف ہے اور وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَإِنَّ اللَّهَ زَوْفٌ رَحِيمٌ میں لَعَذَابُكُمْ محذوف ہے اور وَلَوْ لَا إِنْ رَبَطْنَا عَلَى قُلُبِهَا میں لَابَدَتْ بِهِ محذوف ہے۔ اور وَلَوْ لَا رِجَالٌ مُؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُؤْمِنَاتٌ لَمْ تَعْلَمُوهُمْ إِنْ تَطَوُّهُمْ میں لَسَلَطَكُمْ عَلَى أَهْلِ مَكَّةَ محذوف ہے۔

جواب قسم کا حذف: جیسے وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا الْآيَاتِ میں الْبَتَّعْنَ محذوف ہے اور وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ میں إِنَّهُ لَمُعْجِزٌ محذوف ہے اور وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ میں مَا إِلَّا امر کما زعموا محذوف ہے۔

حذف اس جملہ کا جو مذکور کا مسبب ہے۔ جیسے لِيُحَقِّقَ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ میں فاعِل محذوف ہے۔ متعدد جملوں کا حذف جیسے فَأَرْسَلْنَا يُوسُفَ أَيْهَا الصِّدِّيقِ اس کی تقدیر ہے۔ فَأَرْسَلْنَا إِلَى يُوسُفَ لَاسْتَعْبِرَهُ الرَّوْيَا يَا تَفَعَّلُوا نَاتَاهُ فَقَالَ لَهُ يَا يُوسُفَ

خاتمہ: کبھی محذوف کے قائم مقام کوئی شے نہیں ہوتی ہے جیسا کہ گزر چکا۔ اور کبھی محذوف کے قائم مقام ایسی شے ہوتی ہے جو محذوف پر دلالت کرتی ہے جیسے فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ مَا أَرْسَلْتُ بِهِ إِلَيْكُمْ اس میں شرط کا جواب ابلاغ نہیں ہو سکتا کیونکہ ابلاغ تولی پر مقدم ہے۔ پس تقدیر آیت کی یہ ہے فَإِنْ تَوَلَّوْا فَلَا لَكُمْ عَلَيَّ يَوْمَئِذٍ فَلا عُذْرَ لَكُمْ لَا نَبِيَّ أَبْلَغْتُكُمْ اور ایسے ہی وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ یعنی فَلَا تَحْزَنْ وَاصْبِرْ اور وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ یعنی يُصِيبُهُمْ مِثْلُ مَا أَصَابَهُمْ

جس طور پر ایجاز کی تقسیم ایجاز قصر اور ایجاز حذف کی دو قسموں میں ہوئی ہے۔ اسی طرح اظناب کی تقسیم بھی بسط اور زیادة کی دو قسموں میں ہوتی ہے۔

بسط کثرت جملوں کے ساتھ اظناب کرنے کا نام ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ....." سورۃ البقرہ میں۔ اس میں پروردگار جل شانہ نے بہت بلیغ اظناب فرمایا ہے۔ کیونکہ اس جگہ روئے سخن ثقلین کے ساتھ ہے اور ہر ایک زمانہ اور وقت کے عالم و جاہل موافق اور منافق لوگ اس کے مخاطب ہیں۔ اور قولہ تعالیٰ "الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ" میں خدا تعالیٰ کا ویوئے منون بہ فرمانا اور اظناب کرنا اس بنا پر ہے کہ حاملان عرش کا ایمان لانا ایک معلوم امر ہے۔ اور اس اظناب کی خوبی یہ ہے کہ ایمان کا شرف اُس پر رغبت دلانے کے لئے ظاہر کیا گیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَيُلْ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ" حالانکہ مشرک لوگوں میں کوئی زکوٰۃ دینے والا شخص نہیں ہوتا۔ اس باریکی پر مشتمل ہے کہ مومنین کو ادائے زکوٰۃ پر برا بیچتے کرتا اور ادائے زکوٰۃ سے باز رہنے والے کے وبال سے خوف دلاتا ہے۔ یوں کہ زکوٰۃ نہ ادا کرنا مشرک لوگوں کا وصف بتایا گیا ہے۔

دوم یعنی زیادة کئی طرح پر آتی ہے۔ ازاں جملہ ایک نوع زیادہ کی یہ ہے کہ ایک یا اس سے زائد حروف تاکید کسی جملہ میں داخل ہوں۔ حروف تاکید کا بیان قبل ازیں آذوات کی نوع میں ہو چکا ہے۔ اور وہ حروف یہ ہیں اَنَّ. اَنَّ. لَامِ ابْتِدَاءٍ. لَامِ قَسَمٍ. اَلَا اسْتِفْطَاحِيَّةٍ (یعنی افتتاح کلام میں آنے والا) اَمَّا. هَاءُ جو کہ تنبیہ کے لئے آتا ہے۔

کَانَ تاکید تشبیہ ہیں۔ لَكِنَّ تاکید استدراک کی بابت۔ لَيْت تاکید تمنی کے بارہ میں۔ لَعَلَّ تاکید ترجی کے لئے۔ ضمیر شان ضمیر فصل اور امّا تاکید شرط کے بارہ میں۔ قَدْ. سَيِّئ. سَوْف اور نون ثقلیہ اور نون خفیفہ تاکید فعلیہ کی بابت۔ لَا تَسْرِيہ کا اور لَنْ اور لَمْ تاکید نفی کے بارہ میں۔ ان حروف کے ساتھ کلام کی تاکید اُس وقت میں اچھی ہوتی ہے جس وقت کہ اس کلام سے مخاطب بنایا جانے والا شخص اُس کا منکر ہو یا اُس کے ماننے میں تردد رکھتا ہو۔ تاکید قوت اور کمزوری کی انکار کے موافق متفاوت ہوتی ہے۔ یعنی اگر انکار پر زور ہے تو تاکید پر زور ہوگی۔ اور انکار کمزور ہے تو تاکید بھی کمزور لائی جائے گی۔ جس طرح کہ اللہ پاک نے عیسیٰ کے رسولوں (حواریوں) کے ذکر میں جبکہ وہ پہلی مرتبہ جھٹلائے گئے اُن کی زبانی بیان فرمایا ہے۔ "إِنَّا إِلَيْكُمْ مُّرْسَلُونَ" اور یہاں اِن حرف تاکید اور جملہ کی اسمیت کے ساتھ اُن کے قول کو موکد بنایا ہے۔ اور دوسری مرتبہ اُن کی تکذیب ہوئی تو اُن کا قول "رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ" قَسَم. اَنَّ. لَام اور اسمیۃ جملہ چار باتوں کے ساتھ موکد کر کے نقل فرمایا ہے جس کی وجہ مخاطب لوگوں کا انکار میں مبالغہ ہے۔ کیونکہ اُن لوگوں نے کہا "مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ" اور کبھی کلام کی تاکید ان حروف کے ساتھ ایسی حالت میں بھی کی جاتی ہے جبکہ مخاطب اس کلام کا منکر نہ ہو۔ مگر چونکہ وہ کلام اپنے اقرار کے مقتضی پر جاری نہیں ہوتا۔ اس وجہ سے اُس کو منکر کے بجائے قرار دیا جاتا ہے۔ اور گاہے باوجود اس کے کلام منکر ہوتا ہے۔ پھر بھی تاکید کو ترک کر دیا جاتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اُس کلام کے ساتھ کچھ کھلی ہوئی دلیل اس طرح کی ہوتی ہیں جن پر غور کرنے سے متکلم اپنے انکار سے رجوع کر سکتا ہے۔ اور اس کی مثال قولہ تعالیٰ "ثُمَّ أَنْكُمْ بُعِدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ ثُمَّ أَنْكُمْ يُومَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ" سے دی گئی ہے کہ یہاں پر موت کو اگرچہ اُس کا انکار نہیں کیا گیا ہے۔ تاہم اُسے دو تاکیدوں کے ساتھ موکد کیا ہے

اور اس کا سبب یہ ہے مخاطب لوگوں کے خواب غفلت میں غرق ہونے کی وجہ سے انہیں ایسے شخص کے مقام میں رکھا ہے کہ موت کا منکر ہو۔ پھر اس کے ساتھ بعث (قیامت کے دن دوبارہ زندہ کئے جانے) کو ایک ہی تاکید سے موکد بنایا ہے۔ گو اُس کا برا مانا جانا اور انکار بہت شدید طور سے ہوتا تھا مگر اس کا سبب یہ ہے کہ اُس کی دلیلیں کھلی ہوئی ہونے کے باعث وہ اس قابل تھی کہ اُس کا انکار نہ کیا جائے۔ لہذا مخاطب لوگوں کو اُس کی واضح دلیلوں پر غور کرنے کی آمادگی دلانے کے واسطے انہیں غیر منکر لوگوں کے مرتبہ میں رکھا۔ اور اسی کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ ”لَا رَيْبَ فِيهِ“ یہاں پر قرآن سے حرف لا کے ساتھ استغراق کے ڈھنگ پر رَيْب (شک) کی نفی کی گئی ہے۔ باوجود اس کے کہ شک کرنے والوں نے اس کے بارہ میں شک کیا تھا۔ مگر اُن روشن دلیلوں پر جو اس ریب (شک) کو زائل بنا دیتے ہیں۔ اعتماد کرتے ہوئے شک کرنے والوں کے شک کو اسی طرح بمنزلہ عدم (نہ ہونے کے) مانا جس طرح کہ انکار کو اسی باعث سے بمنزلہ عدم انکار کے تصور کیا تھا۔

زمخشری کا قول ہے کہ ”موت کی تاکید میں انسان کو اس بات پر آگاہ بنانے کے لئے مبالغہ کیا گیا کہ وہ ہر وقت اُس کو اپنا نصب العین بنائے رہے۔ اور کبھی اس بات سے غافل نہ ہو کہ اجل اُس کی تاک میں نہیں ہے کیونکہ انجام کار انسان کی موت ہے۔ پس گویا کہ موت کا جملہ ایسے معنی کی وجہ سے تین مرتبہ موکد کیا گیا۔ اس واسطے انسان دنیا میں حد درجہ کی کوشش کرتا اور سمجھتا ہے کہ جیسے وہ ہمیشہ اُسی میں رہے گا۔ اور بعث کا جملہ صرف اُن کے ساتھ موکد کیا گیا۔ جس کا سبب یہ ہے کہ وہ ایسے مقطوع یہ (یقینی) امر کی صورت میں نمایاں کیا گیا ہے جس میں کوئی نزاع ممکن ہی نہیں اور وہ کسی طرح کا انکار قبول نہیں کرتا۔ اور تاج ابن النصر کا ح کا قول ہے ”خدا تعالیٰ نے موت کی تاکید دہریہ لوگوں کی تردید کے واسطے کی ہے جو کہ نوع انسان کے سقف سے لے کر خلف تک باقی اور دائم رہنے کے قائل ہیں اور بعث کی تاکید سے یہاں اس لئے مستغنی ہو گیا کہ اُس کی تاکید اور اس کے منکر کی تردید بہت سی جگہوں پر ہو چکی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ“۔

تاج ابن النصر کا ح کے سوا کسی اور شخص کا بیان ہے ”چونکہ عطف اشراک کا مقتضی ہوتا ہے اس واسطے کہ جملہ اول میں لام کا ذکر ہو جانا دوبارہ اُس کے لانے سے مستغنی بنا گیا۔ اور کبھی اسی لام تاکید کے ساتھ اُس طالب خبر کے لئے تاکید کلام کی جاتی ہے۔ جس کو کسی پہلے ذکر کئے ہوئے امر سے خبر کی ایک جھلک نظر آگئی ہو اور وہ اُس کا مشتاق بن گیا ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ لَمُغْرَقُونَ“ یعنی اے نوح تم مجھ سے اپنی قوم کے بارہ میں کچھ دعا نہ کرو۔ پس یہ کلام اپنے خبر کی کچھ جھلک سی دکھا رہا ہے۔ اور یہ بتاتا ہے کہ درحقیقت ان لوگوں پر عذاب ثابت ہو گیا۔ اس وجہ سے یہ ایسا مقام بن گیا جہاں مخاطب اس تردد میں مبتلا ہے کہ آیا اُن پر عذاب ہو لیا یا ابھی نہیں اور اسی تردد کو رفع کرنے کے لئے تاکید کہا گیا۔ اِنَّهُمْ مُّغْرَقُونَ بے شک وہ لوگ ڈوبنے ہی والے ہیں۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُم“ بھی ہے۔ جبکہ خدا تعالیٰ نے آدمیوں کو تقویٰ کا حکم دیا اور اُس کے ثمرہ کا ظہور اور اُس کے ترک پر ایسے عقاب (عذاب) کا ذکر فرمایا۔ جس کا محل آخرت ہے تو اب مخاطبین کی طبیعتیں روز قیامت سننے کے لئے مشتاق ہو گئیں اور خدا تعالیٰ نے اُسے یوں تاکید کے ساتھ بیان فرمایا ”إِنَّ زُلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ“ تاکہ اُس پر وجوب کا تقرر ہو جائے اور پھر اسی انداز پر ہے قولہ تعالیٰ ”وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي“ اس میں مخاطب اس چکر اور تردد میں پڑ گیا کہ آخر متکلم اپنے نفس کو جو کہ بری اور پاک ہے اور اُس کی عصمت اور اُس کا بدی میں نہ مبتلا ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ کیونکر گناہ سے بری نہیں کر سکتا؟ لہذا

اُس کی تاکید اپنے قول ”إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ“ سے کردی۔ اور کبھی کلام کی تاکید رغبت دلانے کے قصد سے کی جاتی ہے۔ جیسے ”فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ“ یہاں ایک جملہ میں چار تاکیدیں آئیں۔ جس کا مقصد بندوں کو توبہ کی طرف رغبت دلانا ہے اور جن ادوات تاکید کا یہاں ذکر ہوا ہے۔ ان کے معانی اور موقعوں کا مفصل بیان اب سے پہلے چالیسویں نوع میں ہو چکا ہے۔

فائدہ جس وقت کہ اُن اور لام تاکید کا باہم اجتماع ہوتا ہے تو یہ بات بمنزلہ اس کے ہوتی ہے کہ گویا جملہ کو تین دفعہ مکرر کیا گیا ہے۔ کیونکہ اُن سے دوبار تکرار کا فائدہ حاصل ہوا کرتا ہے اور پھر اُس پر لام بھی داخل ہو تو وہ تین مرتبہ تکرار ہو جاتی ہے۔ کسائی کا قول ہے لام خبر کی تاکید اور اُن اسم کی تاکید کے لئے بھی آتا ہے۔ مگر اس بات میں ایک طرح کا مجاز ہے۔ اس لئے کہ تاکید نسبت (حکمیہ) کی ہوا کرتی ہے نہ کہ اسم و خبر کی۔ اور اسی طرح نون تاکید ثقیلہ بمنزلہ تین بار فعل کے مکرر لانے کے ہے اور نون تاکید خفیفہ اس کے دوبارہ مکرر بنانے کے مرتبہ میں ہے۔ اور سیبویہ کہتا ہے یَا اَيُّهَا کی مثال میں ائی میں الف اور ہا کا الحاق تاکید کے لئے ہوا ہے۔ پس گویا کہ تم نے یَا حرفِ ندا کی دوبار تکرار کی اور اُس میں تنبیہ بن گیا۔ یہ سیبویہ کا کلام ہے اور زخشری نے بھی اُسی کی پیروی کی ہے۔

فائدہ قولہ تعالیٰ ”وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ إِذَا مَا مِثٌ لَسَوْفَ أَخْرِجُ حَيًّا“ اس کی بابت جرجانی اپنی کتاب لظم القرآن میں کہتا ہے کہ ”اس میں لام تاکید کا نہیں ہے اس واسطے کہ یہ منکر ہے اور جس بات کا انکار کر دیا گیا ہو وہ ثابت کس طرح کی جاسکتی ہے؟ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ خدا تعالیٰ نے اس بات کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ کلام نقل کرنے کے طور پر کہا جو کہ آنحضرت سے اَوَاقۃ تاکید کے ساتھ صادر ہوا تھا۔ پھر خدا تعالیٰ نے اُس کلام کی حکایت فرمائی اور اسی کلام پر آیت کا نزول ہو گیا۔

دوسری نوع کلمہ میں زائد حروف کا داخل ہونا ہے۔ ابن جنی کا بیان ہے ”عرب کے کلام میں ہر ایک زائد کیا جانے والا حرف دوبارہ جملہ کے اعادہ کرنے کا قائم مقام ہوتا ہے“۔ اور زخشری اپنی قدیم کتاب کشاف میں بیان کرتا ہے کہ مَا اور لَيْسَ کی خبر میں حرفِ با اسی طرح تاکید نفی کے واسطے آتا ہے۔ جس طرح لام تاکید ایجاب کا فائدہ دیتا ہے۔ کسی عالم سے حرف کے ساتھ تاکید کا فائدہ اور اُس کے معنی دریافت کئے گئے۔ اس لئے کہ حرف کا ہر ایک زائد کر دینا معنی میں کوئی خلل نہیں پیدا کرتا تو کیوں؟ اُس عالم نے جواب دیا ”اس بات کو طبیعت دار لوگ ہی جانتے ہیں جن کو حرف کی زیادتی سے وہ معنی حاصل ہوتے ہیں جو کہ اُس کے گرا دینے سے باقی نہیں رہتے۔ اور ایسے شخص کی مثال وہ آدمی ہے جو طبعاً شعر کے وزن (موزونیت) کا شناخت کرنے والا ہوتا ہے۔ اور جب اُسے کسی نقص کی وجہ سے شعر میں کوئی تغیر محسوس ہوتا ہے تو وہ اُسے ناپسند کر دیتا ہے۔ اور کہتا ہے کہ اس وقت میں اپنی طبیعت کو اُس حالت کے خلاف پاتا ہوں۔ جیسے کہ درستی وزن کے حال میں اس شعر کے سننے سے کیفیت حاصل ہوا کرتی ہے“ اور اسی طرح ان حروف کے نقصان سے مطبوع کا دل پر اگندہ ہو جاتا اور ان کی زیادتی سے اُس کی طبیعت ایک ایسے معنی کو پاتی ہے جو کہ اُس کی حالت نقصان کے معنی سے خلاف ہوتے ہیں۔

حرف اور افعال کے بارہ میں زیادتی کا باب بہت قلیل ہے اور اسماء کی زیادتی کا باب اور بھی کمتر ہے۔ حروف میں سے اِنْ، اَن، اِذَا، اِذَا، اِلٰی، اَمْ، بَا، فَا، فِی، کَاف، لَام، لَا، مَا، مِنْ اور وَاو اتنے حروف زائد لائے جاتے ہیں۔ اور ان

کامیاب ادوات کی نوع میں تفصیل گزر چکا ہے۔ افعال میں سے کسان اور اَصْبَحَ صرف یہ دو فعل زائد ہونے والے پائے گئے ہیں۔ کسان زائدہ کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”كَيْفَ نَكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا“ اور اَصْبَحَ کے زائد آنے کی مثال دی گئی ہے۔ فَاصْبَحُوا خَاسِرِينَ۔

زمانی کا بیان ہے کہ ”معمول اور عادت کی بات یہ ہے کہ جس شخص کو کوئی ایسا مرض ہوتا ہے جو کہ رات کے وقت زائد ہو جاتا ہے۔ وہ شخص صبح کے وقت اُس علت سے نجات پانے کی امید رکھا کرتا ہے۔ اسی واسطے یہاں اَصْبَحَ کو استعمال کیا گیا کیونکہ اس طرح اُن لوگوں کو خُسْرَان (گھانا) اُسی وقت میں حاصل ہوا۔ جس وقت میں اُنہیں اس آفت سے نجات پانے کی توقع تھی لہذا اس جگہ بھی اَصْبَحَ زائدہ نہیں ہے۔“ اور السَّمَاء کی بابت اکثر علمائے نحو نے صاف طور سے کہا ہے کہ وہ زائد نہیں لائے جاتے۔ مگر مفسرین کے کلام میں چند جگہوں میں اسماء پر بھی زائد ہونے کا حکم لگایا گیا ہے۔ جیسے کہ قولہ تعالیٰ ”فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ“ میں مثل کا لفظ جو اسم ہے زائد بتایا گیا ہے۔ اور اس کے معنی محض بِمَا آمَنْتُمْ بہ قرار دیے گئے ہیں۔

تیسری نوع تاکید ضاعی ہے اور اس کی چار قسمیں ہیں:

(۱) تاکید معنوی اور یہ تاکید لفظ کُلُّ اَجْمَعُ۔ کلاً اور کُلُّتا کے ساتھ ہوتی ہے۔ جیسے فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُونَ اس تاکید کا فائدہ قُوْهُمْ مجاز کا رفع کرنا اور عدم شمول ہے۔ اور فراء نے یہ کہا ہے کہ کُلُّهُمْ کے لفظ نے اس بات کا فائدہ دیا ہے جو کہ اوپر مذکور ہوئی اور اَجْمَعُونَ کے لفظ نے یہ فائدہ دیا ہے کہ فرشتوں نے متفرق طور پر سجدہ نہیں کیا تھا بلکہ سب نے اکٹھا سجدہ کیا۔

(۲) تاکید لفظی یہ پہلے لفظ کے تکرار کا نام ہے۔ اس طرح کہ یا اُسی لفظ کو مکرر لایا جاتا ہے اور یا اُس کے مرادف لفظ کے ساتھ تکرار کی جاتی ہے۔ تکریر بالمرادف کی مثالیں ہیں۔ ضَيْقًا حَرًّا کاسرہ را کے ساتھ اور غَرَابِيبُ سُودًا اور صَفَارٌ نے اس اعتبار پر کہ قولہ تعالیٰ ”مَا اِنْ مَكَانَهُمْ فِيْهِ“ میں مَا اور اِنْ دونوں نفی ہی کے واسطے آئے ہیں۔ اس کو بھی ایسی ہی تاکید لفظی کی قسم سے گردانا ہے۔ اور صفار کے سوا کسی اور شخص نے قولہ تعالیٰ ”قِيلَ اِرْجِعُوْا وَّرَآءَ كُمْ فَالْتَمِسُوْا نُوْرًا“ کو بھی اسی باب سے قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ وَّرَآءَ کا لفظ یہاں پر ظرف نہیں ہے۔ اس واسطے کہ اِرْجِعُوْا کا لفظ خود ہی اُس کی خبر دیتا ہے بلکہ وہ اِرْجِعُوْا کے معنی میں اسم فعل ہے۔ اور گویا یہاں پر خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ اِرْجِعُوْا اِرْجِعُوْا اور تکرار لفظی کے ساتھ تاکید لفظی اسم فعل اور حرف اور جملہ سمجھوں میں آتی ہے۔ اسم میں ایسی تاکید لفظی کی مثال ہے۔ قَوَارِيْرُ قَوَارِيْرُ اور دُكَا دُكَا اور فعل کی مثال ہے فَمَهَلِ الْكَافِرِيْنَ اَمْهَلُهُمْ اسم فعل کی مثال ہے۔ هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُوْنَ اور حرف کی مثال ہے۔ فِی الْجَنَّةِ خَالِدِيْنَ فِيْهَا اور اَبْعَدُكُمْ اَنْكُمْ اِذَا مِتُّمْ وَكُنْتُمْ تُرَابًا وَعِظَامًا اَنْكُمْ اور تاکید جملہ کی مثال ہے۔ اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا مگر جملہ کی تاکید میں بہتر یہ ہے کہ دوسرا جملہ تَمَّ کے ساتھ مقترن ہو جیسے وَمَا اَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّیْنِ تَمَّ مَا اَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّیْنِ اور كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُوْنَ تَمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُوْنَ اور مَجْمَلہ اسی نوع کے ضمیر متصل کی تاکید ضمیر متصل کے ساتھ ہے مثلاً اَسْكُنْ اَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ اِذْهَبْ اَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا اور وَاِمَّا اَنْ نَّكُوْنَ نَحْنُ الْمُظْلَمِيْنَ اور اسی نوع سے ہے ضمیر متصل کی تاکید اُسی کی مثل کے ساتھ جیسے وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ

کافرون

(۳) تعلیم کی تاکید ہے۔ اسی کے مصدر کے ساتھ اور ایسی تاکید فعل کے دوبار مکرر لانے کے عوض میں آتی ہے۔ اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ فعل میں تو ہم مجاز کا رفع کیا جائے۔ اور یہ بات سابق کی تاکید کے خلاف ہے اس واسطے کہ وہ تاکید مسند الیہ میں مجاز کا تو ہم رفع کرنے کے واسطے آتی ہے۔ ابن عصفور وغیرہ نے ان دونوں تاکیدوں کے مابین یونہی فرق دکھایا ہے۔ اور اسی کے ذریعہ سے کسی اہل سنت عالم نے بعض معتزلہ کے اُس دعویٰ کو رد کر دیا ہے جو کہ اُس نے قولہ تعالیٰ ”وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا“ (کلام کرانے) کی حقیقتاً نفی ہونے کی نسبت کیا تھا۔ اور اس دعویٰ کی دلیل یہ ہے کہ تاکید مجازی فی الفعل کو رفع کر دیتی ہے۔ اور ایسی تاکید کی مثالیں ہیں ”وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا“ ”ثُمَّ نُودِيَ السَّمَاءُ فَوُتِرًا“ ”وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا“ اور ”جَزَاءُكُمْ جَزَاءٌ مَوْفُورًا“ اور قولہ تعالیٰ ”وَتُظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونُ“ اس تاکید کی مثال نہیں بلکہ اس میں ”الظُّنُونُ“ کا لفظ ”ظُنُّ“ کی جمع ہے۔ کیونکہ ظن کی مختلف نوعیں ہوتی ہیں۔ اور قولہ تعالیٰ ”إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا“ اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ وہ ایسی تاکید کی قسم سے ہو اور شے کا لفظ اس میں امر اور شان کے معنی میں آیا ہو۔ اور اس نوع میں اصل یہ ہے کہ منوعات کی نعت وصف مراد کے ساتھ کی جائے مثلاً ”أَذْكُرُوا السَّنَةَ ذِكْرًا كَثِيرًا“ اور ”وَسَرَّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا“ اور کبھی موصوف کا وصف اُسی موصوف ہی کی طرف مضاف بھی کر دیا جاتا ہے۔ جس کی مثال ہے ”اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ“ پھر کبھی مؤکد کی تاکید کسی دوسرے فعل کے مصدر یا کسی اسم عین کے ساتھ بطور نائب مصدر ہونے کے کی جاتی ہے۔ جیسے ”وَتَبْتَئِلُ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا“ کہ اُس کا مصدر ”تَبْتَئِلُ“ تھا اور ”تَبْتِيلُ“ بتل فعل کا مصدر ہے۔ ”اَنْتَبَكُمُ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا“ یعنی اِنْبَاتًا اس واسطے کہ نبات اسم عین ہے۔

(۴) حال مؤکدہ یعنی وہ حال جس کی تاکید کی گئی ہو۔ مثلاً ”يَوْمَ أُبْعِثُ حَيًّا“ ”وَلَا تَعْنُو فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ“ ”وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا“ ”ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ“ اور ”وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ غَيْرَ بَعِيدٍ“ اور قولہ تعالیٰ ”وَلَيْ مُدْبِرًا“ اسباب سے نہیں ہے اس لئے کہ منہ پھیرنا کبھی پیٹھ پھیرنے کے معنی میں نہیں آتا ہے۔ جس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ ”قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ“ اور نہ ”فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّنْ قَوْلِهَا“ اس قسم کی تاکید ہے اس واسطے کہ تبسم کبھی ضحک نہیں ہوا کرتا۔ ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا“ بھی اس قبیل سے نہیں ہے جس کی وجہ دونوں معنوں کا اختلاف ہے اس لئے کہ ایک شے کافی نفسہ حق ہونا اور بات ہے اور اس کا اپنے ماقبل کا مصدر ہونا امر دیگر ہے۔

چوتھی نوع تکریر ہے۔ یہ تاکید سے ابلغ ہونے کے سوا فصاحت کی خوبیوں میں سے ایک خوبی ہے اور اگرچہ کسی غلطی کرنے والے نے اس بارہ میں اختلاف کیا ہے تاہم وہ اختلاف معتبر نہیں۔ تکریر کے بہت سے فائدے ہیں۔

از انجملہ ایک فائدہ تقریر (مقرر کر دینا) ہے۔ کیونکہ مشہور مقولہ ہے ”الْكَلَامُ إِذَا تَكَرَّرَ تَقَرَّرَ“ یعنی جس وقت کسی بات کو دوبار کہا گیا تو وہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے اور خود پروردگار عالم نے بندوں کو وہ سبب بتا دیا ہے۔ جس کے لئے قرآن میں قصہ جات اور انذار (ڈرانے والی باتوں) کی تکرار آئی ہے۔ چنانچہ وہ فرماتا ہے ”وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا“

دوسرا فائدہ تاکید۔

تیسرا فائدہ اُس چیز پر تنبیہ کی زیادتی ہے جو کہ تہمت کی نفی کرتی ہے تاکہ کلام کا مقبول ہونا مکمل ہو جائے۔ اس کی مثال قولہ تعالیٰ ”وَقَالَ الَّذِي آمَنَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُونِ أَهْدِيكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ يَا قَوْمِ إِنَّمَا هِيَ دُنْيَا مَتَاعٌ“ دیکھو اس میں اسی تنبیہ کے فائدہ کے لئے ندا کی تکرار آئی ہے۔

چوتھا نفع یہ ہے کہ جس وقت بات بڑھ جاتی ہے اور یہ خوف پیدا ہوتا ہے کہ کلام کا آغاز بھول جائے گا اُس وقت دوبارہ اُس کا اعادہ کر دیتے ہیں اور اُس کا اعادہ ہے اُس کا تطریہ اور اُس کے عہد کی تجدید مراد ہوا کرتی ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهَدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا“ ”وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ“ ”فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ“ ”لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا آتَوْا يُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبْنَهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ“ اور ”إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ رَأَيْتُهُمْ“

پانچواں فائدہ تعظیم اور تہویل ہے جیسے ”الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ“ ”الْقَارِعَةُ مَا الْقَارِعَةُ“ اور ”أَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ“ لیکن اگر کوئی یہ کہے کہ ”یہ نوع اپنے قبل والے نوع کی ایک قسم ہے۔ کیونکہ اُس نوع میں تکرار لفظ کے ساتھ تاکید پائی جاتی ہے لہذا اب اس کو ایک جدا گانہ اور مستقل نوع شمار کرنا اچھا نہیں ہو سکتا۔ اور میں اس کا جواب یہ دیتا ہوں کہ وہ تاکید بہ تکرار لفظ اپنے جامع اور فاری اوصاف جدا گانہ رکھتی ہے۔ اُس پر زیادتی ہونا اور اُس میں کمی کیا جانا ممکن ہے۔ اس لئے وہ بجائے خود ایک اصل ہے۔ کیونکہ وہ کبھی تکرار کے لحاظ سے تاکید ہوتی ہے اور گاہے نہیں بھی ہوتی اور ان دونوں کی مثالیں پہلے بیان ہو چکی ہیں۔ اور کسی وقت صناعت (قاعدہ فن) کے اعتبار سے تکرار لفظ تاکید نہیں ہوتی اگرچہ معنی وہ تاکید کا فائدہ بھی دے۔ اور اس کی مثال وہ مثال ہے جس میں مکرر آنے والے دونوں لفظوں کے مابین جدائی واقع ہو گئی ہو اس واسطے کہ تاکید اور اُس کے موکد کے مابین فصل نہیں کیا جاتا ہے۔ جیسے ”اتَّقُوا اللَّهَ وَلَنْظُرَ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ“ اور ”اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ“ کہ یہ آیتیں تکرار کے باب سے ہیں نہ کہ صناعتی تاکید لفظی کے باب سے۔ اور اسی باب سے وہ بیشتر بیان کی گئی آیتیں بھی ہیں جن میں طول کلام کی وجہ سے تکرار کلمات ہوئی ہے اور وہ آیتیں بھی جن میں تعلقات کلمات کو تعدد حاصل ہے۔ یوں کہ دوسرا مکرر لفظ جس کلمہ کے ساتھ تعلق رکھتا ہے وہ اور ہے اور مکرر اول کا متعلق کچھ اور ہی ہے۔ اور اس قسم کا نام تردید رکھا جاتا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ“ اس میں چار مرتبہ تردید واقع ہوئی ہے۔

اور قولہ تعالیٰ ”فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ“ بھی اسی قبیل سے قرار دیا گیا ہے۔ کیونکہ گو اس کی تکرار اکتیس مرتبہ آئی ہے تاہم ہر ایک آیت اپنے ماقبل ہی کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔ اور اسی واسطے اُس کی تعداد تین سے زائد ہوئی ورنہ کہیں ان تمام مکرر آیتوں کا تعلق ایک ہی شے کے ساتھ ہوتا تو ان کی تکرار کبھی تین سے زائد مرتبہ نہ آتی۔ اس واسطے کہ تاکید اس تعداد سے آگے نہیں بڑھا کرتی ہے۔ اس بات کو ابن عبد السلام وغیرہ نے کہا ہے۔ اور اس کے علاوہ اگرچہ اُس میں سے

بعض آیتیں نعمت بھی نہیں ہیں تاہم تحذیر (ڈرانے) کے لئے قمتہ (خفگی اور عذاب) کی یاد دہانی بھی ایک نعمت ہی ہے۔ کسی سے سوال کیا گیا تھا کہ قولہ تعالیٰ ”كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ“ میں کون سی نعمت (کا ذکر) ہے؟ تو اس کے کئی جواب دیے گئے ہیں اور ان میں سب سے اچھا جواب یہ ہے ”خدا تعالیٰ کے اس فرمان میں یہ نعمت کیا کم ہے کہ انسان کو دارالہموم (دنیا) سے دارالسرور (آخرت) کی طرف منتقل کر دیا جاتا ہے اور مومن اور نیکو کار کو فاجر کے ہاتھوں سے نجات دلا دی جاتی ہے۔ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ ”وَيَلَّيْلُ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ“ سورة المرسلات میں اس واسطے بار بار آیا ہے کہ خدا تعالیٰ نے مختلف قصوں کو بیان فرمایا اور ہر ایک قصہ کے بعد یہ قول وارد کیا ہے۔ گویا کہ اُس نے یہ فرمایا کہ اس قصہ کو جھٹلانے والے کی اُس دن سخت خرابی ہے۔ پھر ایسے ہی سورة الشعراء میں قولہ تعالیٰ ”اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيَةً وَمَا كَانَ اَكْثَرُهُمْ مُّؤْمِنِيْنَ وَاِنَّ رَبَّكَ لَهٗوَ الْعَزِيْزُ الرَّحِيْمُ“ آٹھ مرتبہ تکرر کیا گیا ہے۔ اور ہر مرتبہ ایک نئے قصہ کے بعد آیا ہے۔ لہذا ہر ایک ایسی آیت میں لفظ ”بِذٰلِكَ“ کے ساتھ اُس نبی کے قصہ کی جانب اشارہ ہوا ہے جو کہ پہلے مذکور ہوا ہے۔ اور اُس قصہ میں جس قدر خدا کی قدرت کی نشانیاں اور عبرت دلانے والی باتیں ہیں اُن کی طرف بھی اس نے اشارہ کیا گیا ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَمَا كَانَ اَكْثَرُهُمْ مُّؤْمِنِيْنَ“ سے بالخصوص اُسی نبی کی قوم کی جانب اشارہ ہے اور چونکہ اُس کا مفہوم یہ تھا کہ اُس کی قوم کے بہت ہی کمتر آدمی ایمان لائے۔ لہذا خدا تعالیٰ نے اپنے دو وصف عزیز اور رحیم بیان کئے تاکہ اس سے اُس قوم کے نہ ایمان لانے والوں پر عزت (گراں ہونے) اور ایمان قبول کرنے والوں پر رحمہ (مہربان ہونے) کا اشارہ پایا جائے۔ اور ایسے ہی سورة القمر میں ”وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُّدْكِرٍ“ کی تکرار ہوئی ہے۔

زخشری کہتا ہے ”اس کی تکرار کا مدعا یہ ہے کہ لوگ اُس میں ہر ایک خبر سننے کے وقت ایک طرح کی نصیحت اور تنبیہ پائیں اور معلوم کریں کہ اُن خبروں میں سے ہر ایک خبر اعتبار کی مستحق اور اس کے ساتھ مخصوص ہے اور انہیں متنبہ ہو جانا لازم ہے تاکہ سرور اور غفلت ان پر غالب نہ آجائے۔

کتاب عروس الافراح میں بیان ہوا ہے ”پس اگر تم یہ کہو کہ ہر ایک آیت سے اُسی کا ماقبل مراد ہے تو یہ بات اظہار کچھ نہیں بلکہ یہ ایسے الفاظ ہیں کہ ان میں سے ہر ایک لفظ سے وہ بات مراد لی گئی ہے جو کہ دوسرے لفظ کی مراد سے جدا گانہ ہے؟“ تو میں اس کا یہ جواب دیتا ہوں کہ اگر ہم لفظ کے عموم کا اعتبار کریں اور اس کے قائل بنیں تو کہیں گے کہ ہر ایک سے وہی بات مراد لی گئی ہے جو کہ دوسرے سے مراد ہے۔ لیکن اس کی تکرار اس لئے ہوئی ہے کہ وہ اپنے مالکی (متصل) قصہ میں نص اور مالکی کے غیر میں ظاہر رہے۔ پھر اگر تم کہو کہ ”اس امر کے ماننے سے تاکید لازم آتی ہے۔“ تو میں کہوں گا کہ ”ہاں بات یہی ہے۔ اور اس پر یہ اعتراض وارد نہ ہوگا کہ تاکید تین مرتبہ سے زائد نہیں آتی۔ کیونکہ یہ قاعدہ اُس تاکید میں جاری ہوتا ہے جو کہ تابع ہے اور یہ بات کہ ایک شے کا ذکر تین سے زائد متعدد مقاموں میں کیا جائے تو یہ ہرگز ممتنع نہیں ہے۔“

اسی کے قریب قریب وہ قول بھی ہے جس کو ابن جریر نے قولہ تعالیٰ ”وَلِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ“ وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِيْنَ اٰتٰوْا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَاِيَّاكُمْ اَنْ اتَّقُوا اللّٰهَ ۚ وَاِنْ تَكْفُرُوْا فَاِنَّ لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ ۚ وَكَانَ اللّٰهُ غَنِيًّا حَمِيْدًا“ اور قولہ تعالیٰ ”وَلِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ“ وَكَفٰى بِاللّٰهِ وَكِیْلًا“ کی

تفسیر میں بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے ”اگر کہا جائے کہ یہاں پر یکے بعد دیگرے دو آیتوں میں برابر قولہ تعالیٰ ”وَلِلّٰهِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ“ کے تکرار کی کیا وجہ ہے؟ تو ہم جواب دیں گے کہ اس کی وجہ دونوں جگہ آسمانوں اور زمین کی موجودات کی خبر دہی کے معنوں میں اختلاف ہونا ہے۔ کیونکہ دو آیتوں میں سے ایک آیت میں موجود علوی اور سفلی کے بابت جو خبر دی گئی ہے وہ اس بات کا بیان ہے کہ وہ موجودات اپنے باری تعالیٰ کی محتاج ہیں۔ اور باری تعالیٰ جل شانہ اُن سے بالکل غنی ہے۔ اور دوسری آیت میں یہ بیان ہوا ہے کہ اُن کا باری تعالیٰ اُن کی حفاظت کرتا اُن کا علم رکھتا اور اپنی تدبیر سے اُن کا نظام قائم رکھتا ہے۔ ابن جریر کہتا ہے پھر اگر کوئی یہ کہے کہ اس جواب کی درستی کیونکر معلوم ہو سکتی ہے کیونکہ یہاں تو ”وَكَانَ اللّٰهُ غَنِيًّا حَمِيدًا“ اور ”وَكَفٰی بِاللّٰهِ وَكِیْلًا“ کہا گیا ہے اور اس میں حفظ و تدبیر کا کہیں بھی نام نہیں آیا؟ تو اس کے جواب میں کہنا چاہئے کہ ”پہلی آیت میں کوئی ایسی بات پائی نہیں جاتی جو اپنی معیت میں خدا تعالیٰ کو حفظ و تدبیر کے وصف سے بھی موصوف بنانے کے ساتھ ختم کئے جانے کی صلاحیت رکھتی ہو۔“

اور اللہ پاک فرماتا ہے ”وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِیقًا یَلُؤُونَ السِّتَنَ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ“

راغب کا بیان ہے۔ پہلا لفظ کتاب اُس نوشتہ پر دلالت کرتا ہے جسے اُن لوگوں نے اپنے ہاتھوں لکھا تھا اور جس کا ذکر قولہ تعالیٰ ”قَوْلٌ لِلَّذِیْنَ یُکْتَبُونَ الْكِتَابَ بِاِیْدِیْهِمْ“ میں آیا ہے۔ اور دوسری کتاب کے لفظ سے توراۃ مراد ہے۔ لفظ سوم سے کتب الہی کی تمام ترجمیں مراد ہے۔ یعنی کتب اللہ اور اس کے کلام کی ہر ایک شے۔

جس کلام کو تکرار کی قسم سے خیال کیا جاتا ہے حالانکہ وہ اس باب سے نہیں ہوتا اُس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”قُلْ یَا اَیُّهَا الْکَافِرُوْنَ لَا اَعْبُدُ مَا تَعْبُدُوْنَ“ تا آخر سورۃ۔ اس میں لَا اَعْبُدُ مَا تَعْبُدُوْنَ سے مراد ہے کہ تم آئندہ زمانہ میں جن کی عبادت کرو گے ”وَلَا اَنْتُمْ عَابِدُوْنَ“ یعنی بحالت موجودہ۔ ”مَا اَعْبُدُ“ آئندہ زمانہ میں ”وَلَا اَنَا عَابِدُ“ یعنی فی الحال ”مَا عْبَدْتُمْ“ زمانہ ماضی میں ”وَلَا اَنْتُمْ عَابِدُوْنَ“ زمانہ آئندہ میں ”مَا اَعْبُدُ“ یعنی موجودہ زمانہ میں۔ غرض کہ اس کا حاصل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ماضی حال اور استقبال تینوں زمانوں میں اس سورۃ کے ذریعہ سے کفار کے معبودوں کی عبادت کا انکار مقصود رکھا ہے۔

اور اسی طرح قولہ تعالیٰ ”فَاذْكُرُوا اللّٰهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوْاہُ كَمَا هَدٰكُمْ“ جس کے بعد خداوند کریم فرماتا ہے ”فَاِذَا قَضٰیْتُمْ مِّنَاسِکَکُمْ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ کَذِکْرِکُمْ اَبَآءَکُمْ“ اور بعد ازیں پھر ارشاد کرتا ہے ”وَاذْكُرُوا اللّٰهَ فِیْ اَیَّامٍ مَّعْدُوْدٰتٍ“ ان سب آیتوں میں جتنی مرتبہ ذکر اللہ کی تاکید وارد ہوئی ہے۔ اُن میں ہر ایک ذکر سے ایک ایسی بات مراد لی گئی ہے جو کہ دوسرے ذکر سے مراد نہیں لی جاتی۔

پہلے ذکر سے بمقام مزدلفہ۔ قزح میں وقوف (ٹھہرنا) کرنے کے وقت ذکر کرنا مراد ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَاذْكُرُواہُ كَمَا هَدٰكُمْ“ اُسی ذکر کے دوبارہ اور سہ بارہ مکرر کرنے کی جانب اشارہ نکلتا ہے۔ اور اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ اس سے طواف اضافہ مراد لیا گیا ہو۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے عقب میں خدا تعالیٰ نے ”فَاِذَا قَضٰیْتُمْ“ ارشاد فرمایا ہے۔ اور تیسرے ذکر سے ”حُمْرَةُ الْعُقْبَةِ“ کو نکٹریاں مارنے کی طرف اشارہ ہے۔ پھر آخری ذکر سے تشریق کے دنوں میں

شیطانوں کو کنکریاں مارنے کا ایماء پایا جاتا ہے۔

اور اسی تکرار کے قبیل سے حرفِ اضراب کا مکرر لانا بھی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”بَلْ قَالُوا أَضْغَاتٌ أَحْلَامٌ بَلْ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ“ اور قولہ تعالیٰ ”بَلْ إِذْ رَاكَ عَلَيْهِمْ فِي الْآخِرَةِ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ“ اور اسی باب سے قولہ تعالیٰ ”وَمَتَّعُوهُمْ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرَهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ“ کہ اس کے بعد فرمان ہوتا ہے ”وَلِلْمُطَلَّاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ“ دوسری مرتبہ اس بات کی تکرار آیت دوم میں یوں کی گئی تاکہ یہ حکم ہر ایک مطلقہ عورت کے واسطے عام ہو جائے۔ کیونکہ پہلی آیت کا حکم اُسی طلاق میں دی گئی عورت سے خاص تھا جس کو ادائے مہر اور مس کرنے سے قبل ہی طلاق مل گئی ہو۔ اور اس کے بارہ میں ایک قول یہ بھی آیا ہے کہ پہلی آیت وجوب کی مشعر (خبر دینے والی) نہ تھی اسی واسطے جبکہ وہ نازل ہوئی اُس وقت کسی صحابی نے یہ بات کہی کہ اختیار ہے تم چاہو تو اس کے ساتھ احسان کرو اور نہ چاہو تو نہ سہی۔ لہذا دوسری آیت نازل ہوئی۔ اس روایت کا راوی ابن جریر ہے۔

اور امثال (ضرب المثلون) کا مکرر لانا بھی مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ وَلَا الظُّلُّ وَلَا الْحُرُورُ وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ“ اور اسی طرح خدا تعالیٰ نے سورۃ البقرہ کے شروع میں منافق لوگوں کی مثال آگ جلانے والے شخص سے اور پھر اُسی کی مثال أَضْحَابُ الصَّيْبِ (بارش میں مبتلا ہونے والے لوگوں) کے ساتھ دی ہے۔ زنجشیری کہتا ہے ”یہ دوسری مثال پہلی مثال کی نسبت بلیغ تر ہے کیونکہ یہ حیرت کی زیادتی، معاملہ کی سختی اور اُس کے ناگوار ہونے پر زیادہ وضاحت کے ساتھ دلالت کرتی ہے“ وہ کہتا ہے ”اور اسی واسطے خدا تعالیٰ نے اس مثال کو موخر کیا بحالیکہ وہ لوگ ایسی حالت میں اُھون (آسان اور کم درجہ کے عذاب) سے اَغْلَظ (سخت اور آفت خیز ترین عذاب) کی طرف تدریجی ترقی کرتے جاتے تھے۔ اور اسی باب سے قصص کا مکرر لانا بھی ہے مثلاً آدم، موسیٰ اور نوح وغیرہ انبیاء کے حالات اور قصص کا بار بار وارد ہونا۔ کسی عالم کا قول ہے کہ ”خدا تعالیٰ نے اپنی کتاب کے ایک سو بیس مواضع میں موسیٰ کا ذکر فرمایا ہے۔“

ابن العبرلی اپنی کتاب القواصم میں بیان کرتا ہے کہ خدا تعالیٰ نے نوح کا موسیٰ کا قصہ پچیس آیتوں میں اور موسیٰ کا قصہ نوے آیتوں میں بیان کیا ہے۔ اور بدز بن جماعہ نے اس بارہ میں ایک مستقل کتاب ہی تالیف کر ڈالی ہے۔ جس کا نام اُس نے ”المقتنص فی فوائد تکرار القصص“ رکھا ہے۔ اُس نے اس کتاب میں قصص کی تکرار کے بہت سے فائدے درج کئے ہیں۔

از انجملہ ایک یہ فائدہ لکھا ہے کہ ”ہر ایک تکرار کے موضع میں کوئی ایسی چیز قصہ میں زیادہ کر دی گئی ہے۔ جس کا ذکر قبل ازیں دوسرے مقام پر اُسی قصہ میں نہیں ہوا تھا یا یہ کہ کسی نکتہ کی وجہ سے کوئی کلمہ دوسرے کلمہ سے بدل دیا گیا ہے اور یہ بات فنِ بلاغت کے جاننے والوں کی عادت میں داخل ہے۔“

دوسرا فائدہ یہ ہے کہ ایک شخص قرآن کریم کا کوئی قصہ سن کر اپنے وطن اور گھر بار کی طرف واپس چلا جاتا تھا۔ تو اس کے بعد دوسرے لوگ ہجرت کر کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آتے تھے اور اُس قرآن کو سنتے تھے جو کہ اُن کے

بیشتر جانے والے لوگوں کے چلے جانے کے بعد نازل ہوا تھا۔ اس لئے اگر قصص کی تکرار قرآن میں نہ ہوتی تو یہ دقت پڑتی کہ ایک قوم کو محض منویٰ کا قصہ معلوم ہوتا۔ اور دوسری قوم محض عیسیٰ کے قصہ کے آگاہ بنتی۔ غرضیکہ اسی طرح تمام قصص کی حالت ہوتی کہ کوئی شخص کسی قصہ کو جانتا اور کسی کو کوئی قصہ معلوم ہوتا۔ لہذا خداوند کریم نے یہ ارادہ کیا کہ تمام لوگ ان قصص کے علم میں باہم شریک رہیں اور اس طرح اس قصہ کی تکرار میں ایک قوم کو فائدہ پہنچے تو دوسری قوم کو مزید تاکید حاصل ہو۔ تیسرا فائدہ یہ ہے کہ ایک ہی کلام کو کثیر نون (طریقوں) اور اسالیب (جمع اسلوب بمعنی انداز) مختلفہ کے ساتھ ظاہر کیا جائے جس کی فصاحت مخفی نہیں ہے۔

چوتھا نفع یہ تھا کہ جس طرح احکام کی نقل سے اس کے دواعی (ترغیب دلانے والی باتیں) کی توفیر (زیادتی) ہوتی ہے اس طرح پر قصص کے نقل سے ان کی جانب توجہ دلانے والے اسباب کی کثرت نہیں ہوا کرتی۔ اس واسطے قصص کو بار بار بیان کیا گیا اور احکام کی تکرار نہیں ہوئی۔

پانچواں مفید امر یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے اس قرآن کو نازل فرمایا اور (عرب کی) قوم اس کا مثل لا سکنے سے عاجز رہی۔ پھر پروردگار عالم نے ان کے عجز کا معاملہ یوں اور واضح کر دیا کہ ایک ایک قصہ کو کئی جگہوں میں مکرر ذکر کیا۔ اور اس طرح انہیں بتا دیا کہ وہ جس نظم کے ساتھ لانا چاہیں اور جیسے عبارت کے ساتھ تعبیر کرنا چاہیں کبھی قرآن کا مثل نہ لاسکیں گے اور اس بات سے عاجز ہی رہیں گے۔

چھٹا نفع یہ ہے کہ جس وقت خدا تعالیٰ نے اہل عرب سے تحدی کے طور فرمایا اور ”فَاءُ تَوْ بَسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ“ اس وقت اگر کوئی قصہ ایک ہی جگہ میں ذکر کیا جاتا اور اسی پر کفایت کر لی جاتی تو عربی شخص کہتا کہ ”تم ہی اس کی ایسی ایک سورۃ بنا لاؤ“ لہذا خدا تعالیٰ نے ہر ایک قصہ کو متعدد سورتوں میں نازل فرمایا تاکہ ہر ایک وجہ سے مشرکین عرب کی حجت دفع کر دے۔

ساتواں نفع یہ ہے کہ ایک قصہ کی تکرار کی گئی تو ہر جگہ اس کے الفاظ میں کمی بیشی اور تقدیم و تاخیر واقع ہوئی اور ہر مقام پر اسلوب بیان دوسرے مقام کے اسلوب سے جدا گانہ رہا۔ جس سے یہ فائدہ حاصل ہوا کہ ایک ہی معنی کو نظم عبارت کی مختلف اور ایک دوسرے سے بالکل الگ صورتوں میں بیان کرنے کا حیرت انگیز امر لوگوں کو حیران بنا گیا اور چونکہ انسانوں کی طبیعت جدت پسند ہے اس واسطے بحکم کلّ جدید لذیذ بار بار ان قصص کو کمال دلچسپی کے ساتھ سنتے رہے۔ اور علاوہ بریں قرآن کا یہ عجیب خاصہ بھی ظاہر ہوا کہ اس میں باوجود ایک بات کو بار بار کہنے کے کہیں لفظی کمزوری نہیں پائی گئی ہے اور نہ لوگ اس کے مکرر بیانوں کو بن کر ملول ہوتے ہیں۔ اور یہی بات اسے مخلوق کے کلام سے تباہ اور ممتاز بناتی ہے۔

اور اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ”پھر یوسف کے قصہ کو مکرر نہ لانے اور اسے ہی ایک انداز پر اور ایک ہی مقام میں بیان کر کے رہ جانے کی کیا حکمت ہے اور جبکہ اور قصص کی تکرار کی گئی ہے تو اس کے مکرر بیان نہ کرنے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے؟“ اس کا جواب یوں دیا جائے گا کہ اس کی کئی وجہیں ہیں

(۱) یہ کہ اس قصہ میں یوسف سے عورتوں کے اظہار عشق کرنے کا حال اور عورتوں کی زبانی یوسف کے حسن و جمال کی توصیف بیان ہوئی ہے۔ اور اس خاتون اور ان عورتوں کا حال اس میں مذکور ہے جو دنیا کے حسین ترین انسان (یوسف)۔

پرفریت ہو گئی تھیں لہذا اس کا عدم تکرار بہت مناسب امر ہوا۔ کیونکہ اس میں قبائح یا شرمناک امور کے جانب سے چشم پوشی اور لوگوں کے رازوں کی پردہ داری کی خوبی پائی گئی۔ اور حاکم نے اپنے مستدرک میں وہ حدیث روایت کر کے صحیح قرار دی ہے جس میں عورتوں کو سورۃ یوسف کی تعلیم دینے سے منع کیا گیا ہے۔

(۲) یہ قصہ بخلاف دیگر قصص کے جو اس کے سوا ہیں۔ ایک خصوصیت یہ رکھتا ہے کہ اس میں تکلیف اور مصیبت کے بعد راحت و آرام حاصل ہونے کا تذکرہ ہے۔ اور دوسرے جس قدر قصص ہیں اُن کا مآل تباہی اور بربادی کا ڈر نکلتا ہے۔ جیسے ابلیس و آدم کا قصہ قوم نوح کا حال اور ہود صالح اور دیگر انبیاء کی قوموں کے حالات۔ چنانچہ سورۃ یوسف کی یہی خوبی جو اوپر بیان ہوئی اُس کے پڑھنے سننے اور سمجھنے کی رغبت دلاتی ہے۔

استاذ ابو اسحاق اسفرائینی کا قول ہے ”خداوند تعالیٰ نے اور انبیاء کے قصص بار بار بیان کئے اور یوسف کا قصہ محض ایک ہی مرتبہ۔ اس کی وجہ کیا ہے؟ یہ کہ اہل عرب کا قرآن کے مثل لانے میں عاجز ہونا عیاں کیا جائے۔ اور گویا کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مشرکین مکہ کو اس پردہ میں یہ بات سنائی ہے کہ اگر قرآن میرا خود ساختہ ہے تو ذرا تم یوسف کے قصہ میں وہ بات کر دکھاؤ جو کہ میں نے اور تمام قصص میں کی ہے۔“

میں کہتا ہوں اور مجھ کو ایک چوتھا جواب بھی سوجھ پڑا ہے جو یہ ہے کہ سورۃ یوسف کا نزول صحابہ کی طلب کے سبب سے ہوا تھا اور اُن لوگوں نے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے یوسف کا قصہ بیان کرنے کی درخواست کی تھی۔ جیسا کہ حاکم نے اپنے مستدرک میں اس بات کی روایت کی ہے۔ لہذا اس کا نزول پوری تفصیل کے ساتھ ہوا تا کہ صحابہ کو اُس کے ذریعہ سے قصوں کا مقصد حاصل ہو سکے اور قصوں کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ پوری طرح بیان ہوں اُن کے سننے سے دلچسپی حاصل ہو۔ اور اُن کے مبتدا اور منتہا دونوں طرفوں کا احاطہ کر لیا جاسکے۔

پھر پانچواں اور قوی تر جواب یہ ہے کہ انبیاء کے قصص کی تکرار سوجھ سے ہوئی کہ اُس کے ذریعہ سے اُن لوگوں کے ہلاک ہونے کی خبروں کا افادہ منظور تھا جنہوں نے اپنے رسولوں کو جھٹلایا تھا۔ اور چونکہ کفار مکہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بار بار تکذیب کیا کرتے تھے اس واسطے حاجت بھی تھی کہ ایسے قصص بار بار اُن کو سنائے جائیں۔ لہذا جس وقت وہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو جھٹلاتے تھے۔ اُسی وقت کوئی قصہ نزول عذاب کی دھمکی دینے والا نازل ہوتا تھا۔ اور کفار کو بتایا جاتا تھا کہ اگر وہ نہ مانیں گے تو اُن کا بھی وہی انجام ہوگا جو کہ اُن سے اگلے سرکش اور مکذب لوگوں کا انجام ہو چکا ہے۔ اور اسی سبب سے خدا تعالیٰ نے کئی آیتوں میں ارشاد کیا ”فَقَدْ مَضَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قُرُونٍ“ اور یوسف کے قصہ میں یہ غرض نہیں تھی۔ پس اُس کی تکرار غیر ضروری تھی۔ اور اسی بات سے اصحاب کہف ذی القرنین خضر موسیٰ اور ذبح کے قصص کی تکرار نہ کرنے کی حکمت بھی عیاں ہو جاتی مگر کوئی شخص اس پر یہ اعتراض کرے کہ پھر یحییٰ اور عیسیٰ کی ولادت کا قصہ دوبار کیوں بیان کیا گیا؟ حالانکہ وہ اس قبیل سے نہیں ہے جس کو تم نے ذکر کیا۔ تو اُس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں کا قصہ پہلی مرتبہ سورۃ صیغص میں مذکور ہوا ہے۔ یہ سورۃ مکیہ ہے اور اس کا روئے سخن اہل مکہ کی طرف تھا اور دوبارہ اس قصہ کو سورۃ آل عمران میں بیان کیا گیا اور یہ سورۃ مدنیہ ہے اُس میں اُس قصہ کے نزول کی وجہ یہ تھی کہ اُس کے ساتھ نجران کے عیسائیوں اور یہودیوں کو اُس وقت مخاطب بنایا گیا تھا جبکہ وہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں آئے تھے۔ اور

اسی سبب سے اُس کے ساتھ باہم حجت لانے اور مباہلہ کرنے کا ذکر متصل ہوا ہے۔

پانچویں نوع صفت ہے اور یہ کئی اسباب سے وارد ہوتی ہے۔

اول تخصیص فی التکرہ کے سبب سے مثلاً ”فَتَحْزِرُ رَقَبَةً مُؤْمِنَةً“

دوم معرفہ میں توضیح یعنی مزید بیان کرنے کے لئے جیسے ”وَرَسُولُهُ النَّبِيُّ الْأَمِّي“

سوم مدح و ثنا کے واسطے اور مجملہ اس کے خدا تعالیٰ کی صفتیں ہیں۔ مثلاً ”بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ“ اَلْحَمْدُ لِلَّهِ

رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ۝ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ“ اور ”هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ“ اور اسی قسم سے ہے

”يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ هَادُوا“ کیونکہ یہ وصف مدح اور اسلام کا شرف ظاہر کرنے کے لئے ہے۔ اور اس کے ذریعہ

سے یہودیوں کی تعریض کرنا اور ان کو ملت اسلام سے دور بتانا ہے جو کہ تمام انبیاء کا دین ہے اور ان پر یہ واضح کرنا مقصود

ہے کہ وہ لوگ اس پاکیزہ مذہب سے بہت دور پڑے ہیں۔ یہ بات زخشری نے بیان کی ہے۔

چہارم ذم (ذمت) کے سبب سے مثلاً ”فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ“

پنجم رفع ابہام کے لئے تاکید کے سبب سے۔ جیسے ”لَا تَتَّخِذُوا الْهَيْهَاتَيْنِ“ یہاں ”الْهَيْهَاتَيْنِ“ تشبیہ کے لئے آچکا ہے

لہذا اس کے بعد ”اِثْنَيْنِ“ کا لفظ صفت موکدہ ہے اور خدا کے ساتھ کسی اور کو شریک عبادت کرنے سے ممانعت کی غرض سے آیا

ہے۔ وہ اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ دو معبودوں کے اختیار کرنے سے منع کرنا محض اس وجہ سے ہے کہ وہ معبود صرف دو

ہیں۔ اور وہ ان دونوں معبودوں کے عاجز ہونے کا کوئی فائدہ نہیں دیتا۔ اور چونکہ وحدۃ کے اطلاق سے نوعیت مراد لے

جاتی ہے۔ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ((اِنَّمَا نَحْنُ وَبَنُو الْمَطْلَبِ شَيْءٌ وَاحِدٌ)) یعنی ہم اور مطلب کے بیٹے

ایک ہی چیز ہیں۔ اور وحدۃ کے اطلاق سے عدد (شمار) کی نفی بھی مراد لی جاتی ہے۔ اور تشبیہ کے صیغہ میں بھی اسی اطلاق کا

اعتبار کیا جاتا ہے۔ لہذا یہاں بھی اگر فقط ”لَا تَتَّخِذُوا الْهَيْهَاتَيْنِ“ کہا جاتا تو اس سے یہ وہم پیدا ہوتا کہ خدا تعالیٰ کی ممانعت

الہ (معبودوں) کے دو جنسوں کو معبود بنانے کی بابت ہے اور یہ جائز ہے کہ ایک ہی نوع کے متعدد معبودوں کو اختیار کر لیا

جائے۔ اور اسی بنا پر خدا تعالیٰ نے اپنے قول ”اِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ“ کو وحدۃ کے ساتھ موکد بنایا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ

”فَاسْلُكْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ كُلِّ“ کو تنوین کے ساتھ پڑھنے کے اعتبار پر اسی قسم میں شمار ہوتا ہے اور قولہ تعالیٰ

”فَإِذَا نَفَخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةً وَاحِدَةً“ میں صور پھونکنے جانے کے تعدد کا وہم رفع کرنے کیلئے تاکید وارد کی گئی ہے۔ کیونکہ

یہ صیغہ (نَفْخَةً) کبھی کثرت بھی دلالت کرتا ہے۔ جس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ ”وَأَنْ تَعْبُدُوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصِيهَا“ اس میں

نعمة کا لفظ کثرت دال پر ہے۔ مگر قولہ تعالیٰ ”فَإِنْ كَانَتْ اِثْنَتَيْنِ“ میں ”كَانَتْ“ کا لفظ خود ہی تشبیہ کا فائدہ دے رہا ہے۔ پس

”اِثْنَتَيْنِ“ کے ساتھ اُس کی تفسیر کرنے سے کوئی مزید فائدہ نہیں حاصل ہوتا۔ اخفش اور فارسی نے اس بات کا جواب یوں دیا

ہے کہ ”اُس“ نے (اِثْنَتَيْنِ) صفت سے مجرد ہو کر محض عدد کا فائدہ دیا ہے کیونکہ یہاں پر ”فَإِنْ كَانَتْ“ کے بعد صغیرتین یا

کبیرتین یا صالحتین یا اس کے سوا اور کوئی صفت کہہ دی جاتی تو یہ بات جائز ہوتی۔ مگر جبکہ قائل نے اِثْنَتَيْنِ کا لفظ کہہ دیا تو

اُس نے یہ بات سمجھا دی کہ دو عورتوں کے فرض (حصہ میراث) نے محض اُن دونوں کے از روئے تعداد صرف دو ہونے

کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ اور یہ ایسا فائدہ ہے جو کہ ثنی کی ضمیر سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ اور کہا گیا ہے کہ قائل (اللہ تعالیٰ)

نے یہاں پر ”فَإِنْ كَانَتْ اِثْنَتَيْنِ فَصَاعِدًا“ مراد لی ہے اور اُس کے لئے ”اِثْنَتَيْنِ“ کے لفظ سے اکتفا (کفایت کر لینے) کے طور پر اُس سے کم درجہ اور بالا درجہ کی تعبیر کی ہے۔ پھر اسی کی نظیر قولہ تعالیٰ ”فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ“ ہے۔ اور اس مثال میں احسن قول یہ ہے کہ ضمیر کا عود مطلق دو گواہوں پر ہوتا ہے۔ قولہ تعالیٰ ”وَلَا طَائِرٌ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ“ صفت مؤکدہ ہی کی قسم سے ہے۔ کیونکہ قولہ تعالیٰ يَطِيرُ اس بات کی تاکید کے واسطے لایا گیا ہے کہ یہاں پر ”طَائِرٌ“ سے حقیقتاً پرند ہی مراد ہے ورنہ کبھی اس کا اطلاق مجاز کے طور سے پرند کے سوا اور جانور بھی کر دیا جاتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”بِجَنَاحَيْهِ“ حقیقت طیران (اڑنے) کی تاکید کے لئے لایا گیا ہے۔ کیونکہ بعض اوقات طیران کا اطلاق مجازاً زور سے دوڑنے اور تیز چلنے پر بھی کر دیا جاتا ہے۔ اور اسی کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ ”يَقُولُونَ بِالسِّتِهِمْ“ کیونکہ مجازاً قول کا اطلاق غیر لسانی قول پر بھی ہوا کرتا ہے جس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ ”وَيَقُولُونَ فِيْ اَنْفُسِهِمْ“ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ“ بھی ہے۔ اس واسطے کہ کبھی قلب کا اطلاق اسی طرح مجازاً آنکھ پر ہوتا ہے جس طرح کہ عین کا اطلاق مجازاً قلب پر قولہ تعالیٰ ”الَّذِينَ كَانَتْ اَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ مِّنْ ذِكْرِي“ میں ہوا ہے۔

قاعدہ عام صفت خاص صفت کے بعد نہیں آیا کرتی اس واسطے ”رَجُلٌ فَصِيحٌ مُتَكَلِّمٌ“ نہیں کہا جائے گا۔ بلکہ ”مُتَكَلِّمٌ فَصِيحٌ“ کہا جائے گا۔ اور اس قاعدہ پر قولہ تعالیٰ ”وَكَانَ رَسُوْلًا نَّبِيًّا“ سے اشکال واقع ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ قول اسماعیل کے بارہ میں ہے اور نبی صفت عام۔ رسول صفت خاص کے بعد واقع ہوتی ہے اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس قول میں ”نَّبِيًّا“ حال واقع ہے صفت نہیں اور اس کے معنی ہیں کہ وہ اپنی نبوت کی حالت میں رسول تھے۔ چنانچہ تقدیم اور تاخیر کی نوع میں اس طرح کی کئی مثالیں بیان ہو چکی ہیں۔

قاعدہ جس وقت کسی صفت کا وقوع دو ایسی متضائف (باہم مضاف ومضاف الیہ ہونے والی) چیزوں کے بعد ہو جن میں سے پہلا لفظ عدد ہو تو اس وقت جائز ہوگا کہ اُس صفت کا اجرا مضاف اور مضاف الیہ دونوں میں سے ایک پر کیا جائے۔ مضاف پر صفت کا اجرا ہونے کی مثال ہے ”سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا“ اور مضاف الیہ پر اجرائی صفت ہونے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانًا“۔

فائدہ جس وقت ایک ہی شخص کے لئے مکرر نعیتیں (صفیتیں) آئیں تو احسن یہ ہے کہ صفات کے معنوں میں عطف کے ذریعہ سے بعد ڈالا جائے۔ مثلاً ”هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ“ اور اگر ایسا نہ ہو یعنی تکرار نعوت شخص واحد کے واسطے نہ ہو تو عطف کا ترک کر دینا اچھا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”وَلَا تُطْعَمُ كُلُّ خَلَافٍ مَّهِيْنٍ هَمَّازٍ مَّشَاءٍ بَنِيْمٍ مِّنَّا لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ اَتِيْمٍ مُّغْتَلٍ بَعْدَ ذٰلِكَ زَيْمٍ“۔

فائدہ مدح اور ذم کے مقام میں صفتوں کا قطع کر دینا اُن کے اجراء کی نسبت سے بلغ تر ہے۔ فارسی کا قول ہے جبکہ تم مدح یا ذم کے لئے عرض میں کچھ صفتوں کا ذکر کرو تو اچھا یہ ہے کہ اُن صفات کے اعراب کو مختلف وارد کرو کیونکہ مقام اطناب کا مقتضی ہے۔ لہذا جبکہ اعراب میں اختلاف واقع کیا جائے گا تو اُس وقت مقصود اکمل ہوگا کیونکہ معانی میں اختلاف کے وقت تنوع اور تفنن ہوتا ہے اور اتحاد کی حالت میں وہ ایک ہی نوع کے رہتے ہیں۔ چنانچہ مدح میں اس کی مثال ہے قولہ

قطع اختلاف اعراب کا نام ہے یعنی مدح اور ذم کے اعراب سے صفت کا اعراب جدا گانہ رہے۔
یہ اجراء اتحاد اعراب کو کہتے ہیں یعنی مدح و ذم کا اور صفت کا اعراب ایک رہے۔

تعالیٰ ”وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ“ . ”وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ“ .
 ”وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ..... وَالْمُؤْفِقُونَ بَعْدَهُمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ“ اور شاہ طور پر ایک قرأت ”الْحَمْدُ لِلَّهِ
 رَبِّ الْعَالَمِينَ“ رفع و نصب ”رَبِّ“ کے ساتھ بھی کی گئی ہے۔ اور ذم میں اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَأَمْرَاتُهُ حَمَّالَةَ
 الْخَطَبِ“

چھٹی نوع ہے بدل: بدل سے ابہام کے بعد ایضاح مقصود ہوا کرتا ہے اور اس کا فائدہ ہے بیان اور تاکید۔ امر اول
 یعنی بیان کا فائدہ تو کھلا ہوا اور صاف ہے۔ اس لئے کہ جس وقت تم ”رَأَيْتَ زَيْدًا خَاكًا“ کہتے ہو اُس سے یہی مراد لیتے
 ہو کہ اُس زید کو دیکھا جو کہ مخاطب کا بھائی نہ کہ اُس کے غیر کو۔ اور تاکید کا فائدہ اس طرح ہوتا ہے کہ وہ بدل تکرار عامل نیت
 سے آتا ہے۔ اُس لئے گویا بدل اور مبدل منہ دو جملوں کے دو لفظ ہیں۔ اور اس لحاظ سے بھی کہ بدل اُسی بات پر دلالت
 کرتا ہے جس پر مبدل منہ دلالت کرتا ہو۔ اور یہ دلالت بدل الکل میں مطابقی اور بدل البعض میں تضمنی اور بدل الاشتمال
 میں التزامی ہوا کرتی ہے۔

بدل الکل کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ“ اور ”إِلَى صِرَاطِ
 الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ اللَّهُ“ ”لَنْسُفَعًا بِالنَّاصِيَةِ نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ“

بدل البعض کی مثال ہے ”وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا“ اور ”وَلَوْ لَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ
 بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ“

اور بدل الاشتمال کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَمَا أُنْسَيْنَاهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ“ ”يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ
 الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ“ ”قَتَلَ أَصْحَابَ الْأُخْدُودِ النَّارَ“ اور ”لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِيُوتِيَهُمْ“
 بعض لوگوں نے بدل کی ایک قسم بدل الکل من البعض اور بھی زیادہ کی ہے۔ قرآن میں اس قسم کے بدل کی ایک
 مثال پائی گئی ہے جو کہ قولہ تعالیٰ ”يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْئًا جَنَّاتٍ عَدْنٍ“ اس میں ”جَنَّاتٍ عَدْنٍ“ لفظ
 ”الْجَنَّةُ“ سے بدل پڑا ہے کہ وہ جنات کا ایک حصہ (یا فرد) ہے اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ جنات کا لفظ بہشت کی نسبت بہت
 سے باغات ہونے کی تقریر کرتا ہے۔ اور اسے ایک ہی باغ نہیں ثابت ہونے دیتا۔

ابن السید کا بیان ہے ”ہر ایک بدل سے یہی مقصود نہیں ہوتا کہ وہ مبدل منہ میں عارض ہونے والے اشکال ہی کو رفع
 کرے۔ بلکہ بعض بدل ایسے ہوتے ہیں جن سے باوجود اس بات کے کہ اُن کا ماقبل تاکید سے مستغنی ہوتا ہے پھر بھی تاکید
 مراد ہوا کرتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ صِرَاطِ اللَّهِ“ دیکھو اگر اس مقام پر دوسری صراط
 کا ذکر نہ بھی ہوتا تو کوئی اس بات کا شک نہیں کر سکتا تھا کہ صراط المستقیم خدا تعالیٰ ہی کی راہ ہے۔ اور یہ وہی ہے اس بات کو
 زور کے ساتھ بیان کیا ہے کہ بعض بدل ایسے ہوا کرتے ہیں جن کی غرض تاکید ہوتی ہے اور ابن عبد السلام نے قولہ تعالیٰ
 ”وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَرِئِي“ کو بھی بدل کے قبیل سے گردانا ہے۔ وہ کہتا ہے ”اس میں کوئی بیان نہیں پایا جاتا اس واسطے
 کہ بیان کا التباس غیر کے ساتھ ہو ہی نہیں سکتا“۔ اور اُس کا یہ قول اس طرح رد کر دیا گیا ہے کہ اب (باپ) کا لفظ دادا کی
 نسبت بھی بول دیا جاتا ہے لہذا ”آرِئِي“ کو یہاں اُس کا بدل ڈالنا اس بات کو بیان کرنے کے حق میں مفید ہوا کہ اس جگہ

حقیقتاً باب بنی کو مراد لیا گیا ہے۔

ساتویں نوع عطف بیان ہے۔ عطف بیان ایضاح کے بارہ میں صفت سے مشابہ ہے۔ لیکن اس بات میں اس سے جداگانہ پایا جاتا ہے کہ بدل کو ایضاح پر دلالت کرنے کے لئے ایک ایسے اسم کے ساتھ واضح کیا گیا ہے جو کہ اسی کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے اور عطف بیان اس کے خلاف اسی معنی پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا گیا جو کہ اس کے متبوع میں حاصل ہوتے ہیں۔

اور ابن کیسان نے بدل اور عطف بیان کے مابین یہ فرق بتایا ہے کہ بدل خود ہی مقصود اصلی ہوا کرتا ہے۔ یعنی گویا کہ تم بدل کو مبدل منہ کے موضع میں مقرر کر دیتے ہو۔ اور عطف بیان اور اس کا معطوف یہ دونوں اپنی اپنی جگہ مقصود رہتے ہیں۔

ابن مالک نے کافیہ کی شرح میں لکھا ہے ”عطف بیان اپنے متبوع کی تکمیل کے بارہ میں نعت کا قائم مقام بنتا ہے۔ مگر اس میں اور نعت میں فرق اتنا ہے کہ یہ اپنے متبوع کی تکمیل صرف شرح اور تبیین کے ساتھ کیا کرتا ہے نہ کہ متبوع میں پائے جانے والے کسی معنی یا سبب پر دال ہو کر۔ اور اپنی دلالت کی تقویت میں تاکید کا قائم مقام ہوتا ہے۔ مگر اس سے اس قدر فرق بھی رکھتا ہے کہ یہ مجاز کا تو ہم رفع نہیں کرتا اور استقلال کی صلاحیت رکھنے میں بدل کا قائم مقام ہوتا ہے۔ لیکن اس سے یہ امتیازی فرق پاتا ہے کہ اس سے اطراح کی نیت نہیں ہوا کرتی۔ عطف بیان کی مثالیں یہ ہیں ”فِيهِ اَيَّاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ اِبْرَاهِيمَ“ اور ”مِنْ شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ“ اور کبھی عطف بیان محض مدح کے لئے آیا کرتا ہے۔ اور اس میں ایضاح کے معنی بالکل نہیں ہوتے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”جَعَلَ اللّٰهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ“ یہاں پر بیت الحرام مدح کے لئے عطف بیان پڑا ہے نہ کہ ایضاح کے واسطے۔

آٹھویں نوع دو مترادف لفظوں میں سے ایک کا دوسرے پر عطف کرنا ہے اور اس سے تاکید کا بھی قصد کیا جاتا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”اِنَّمَا اَشْكُو بَثِّي وَخُزْنِي“ ”فَمَا وَهَنُوا لِمَا اَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ وَمَا ضَعُفُوا“ ”فَلَا يَخَافُ ظُلُمًا وَلَا هَضْمًا“ ”لَا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَى“ ”لَا تَرَىٰ فِيهَا عِوَجًا وَلَا اَمْتًا“۔ حلیل کا قول ہے کہ ”عَوَجَ (کجی) اور اَمْتٌ دونوں کے ایک ہی معنی ہیں۔ ”سِرُّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ“ ”شُرْعَةٌ وَمِنْهَا جَا“ ”لَا تَبْقَىٰ وَلَا تَذَرُ“ ”اِلَّا دُعَاءُ وَنِدَاءُ“ ”اَطْعَمْنَا سَا دَتْنَا وَكَبَّرْنَا“ ”لَا يَمْسُنَا فِيْهَا نَصَبٌ وَلَا يَمْسُنَا فِيْهَا لُغُوبٌ“ کیونکہ نصب اور لغب وزن اور معنی دونوں کے اعتبار سے باہم مشابہ ہیں۔ ”صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ“ ”عُذْرًا اَوْ نَذْرًا“ شعلب کہتا ہے کہ یہ دونوں لفظ ایک معنی ہیں اور مبرد نے اس نوع کے قرآن میں پائے جانے سے انکار کیا ہے اور اوپر بیان کی گئی مثالوں کی اس نے یہ تاویل کی ہے کہ ان میں دونوں الفاظ کے مختلف معنی ہیں اور کسی عالم کا قول ہے ”اس مشکل سے نجات پانے کی صورت یہ اعتقاد ہے کہ دونوں مترادف لفظوں کے مجموعہ سے ایک ایسے معنی حاصل ہوتے ہیں جو کہ الگ الگ ان کے ایک ایک لفظ سے کبھی حاصل نہیں ہو سکے۔ کیونکہ ترکیب کلمات ایک زائد معنی پیدا کرتی ہے۔ اور جس حالت میں کہ حروف کی کثرت معنی کی زیادتی کا فائدہ دیتی ہے۔ اسی طرح کثرت الفاظ کی حالت میں بھی زائد معنی کا فائدہ حاصل ہونا مناسب ہے۔“

نویں نوع خاص کا عطف عام پر۔ اس کا فائدہ یہ ہے کہ یوں خاص کی فضیلت پر متنبہ کر کے گویا یہ بتایا جاتا ہے کہ

وہ عام کی جنس سے نہیں ہے۔ یعنی وصف میں متغائر ہونے کو تغائر فی الذات کے مرتبہ میں رکھا جاتا ہے۔ ابو حیان نے اپنے شیخ ابی جعفر بن الزبیر سے روایت کی ہے کہ وہ کہتا تھا ”اس عطف کا نام تجرید رکھا جاتا ہے یعنی گویا کہ وہ جملہ سے مجرد کر کے بلحاظ تفصیل سے منفرد بالذکر کیا گیا ہے۔ اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ“ ”مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ“ ”وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ“ ”وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ“ کیونکہ نماز کا قائم کرنا بھی تمسک بالکتاب ہی میں سے ہے اور اس کا خاص طور پر ذکر کیا جانا اس کا رتبہ ظاہر کرنے کے اعتبار سے ہوا ہے۔ کیونکہ نماز دین کا ستون ہے اور جبریل اور میکائیل کا مخصوص طور پر ذکر ہونا یہودیوں کے اس دعویٰ کی تردید کے لئے ہے جو کہ انہوں نے ان دونوں فرشتوں کی عداوت کے بارہ میں کیا تھا۔ اور میکائیل کو جبریل کے ذکر سے منضم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ فرشتہ رزق ہے اور جس طرح کہ جبریل فرشتہ وحی اور وحی قلوب اور روحوں کی حیات ہے۔ اسی طرح میکائیل رزق کا فرشتہ ہے جس کے ذریعہ سے جسموں کی پرورش اور زندگی ہوا کرتی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ جبریل اور میکائیل دونوں فرشتوں کے سردار ہیں۔ اس واسطے ان کو عام فرشتوں میں داخل نہیں کیا گیا اور یہ قاعدہ کی بات ہے کہ سردار کا ذکر فوج کے مسمیٰ میں داخل نہیں ہوا کرتا۔ اس بات کو کرمانی نے اپنی کتاب عجائب میں بیان کیا ہے۔ اور اسی قبیل کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ“ اور قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ“ ان مثالوں میں صرف عطف تردید ”أَوْ“ کا استعمال ہوا ہے۔ اس بنا پر کہ یہ واؤ کے ساتھ مختص نہیں ہوتا۔ ابن مالک اس کے اور اس کے ماقبل دونوں کے بارہ میں یہی رائے رکھتا ہے۔ دوسری مثال میں معطوف کا ذکر خصوصیت کے ساتھ اس واسطے کیا گیا ہے کہ یہاں اس کی مزید قباحت پر آگاہ کرنا مد نظر تھا۔

تنبیہ: اس مقام میں خاص اور عام سے وہ دو امر مراد ہیں جن میں سے پہلا امر دوسرے امر کو شامل ہوتا ہے اور وہ خاص و عام مراد نہیں جو کہ اصطلاح اصول کے لحاظ سے خاص و عام کہلاتا ہے۔ دسویں نوع ہے عام کا عطف خاص پر۔ یعنی لوگوں نے غلطی سے اس طرح کے عطف کا وجود تسلیم نہیں کیا ہے۔ حالانکہ اس کا فائدہ عیاں ہے یعنی تعیم۔ اور اول یعنی عام کو منفرد بالذکر کرنے کی علت اس کے حال پر توجہ کرنا اور اس سے خاص اشتراک رکھنا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي“ کہ اس میں ”نُسُكٌ“ بمعنی عبادت کے آیا ہے اور وہ عام تر ہے ”إِنْسَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنِ الْعَظِيمِ“ ”رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ“ ”فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ“ اور زخشری نے قولہ تعالیٰ ”قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ“ کے بعد اس کے قول ”وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ“ کو بھی عطف العام علی الخاص کی نظیر بتایا ہے۔

گیارہویں نوع ”الْإِنْصَاحُ بَعْدَ الْإِبْهَامِ“ یعنی ابہام کے بعد ایضاح کرنا۔ اہل بیان کا قول ہے ”اگر تم پہلے ایک گول بات کہہ کر پھر اس کو صاف اور واضح کرنا چاہو تو یہ بات طلب شمار ہوتی ہے“ اس کا فائدہ یا تو یہ ہے کہ معنی کا نظارہ ابہام اور ایضاح کی دو مختلف صورتوں میں ہوتا ہے اور یا یہ نفع ہے کہ نفس میں وہ معنی حد سے زائد جاگزیں ہو جاتے ہیں اس

واسطے کہ اب وہ طلب کے بعد واقع ہوئے ہیں اور بغیر کسی مشقت کے معلوم ہو جانے والی بات سے دقت و تکلیف اٹھا کر معلوم کی جانے والی بات کی قدر بہت زیادہ ہوتی ہے۔ اور یا یہ فائدہ مطلوب ہوتا ہے کہ اُس سے لذتِ علم کی تکمیل ہو جائے اس لئے کہ جس وقت کسی معنی کا علم اُس کی بہت سی وجوہ میں سے کسی ایک وجہ کے ساتھ ہو جاتا ہے تو خواہ مخواہ طبیعت میں یہ شوق پیدا ہوتا ہے کہ باقی وجود سے بھی اُس بات کا علم حاصل ہو جائے اور اب باقی وجوہ کے اعتبار سے اُس کے علم کا حصول مزید لذت و سرور کا موجب ہوتا ہے۔ اور اس کی اتنی خوشی ہوتی ہے جس قدر کہ ایکبارگی اُس شے کا جمیع وجوہ کے ساتھ علم ہو جانے سے ہرگز نہیں ہوتی۔ اس کی مثال ہے ”رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي“ اس میں ”اشْرَحْ“ متکلم کی کسی شے کا شرح طلب کرنے کے حق میں منید ہے اور ”صَدْرِي“ اس طلب کی تفسیر اور اُس کا بیان کرتا ہے۔ پھر اسی طرح قولہ تعالیٰ ”يَسِّرْ لِي اَمْرِي“ بھی ہے کہ اُس کا مقام بوجہ اُس ارسال کے جو کہ مصائب میں مبتلا ہونے کا مخبر ہے تاکید کا اقتضاء کر رہا ہے۔ ”الْمُشْرَحُ لَكَ صَدْرُكَ“ میں بھی مقام تاکید کا متقاضی ہے اس وجہ سے کہ یہ امتنان اور تفخیم کی جگہ ہے اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ أَنْ ذَابِرَ هُوَ لَأَيْ مَقْطُوعٍ مُصْبِحِينَ“ بھی ہے۔

مجملہ انہی فوائد کے جو کہ ایضاً بعد الاہام سے حاصل ہوتے ہیں ایک یہ فائدہ بھی ہے کہ اجمال کے بعد تفصیل کا نفع حاصل ہوتا ہے۔ جیسے ”إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا..... مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ“ اور یا اس کے برعکس ہوتا ہے۔ یعنی تفصیل کے بعد اجمال ہوا کرتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةً إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ“ اس آیت میں ”عَشْرَةٌ“ کا ذکر دو بار اس واسطے کیا گیا ہے تاکہ وہ ”وَسَبْعَةٌ“ میں واو کے معنی ”اَوْ“ ہونے کے تو ہم اس سے رفع ہو جائے۔ ورنہ ”ثَلَاثَةٌ“ بھی اسی سات کی تعداد میں داخل ہوتا۔ جیسا کہ قولہ تعالیٰ ”خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ“ کے بعد اُس کے قول ”وَجَعَلَ فِيهَا رِوَاسِي مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ“ میں واو عاطفہ ”اَوْ“ حرف عطف تردید کے معنی میں آیا ہے اور مذکورہ قبل دو دن بھی مجملہ انہی چار دنوں کے ہیں نہ کہ اُن سے علاوہ اور آیت کریمہ کے بارہ میں یہ جواب سب جوابوں سے اچھا ہے۔ اسی کی طرف زحشری نے اشارہ کیا ہے اور اسی کو ابن عبدالسلام نے ترجیح دی ہے۔ اور زملکانی اپنی کتاب اسرار التنزیل میں اس جواب پر جزم (وثوق) کرتا ہے اور اسی کی نظیر قولہ تعالیٰ ”وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ“ احتمال کو رفع کرتا ہے کہ وہ دس دن میعاد میں نہیں رکھے گئے تھے۔

ابن عسکر کہتا ہے ”اس کا فائدہ پہلے تیس دنوں کا وعدہ کر کے پھر دوبارہ دس دنوں کا اور وعدہ کرنا ہے تاکہ وعدہ کی مدت گزرنے کا قرب موسیٰ کو از سر نو معلوم ہو جائے اور وہ اس عرصہ میں کلام الہی سننے کے لئے آمادہ رہیں ہوش و حواس جمع رکھیں اور اُن کی طبیعت حاضر رہے۔ کیونکہ اگر اُن سے پہلے ہی چالیس دنوں کی میعاد بیان کر دی جاتی تو اُس وقت تمام ایام متاوی ہوتے ہیں۔ مگر جبکہ دس دن کی مدت جدا کر دی گئی تو منتظر طبیعت کو مدت انتظار تمام ہونے کا قرب محسوس ہونے لگا اور اس بات سے اس کے ارادہ اور ہمت میں ایسی تازہ روح پیدا ہو گئی جو کہ اس سے پہلے نہ تھی۔

اور کرمائی اپنی کتاب العجائب میں قولہ تعالیٰ ”تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ“ کی تفسیر کرتا ہوا اس کے متعلق آٹھ جواب تحریر کرتا ہے۔ ایک جواب تفسیر کی رو سے دیا ہے دوسرا لغت کے اعتبار سے تیسرا بلحاظ معنی اور چوتھا قاعدہ حساب سے۔ میں

نے ان تمام جوابات کو اپنی کتاب اسرار التزویل میں تفصیل بیان کیا ہے۔

بارہویں نوع تفسیر ہے۔ اور یہ اہل بیان کے قول میں کلام کے اندر التباس اور خفاء (پوشیدگی) ہونے کا نام ہے اور اس کے لئے کوئی ایسی بات لائی جاتی ہے جو کہ اس پوشیدگی کو زائل کرتی اور اسے واضح بنا دیتی ہے۔ اور اس کی مثال ہے "إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا" کہ قولہ تعالیٰ "إِذَا مَسَّهُ" مہلوع کی تفسیر ہے جیسا کہ ابوالعالیہ وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ قولہ تعالیٰ "الْقِيَوْمُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ" یہی تفسیر ہے "إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ....." اس میں "خَلَقَهُ" اور اس کا مابعد مثل کی تفسیر واقع ہوا ہے "لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ" اس میں تلقون سے لے کر آخر آیت تک جس قدر عبارت ہے وہ ان لوگوں کے دوست بنائے جانے کی تفسیر واقع ہے "الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ....." محمد بن کعب القرظی کہتا ہے "لَمْ يَلِدْ....." آخر آیت تک لفظ صمد کی تفسیر ہے۔ اور اس کی مثالیں قرآن میں بہت ہیں۔ ابن جنی کا قول ہے "اور جس وقت کوئی جملہ تفسیر ہوتا ہے اس وقت اسے ملائے بغیر صرف اس کے ماقبل پر وقف کر لینا اچھا نہیں ہوتا اس واسطے کہ شے کی تفسیر اس کے ساتھ لاحق اس کی تمام بنانے والے اور اس کے بعد اجزاء کے قائم مقام ہوا کرتی ہے۔

تیسرے نوع اسم ظاہر کو اس مضمون کی جگہ پر رکھنا ہے۔ میں نے اس نوع کے بیان میں مستقل کتاب ابن السائغ کی تالیف کردہ دیکھی ہے۔ وضع الظاہر موضع المطر کے بہت سے فائدے ہوتے ہیں۔

از انجملہ ایک فائدہ تقریر (قرار دینے) اور تمکین (جگہ دینے اور استوار بنانے) کی زیادتی ہے مثلاً "قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ" کہ اس کی اصل "هُوَ الصَّمَدُ" اور قولہ تعالیٰ "وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ" "إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ" "لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ" اور "وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ"۔

دوسرا فائدہ تعظیم کا قصد ہے۔ جیسے "يُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" "أُولَٰئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" "وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا" اور "وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ"۔

سوم ابانت اور تحقیر کا قصد ہے۔ جیسے "أُولَٰئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ" اور "إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ إِنْ الشَّيْطَانُ"۔

چہارم وہاں پر لبس کا زائل کرنا جس جگہ ضمیر اس بات کا وہم دلاتی ہو کہ وہ اول کے سوا دوسری چیز ہے۔ جیسے "قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ" اگر یہاں "تُؤْتِيهِ" کہا جاتا تو اس سے یہ وہم پیدا ہوتا کہ ضمیر کار جوع پہلے ملک کی طرف ہے جو کہ "مَالِكُ الْمُلْكِ" میں ہے۔ یہ بات ابن الخشاب نے بیان کی ہے اور قولہ تعالیٰ "يُظَنُّونَ بِاللَّهِ ظَنًّا سَوْءًا عَلَيْهِمْ ذَايِرَةُ السَّوْءِ" کہ اگر خدا تعالیٰ "عَلَيْهِمْ ذَايِرَتُهُ" فرماتا تو اس سے وہم پیدا ہوتا کہ ضمیر اللہ کی طرف راجع ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "فَبَدَأَ بِأَوْعِيَّتِهِمْ قَبْلَ وَعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وَعَاءِ أَخِيهِ" یہاں پر خدا تعالیٰ نے "مِنْهُ" نہیں فرمایا تا کہ اس سے آخ کی طرف ضمیر کے عود کرنے کا وہم نہ پیدا ہو اور یہ بات ایسی ہو جائے کہ گویا وہ بذات خاص اس پیمانہ کے نکلنے کی طلب کر رہا ہے حالانکہ صورت واقعہ اس طور پر نہ تھی کیونکہ یوسف کا خود ہی پیمانہ کے بحس میں مصروف ہونا

ان کی خودداری کے خلاف تھا۔ لہذا یہاں پر لفظ ظاہر کا اسی بات کی نفی کے لئے اعادہ کیا گیا۔ اور ”وَعَنَانِهِ“ اس واسطے نہیں کہا تا کہ ضمیر کے یوسف کی طرف عود کرنے کا وہم نہ دلائے کیونکہ ”اسْتَخْرَ جَهَنَّمَ“ کی ایک ضمیر ان کی طرف عائد ہو چکی ہیں۔

پنجم یہ مقصد ہوتا ہے کہ کوئی رعب اور ہیبت دلانے کا مقتضی اسم ذکر کر کے سامع کو ہیبت زدہ اور مرغوب بنایا جائے۔ جس طرح تم کہتے ہو کہ ”الْخَلِيفَةُ امِيرُ الْمُؤْمِنِينَ يَأْمُرُكَ بِكَذَا“ یعنی خلیفہ المؤمنین تم کو ایسا حکم دیتے ہیں۔ اور قرآن میں اس کی مثال ہے ”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا“ اور ”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ“ ششم مامور (جس کو حکم دیا جائے) کے داعیہ (ترغیب دلانے والی چیز) کی تقویت کا قصد ہوتا ہے۔ اس کی مثال ہے ”فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ“۔

ساتواں فائدہ ایک بات کو بڑا کر کے دکھانے کا ہے۔ جیسے ”أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ“ ”قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ“ ”هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا ۚ إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ“۔

آٹھواں نفع یہ ہے کہ ایک بات کے ذکر سے لذت حاصل کی جائے۔ مثلاً ”وَأَوْرَثْنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ“ اس میں ”مِنْهَا“ نہیں کہا گیا اور اسی واسطے ارض کے ذکر سے جنت کے ذکر کی طرف عدول کیا۔

نواں فائدہ۔ ظاہر سے وصف کسی بت توصل (پہنچنے اور ملاپ کرنے) کا قصد ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ“ کہ خدا تعالیٰ نے یہ بات اپنے رسول کے قول ”إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ“ کے ذکر کے بعد کی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”فَآمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّي“ اس واسطے نہیں کہا کہ یہاں پر مذکورہ آیت صفات کا اجراء منظور تھا تا کہ ان اوصاف سے معلوم ہو سکے کہ جس شخص پر ایمان لانا اور جس کی پیروی کرنا واجب ہے وہ ان صفات سے متصف ہے اور اگر اس جگہ ضمیر لائی جاتی تو بوجہ اس کے کہ ضمیر کو موصوف نہیں ڈالا جاسکتا یہ بات ناممکن نہ ہوتی۔

دسواں فائدہ یہ ہے کہ اس طرح حکم کی علت (سبب) پر تنبیہ کی جاتی ہے مثلاً ”قَبِيلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ“ یہاں پر خدا تعالیٰ نے ”لَهُمْ“ (ضمیر) نہیں ارشاد کیا۔ کیونکہ اس سے یہ خبر دی منظور تھی کہ جو شخص ان لوگوں (رسولوں) سے عداوت کرے گا وہ کافر ہے اور خدا تعالیٰ اس سے بوجہ اس کے کفری کے دشمنی رکھتا ہے۔ ”فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ“ ”إِنَّهُ لَا يَفْلَحُ الْمُجْرِمُونَ“ وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نَضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ ۚ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نَضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا“۔

گیارہویں عموم کا قصد ہے۔ مثلاً ”وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ“ یہاں اِنھانہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ کہیں اس سے خاص متکلم کا اپنے نفس کی بابت یہ کہنا نہ سمجھ لیا جائے۔ اور قولہ تعالیٰ ”أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا“۔

بارہویں خصوص کا قصد مثلاً ”وَأَمْرًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ أَن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ“ اس جگہ تم سے یہ تصریحاً نہیں کہا کہ وہ بات اسی کے ساتھ خاص ہے۔

تیسرہویں یہ اشارہ ہوتا ہے کہ جملہ پہلے جملہ کے حکم میں داخل نہیں ہے۔ مثلاً ”فَإِنْ يَشَاءَ اللَّهُ يَخْتِمْ عَلَى قَلْبِكَ وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ“ یہاں پر ”وَيَمْحُ اللَّهُ“ حکم شرط میں داخل نہیں بلکہ دو استئناف (از سر نو دوسرا جملہ شروع ہوا) ہے۔ چودھواں فائدہ متجانس کلمات کی رعایت کرتا ہے۔ اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ“ اس بات کو شیخ عزالدین نے ذکر کیا ہے۔ اور ابن الصانع نے اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ ”خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ“ کو پیش کیا ہے کہ اس کے بعد خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے ”عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ“ یہاں پر پہلے انسان سے جنس انسان مراد ہے اور دوسرے انسان سے آدم مراد ہیں یا وہ شخص جو کہ کتابت کو جانتا ہے۔ یا ادریس اور تیسرے انسان سے ابو جہل مراد ہے۔

پندرہواں امر ترصیح اور ترکیب میں الفاظ کے هموزن ہونے کی مراعاة ہے۔ اس بات کو بعض علماء نے قولہ تعالیٰ ”أَنْ تَصِلَ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى“ کے تحت میں ذکر کیا ہے۔

سولہواں یہ امر ہے کہ اسم ظاہر کسی ایسی ضمیر کا احتمال کرے جو کہ ضروری ہے اور اس کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ ”آتَيْنَا أَهْلَ قَرْيَةٍ نَسْأَلُهُمْ لَقَمَةً يَتْلُوهُمْ الْفَخْرَاءُ“ ہے۔ اگر اس جگہ ”اسْتَطْعَمَاهَا أَهْلُهَا“ ہے۔ اس جگہ ”اسْتَطْعَمَاهَا“ کہا جاتا تو اس کی بھی یہی حالت ہوتی کیونکہ ”اسْتَطْعَمَاهُ“ قریہ کی صفت ہے اور قریہ نکرہ ہے اور یہ اہل کی صفت نہیں۔ اس لئے ضروری ہوا کہ اہل میں کوئی ضمیر ہو جو کہ قریہ کی طرف عود کرے اور یہ بات بغیر ظاہر طور پر تصریح کرنے کے اور کسی طرح ممکن نہیں ہے۔ علامہ سبکی نے صلاح الصفدی کے سوال کے جواب میں جو کہ اُس نے اس آیت کے متعلق کیا تھا یونہی تحریر کیا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے۔

أَسِيدُ نَاقِضِي الْقَضَاةِ وَمَنْ إِذَا

بَدَا وَجْهُهُ اسْتَحْيَى لِسَهُ الْقَمَرَانِ

”ہمارے سردار قاضی القضاة کہ جن کے رخ تاباں کے روبرو شمس و قمر شرمندہ ہوتے ہیں۔“

وَمِنْ كَفِّهِ يَوْمَ النَّدَا وَيَرَاعِيهِ

عَلَى طَرَسِهِ بِخَرَانِ يَلْتَقِيَانِ

”سخاوت کے دن ان کے ہاتھ اور قلم سے اُن کے پرچہ احکام کے کاغذ پر دو دریا باہم مل جاتے ہیں۔“

وَمِنْ أَنْ دَجَسْتُ فِي الْمَشْكَالَاتِ مَسَائِلَ

جَلَاهَا بِفِكْرِ دَائِمِ اللَّمَعَانِ

وہ ایسے شخص ہیں کہ اگر مسائل میں کچھ مشکلات کی تاریکیاں پیدا ہو جاتی ہیں تو وہ اپنی چمکنے والی تیز فہم سے اُن کو

روشن بنا دیتے ہیں۔

رَأَيْتُ كِتَابَ اللَّهِ أَكْبَرُ مُعْجَزٍ

لَا فُضِّلَ مَنْ يَهْدِي بِهِ الْاِثْقَالَانِ

میں نے کتاب اللہ کو اُس ذات عالی کا سب سے بڑا معجزہ پایا۔ جس کے ذریعہ سے ہر دو جہان کو ہدایت حاصل ہوئی ہے۔

وَمِنْ جُمْلَةِ الْاِعْجَازِ كَوْنُ اخْتِصَارِهِ

بِاِيجَازِ الْفَاطِ وَبَسْطِ مَعْنَانِ

کتاب اللہ کے اعجاز میں سے ایک معجزہ اُس کا اختصار ہے کہ اُس کے لفظوں میں ایجاز اور معانی میں بسط رکھا گیا ہے۔

وَلَكِنِّي فِي الْكَهْفِ ابْصَرْتُ اٰيَةً

بِهَافِ الْفِكْرِ فِي طَوْلِ الزَّمَانِ عَيَانِ

مگر میں نے سورۃ الکہف میں ایک ایسی آیت دیکھی جس میں عرصہ دراز سے فکر بیکار ہو رہی ہے پھر

وَمَا هِيَ اِلَّا اسْتَطْعَمَهَا اَهْلُهَا فَقَدْ

نَرَى اسْتَطْعَمَ مَا هُمْ مَثَلُهُ بَيَانِ

وہ آیت "اسْتَطْعَمَا اهلها" ہے کہ ہم بیان مفہوم ہیں۔ "استطعماهم" کو بھی اسی کے مانند پاتے ہیں۔

فَمَا الْحِكْمَةُ الْغِسْرَاءُ فِي وَضْعِ ظَاهِرِ

مَكْنَانِ الضَّمِيرِ اِنَّ ذَاكَ لِشَانِ

آپ بتائیں کہ پھر اسم ظاہر کو بجائے مضمحل رکھنے کی یہاں کیا حکمت ہے کیونکہ ضرور یہ کوئی اہم بات ہے۔

فَارْشِدُ عَلٰى عَادَاتِ فَضْلِكَ خَيْرَتِي

فَمَالِي بِهَا عِنْدَ الْبَيَانِ بَدَانِ

اپنی بزرگ عادت کے ذریعہ سے میری حیرت دور کیجئے کیونکہ بیان کے وقت میں اس کی تفسیر سے عاجز رہ جاتا ہوں۔

تنبیہ: اسم ظاہر کا اعادہ اس کے معنی میں بہ نسبت اُس کے بلفظہ اعادہ کرنے کے احسن ہے۔ جیسا کہ "اِنَّا لَا نُضِيعُ

اَجْرَ الْمُصْلِحِينَ" "اَجْرَ مَنْ اَحْسَنَ عَمَلًا" اور اسی کی مثل دیگر آیتوں میں پایا جاتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "مَا يَوْذُو الَّذِينَ

كَفَرُوا مِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ اَنْ يُنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللّٰهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ

يَشَاءُ" کیونکہ خیر کا نازل کرنا ربوبیت کے لئے مناسب ہے اور اس کا اعادہ "اللہ" کے لفظ سے کیا کیونکہ غیر کے علاوہ

انسان آدمیوں کی تخصیص خیر کے ساتھ کرم خداوندی کے لئے مناسب ہے اور اس کی وجہ ربوبیت کے دائرہ کا وسیع تر ہوتا

ہے۔ اور اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ "الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ" اور اسم ظاہر کا

دوسرے جملہ میں دوبارہ لانا بہ نسبت اُس کے ایک ہی جملہ میں لانے کے احسن ہے کیونکہ وہ دونوں جملے متفصل ہیں اور

طول کلام کے بعد اظہار اسم اُس کی ضمیر لانے کی نسبت سے یوں احسن ہوتا ہے کہ ذہن اُس چیز کے سبب سے مشغول نہیں

رہتا۔ جس پر ضمیر کا عود ہو اور اس طرح جس چیز کو شروع کیا گیا ہے وہ سامع کی فہم سے فوت نہیں ہو سکتی۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ" اور یہ بات خدا تعالیٰ نے اپنے قول "وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَزْرَ" کے بعد فرمائی ہے۔

چودھویں نوع ہے ایفان۔ امکان کو کہتے ہیں اور اُس کی تعریف یہ ہے کہ "کلام کو کسی ایسی بات پر ختم کیا جائے جو کہ کس ایسے نکتہ کا فائدہ دیتی ہو کہ کلام کے معنی بغیر اُس نکتہ کے بھی تام ہو جاتے ہوں۔ بعض علماء نے کہا ہے کہ یہ بات شعر کے ساتھ مخصوص ہے۔ مگر اس قول کی تردید اُس کے قرآن میں واقع ہونے کے ساتھ کر دی گئی ہے اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْئَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ" یہاں قولہ تعالیٰ "وَهُمْ مُهْتَدُونَ" ایفان ہے اس واسطے کہ اگر اُس کو نہ کہا جاتا تو بھی کلام کے معنی پورے ہو جاتے۔ اس لئے کہ رسول لامحالہ راہ یافتہ ہوتا ہے مگر چونکہ اس جملہ میں لوگوں کو رسولوں کی پیروی پر ابھارنے اور اُن کو اس بات کی ترغیب دلانے میں ایک قسم کا زائد مبالغہ تھا اس واسطے اسے وارد کیا۔ اور ابن الاصح نے قولہ تعالیٰ "وَلَا تَسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ" کو اسی قبیل سے قرار دیا ہے کیونکہ یہاں قولہ تعالیٰ "إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ" اُن کے نفع نہ اٹھانے کا مبالغہ کرنے کے لئے اصل معنی مراد پر زائد ہے کیونکہ یہ وعدہ ثابت اور اس کا واقع ہونا بدیہاً معلوم ہے اُس میں کوئی شک نہیں کر سکتا۔

پندرہویں نوع ہے تذکیل اور وہ اس کا نام ہے کہ ایک جملہ کے پیچھے دوسرا جملہ لایا جائے اور یہ دوسرا جملہ پہلے جملہ کے منطوق یا مفہوم کی تاکید کے واسطے اُس کے معنی پر شامل ہوتا کہ جس شخص نے جملہ اولیٰ کو نہیں سمجھا ہے۔ اس کے لئے معنی کو ظاہر کر دے اور جس شخص نے وہ معنی سمجھ لئے اُس کے نزدیک ان معنوں کا تقرر کر دے۔ مثلاً "ذَلِكَ جَزَيْنَا هُمْ بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ" اور "وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا" "وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمْ الْخَالِدُونَ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ" "وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُونَ بَشِرَاكُمْ وَلَا يُنَبِّئُكُمْ مِثْلَ خَبِيرٍ"

سولہویں نوع ہے۔ طرد اور عکس طبعی کہتا ہے طرد اور عکس اس بات کا نام ہے کہ دو کلام اس طرح لائے جائیں جن میں سے پہلا کلام اپنے منطوق کے ذریعہ سے کلام ثانی کے مفہوم کی تقریر کرتا ہو۔ اور یا اس کے برعکس ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "لَيْسَتْ أَذْنُكُمْ لِلَّذِينَ آمَنُوا لَمْ يَلْبُغِ الْحِلْمُ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ لَيْسَ عَلَيْهِ عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدُهَا" کہ خاص کر ان اوقات میں اجازت حاصل کرنے کا منطوق ان کے ماسوا دیگر اوقات میں رفع جناح کے مفہوم کا مقرر (قرار دینے والا) ہے اور اس کے بالعکس۔ پھر اسی طرح قولہ تعالیٰ "لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ" بھی طرد اور عکس کی قسم سے ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ایجاز کی صفت میں اس نوع کے مقابل احتیاب کی نوع ہے۔

سترہویں نوع ہے تکمیل۔ اس کا نام احترا اس بھی رکھا جاتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ایسے کلام میں جو خلاف مقصود ہونے کا وہم دلاتا ہو کوئی ایسی بات لائی جائے جو کہ اُس وہم کو دفع کر دے مثلاً "أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ" کہ اگر اس جگہ محض "أَذِلَّةٌ" پر کفایت کر لی جاتی تو اس سے وہم ہوتا کہ یہ بات اُن کی کمزوری کے باعث ہے لہذا اس وہم کو خدا تعالیٰ نے اپنے قول "أَعِزَّةٌ" کے ساتھ دفع کر دیا۔ اور اسی کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِينَ"

الْكَفَّارَ رَحْمَاءَ بَيْنَهُمْ“ کہ اگر اس میں صرف ”أَشْدَّاءُ“ پر اکتفا کر لی جاتی تو اس سے وہم پیدا ہوتا کہ یہ بات اُن کی مدد راجی کے سبب سے ہے۔ تَخْرُجُ بِنِضَاءٍ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ اور ”لَا يَسْخَطُ مِنْكُمْ سُلَيْمَنُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ“ احتراس کی مثال ہے تاکہ اس سے سلیمان کی جانب نسبت ظلم کا توہم نہ ہو۔ اور اسی کی مثال ہے ”فَقُصِّيتُكُمْ مِنْهُمْ مَعْرَةً بَغَيْرِ عِلْمٍ“ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ ”قَالُوا نَشْهَدُ اَنَّكَ لَرَسُولُ اللّٰهِ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ اَنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللّٰهُ يَشْهَدُ اَنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ“ کہ اس مثال میں وسط کا جملہ احتراس ہے تاکہ وہ تکذیب کے فی نفس الامر ہونے کے وہم سے محفوظ رکھے۔

کتاب عروس الافراح میں آیا ہے ”پھر اگر یہ کہا جائے کہ مذکورہ بالا مثالوں میں سے ہر ایک نے ایک معنی کا فائدہ دیا ہے اس لئے یہ اطناب میں شمار نہیں ہوگا۔ تو ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ گو اس کے فی نفسہ ایک ہی معنی ہیں لیکن اس حیثیت سے یہ اپنے ماقبل کا اطناب ہے کہ اس نے اپنے غیر کا توہم رفع کیا ہے۔

اٹھارہویں نوع ہے۔ تمیم اس بات کا نام ہے کہ ایسے کلام میں جو کہ غیر مراد کا وہم نہ دلاتا ہو۔ ایک فصلتہ (متعلق جملہ) اس طرح کالایا جائے جو کہ کسی نکتہ کا فائدہ دے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ“ میں ”عَلَىٰ حُبِّهِ“ متعلق جملہ مبالغہ کا فائدہ دیتا ہے اور اس کے یہ معنی ہیں کہ وہ لوگ باوجود طعام کی محبت یعنی اُس کی اشتہا (خواہش) کے مسکینوں کو کھانا کھلا دیتے ہیں۔ اور اس میں شک نہیں کہ ایسی حالت میں مساکین کو کھانا کھلانا بہت ہی زائد ثواب کا موجب ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَأَتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ“ بھی اسی کی مثال ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ“ میں ”وَهُوَ مُؤْمِنٌ“ کا جملہ تمیم کے لئے آیا ہے اور یہ نہایت خوشنما تمیم ہے۔

انیسویں نوع ہے استقصاء۔ اور یہ اس بات کا نام ہے کہ متکلم ایک معنی کو لے کر اُس کا استقصاء (کرید) کرے اور اُس کے تمام ذاتی اوصاف کی جستجو اس طرح کرے کہ اُس شخص کے بعد کوئی دوسرا آدمی اُسی معنی کو استعمال کرے تو اسے گنجائش زبان کھولنے کی نہ ملے۔ اُس معنی کے تمام عوارض اور لوازم بیان کر دے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”أَيُّودُ أَخَذَكُمْ أَنَّ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَجِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ“ کَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ“ اگر اللہ تعالیٰ یہاں صرف ”جَنَّةٌ“ ہی کہہ کر بس کر دیتا تو یہ بات کافی ہوتی۔ مگر اس نے اسی مقام پر توقف نہیں کیا بلکہ اُس کی تفسیر میں ”مِنْ نَجِيلٍ“ وَأَعْنَابٍ“ (کھجور کے پتوں اور انگور کی بیلوں کا باغ) فرمایا۔ کیونکہ ایسے باغ کے مالک کو اُس کی تباہی سے سخت رنج پہنچتا ہے۔ پھر اس پر ”تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ“ اُس کے نیچے نہریں بہ رہی ہیں کی صفت اضافہ کر کے باغ کی صفت پوری کی اور اس کے بعد مزید تکملہ وصف کے طور پر ارشاد کیا ”فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ“ اُس میں ہر طرح کے میوے موجود ہیں۔ اور اس طرح باغ میں جتنی خوبیاں ہونی چاہئیں اُن سبھوں کو بیان کر دیا تاکہ اُس کی تباہی پر نہایت سخت رنج و تاسف ہو سکے۔ اور بعدہ مالک باغ کی صفت میں فرمایا ”وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ“ اور اُس کا بڑھاپا آ گیا ہو۔ پھر ایسی بات کے ساتھ جو مناسبت کی بڑائی کا موجب بنے۔ اس بارہ میں معنی کی اور بھی جستجو فرما کر مالک باغ کے بڑھاپے کی حالت بیان کرنے کے بعد یہ بھی ارشاد کیا کہ ”وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ“ اور اس کے اولاد بھی ہے۔ مگر اتنی بات پر اکتفا نہ کر کے ذریتہ کی صفت ”ضُعَفَاءُ“ کے

باتھ بھی کر دی۔ بعد ازاں باغ کے استیصال (تباہ کرنے) کا ذکر کیا جو کہ اُس مصیبت زدہ شخص کا تمام و کمال سرمایہ اور سراسر اوقات کا ذریعہ تھا۔ اور چشمِ زدن میں اُس کے ہلاک کر ڈالنے کا بیان فرماتے ہوئے کہا ”فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ“ پھر اُس پر بگولہ آئے۔ مگر چونکہ یہ بات معلوم تھی کہ بگولے سے سرعتِ ہلاک حاصل نہیں ہو سکتی اس واسطے ”فِيهِ نَارٌ“ اس میں آگ ہے۔ فرمایا اور اس پر بھی توقف نہیں کیا بلکہ اُس کے جل ہی جانے کی خبر دے دی کیونکہ یہاں احتمال ہو سکتا تھا کہ بگولے کی آگ کمزور ہوگی۔ اور باغ میں پانی کی نہروں اور درختوں کی رطوبت کے باعث وہ آگ اُس کے جلانے کے واسطے کافی نہ ہوگی۔ لہذا اس احتمال سے احتراز کرنے کے واسطے ارشاد کیا ”فَاحْتَرَقَتْ“ یعنی پھر وہ جل گئی۔ غرضیکہ یہ ایک کلام میں واقع ہونے والی بہترین تمام تر اور بہت ہی کامل استقصاء ہے۔

ابن ابی الاصبیح کہتا ہے ”استقصاء اور تنمیم اور تکمیل“ ان تینوں کے مابین باہمی فرق حسب ذیل ہے۔ تنمیم کا ورود ناقص معنوں پر اس لئے ہوتا ہے کہ وہ معنی تام ہو جائیں اور اس کے آنے سے وہ مکمل ہو جاتے ہیں۔ تکمیل کا ورود ایسے معنی پر ہوا کرتا ہے جس کے اوصاف تام ہوں۔ اور استقصاء کا ورود تام اور کامل معنی پر ہوتا ہے۔ پس وہ اُس معنی کے لوازم عوارض اوصاف اور اسباب کی کرید کر کے تمام اُن باتوں کا استیعاب کر لیتا ہے جن پر اُس معنی کے متعلق خیال جاسکے۔ یہاں تک کہ پھر کسی شخص کے واسطے اُس معنی میں گفتگو کی گنجائش یا کوئی بات پیدا کرنے کی جگہ باقی نہیں رہتی۔

میسویں نوع ہے اعتراض۔ قدامت نے اسی نوع کا نام التفات رکھا ہے۔ اعتراض اس بات کا نام ہے کہ ایک کلام یا دو کلاموں کے مابین دفعِ ابہام کے سوا کسی اور نکتہ کے لئے ایک جملہ یا ایک سے زائد اس طرح کے جملے لائیں جن کا اعراب میں کوئی محل نہ ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَيَجْعَلُونَ لِنَفْسِهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ“ اس جگہ قولہ تعالیٰ ”سُبْحَانَهُ“ خدا تعالیٰ کے بیٹیاں ہونے سے اُس کی تنزیہ اور خداوند کریم کے لئے بیٹیاں ٹھہرانے والوں کی خواری کرنے کے لئے بطور جملہ معترضہ کے وارد ہوا ہے۔

اور قولہ تعالیٰ ”لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِينَ“ میں ”إِنْ شَاءَ اللَّهُ“ کا جملہ معترضہ ہے اور برکت حاصل کرنے کی غرض سے لایا گیا ہے۔ اور ایک جملہ سے زائد جملوں کے معترضہ واقع ہونے کی مثال ہے ”فَاتَّوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ“ اِس جگہ قولہ ”نِسَاءُكُمْ حَرُثٌ لَكُمْ“ اس جگہ قولہ ”نِسَاءُكُمْ“ قولہ ”فَاتَّوْهُنَّ“ کے ساتھ متصل ہے۔ کیونکہ یہ اُس کا بیان ہے اور ان دونوں جملوں کے مابین اور جس قدر جملے ہیں وہ سب معترضہ ہے اُن کی غرض پاکیزہ رہنے پر آمادہ بنانا اور پشت کی جانے سے مباشرت کرنے سے پرہیز کرنے کی تاکید ہے اور قولہ تعالیٰ ”يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَ كِبْيَا سَمَاءَ أَقْلَعِي وَغِيْضَ الْمَاءِ وَقْضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ“ اس آیت میں تین معترضہ جملے ہیں اور وہ یہ ہیں:

(۱) وَغِيْضَ الْمَاءِ (۲) وَقْضِيَ الْأَمْرُ (۳) وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ

کتابِ قصی القریب میں آیا ہے کہ اس بات کا نکتہ (باریکی) یہ ہے کہ امور مذکورہ کا بطور جملہ معترضہ آنا ان کے لامحالہ دونوں قولوں کے مابین واقع ہونے کا وثوق ہے اس واسطے اگر ان کو بعد میں لایا جاتا تو ان کا متاخر ہونا نمایاں ہو جاتا اور اب ان کے وسط میں لانے سے یہ فائدہ ہوا کہ ان کا غیر متاخر ہونا کھل گیا۔ پھر اس میں یہ بات بھی ہے کہ یہاں پر

اعتراض در اعتراض ہے۔ یعنی جملہ ہائے معترضہ کے مابین بھی جملہ معترضہ آیا ہے اس واسطے کہ ”وَقَضَى الْأَمْرُ“
وَعِضْ۔ اور۔ واستوث“ کے دونوں جملوں کے مابین جملہ معترضہ پڑا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ”اِسْتَوَاءُ“ کا حصول پانی
خشک ہونے کے عقب ہی میں ہو سکتا ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٌ ۖ فِيهَا ۖ اِلَآءِ رَبِّكُمَا
نُكَذِّبَانِ ۖ ذَوَاتَا أَفْنَانٍ ۖ فِيهَا ۖ اِلَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذَّبَانِ ۖ فِيهِمَا عَيْنٌ تَجْرِيَانِ ۖ فِيهَا ۖ اِلَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذَّبَانِ ۖ فِيهِمَا مِنْ
كُلِّ فَاكِهَةٍ رُّوحٌ ۖ فِيهَا ۖ اِلَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذَّبَانِ ۖ مُتَكَبِّئِينَ عَلَىٰ فُرُشٍ بَطَاطِنُهَا مِنْ اِسْتَبْرَقٍ وَجَنَّاتٍ ۖ فِيهَا ۖ اِلَآءِ رَبِّكُمَا
تُكَذَّبَانِ ۖ“ میں ”عَلَىٰ فُرُشٍ“ تک جس قدر عبارت ہے اُس میں سات معترضہ جملے اُس وقت میں آتے ہیں
جبکہ اس کا اعراب ”وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ“ سے حال ذال کر کیا جائے۔ اور اعتراض در اعتراض واقع ہونے کی مثالوں
میں سے ہے قولہ تعالیٰ ”فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ ۖ وَاِنَّهُ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُوْنَ عَظِيْمٌ اِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيْمٌ“ کہ یہاں قسم اور
اُس کے جواب کے مابین قولہ تعالیٰ ”وَ اِنَّهُ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُوْنَ عَظِيْمٌ“ جملہ معترضہ پڑا ہے اور قسم اور اس کی صفت (عظیم)
کے مابین قولہ تعالیٰ ”لَّوْ تَعْلَمُوْنَ“ معترض ہو کر مقسم یہ کی تعظیم۔ اُس کے اجلال کی تحقیق اور اس بات کو معلوم کرانے کا فائدہ
دیتا ہے کہ جس کی قسم کھائی جاتی ہے اُس کی عظمت ایسی ہے جس کو وہ لوگ نہیں جانتے۔

طیبی نے کتاب تبيان میں بیان کیا ہے ”حسن اعتراض کی وجہ فائدہ دینے کی خوبی ہے اور اسی کے ساتھ اُس کا آنا
ایک غیر مترقب (جس کی اُمید نہ ہو ایسی) چیز کا آنا ہے لہذا وہ اس وقت میں ایسی خوبی کی طرح ہوگی جو کہ نامعلوم طور پر یا
جدھر سے تم کو اُس کے حصول اور آنے کی اطلاع نہ ہو خود بخود آ جائے اور حاصل ہو جائے۔“

اکیسویں نوع ہے تعلیل اور اس کا فائدہ تقریر (ایک بات کو قرار دے دینا) اور ابلغیت (حد درجہ کو پہنچا دینا) ہوتا
ہے۔ کیونکہ انسانی طبیعتیں ایسے احکام کے قبول کرنے پر خوب آمادہ ہوا کرتی ہیں۔ جن کی علت اُن کے سوا اور امور کے
ساتھ بیان کی گئی ہو۔ اور قرآن میں بیشتر تعلیل اس طرح آئی ہے کہ کسی ایسے سوال کا جواب مقدر کیا گیا ہو جس سوال کو
جملہ اولی (پہلے جملہ) نے چاہا ہے۔ تعلیل کے حروف یہ ہیں لام۔ اِن۔ اُن۔ اِذ۔ بَسَاء۔ کَسے۔ مَن اور لَعَلَّ۔ اور اُن کی
مثالیں ادوات کی نوع میں گزر چکی ہیں۔ اُن چیزوں میں سے جو کہ تعلیل کی مقتضی ہوتی ہیں ایک حکمت کا لفظ ہے مثلاً قولہ
تعالیٰ ”حِكْمَةٌ بِاللَّغَةِ“ اعلیٰ درجہ کی حکمت اور آفرینش کی غایت (علت غائی) کا ذکر۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ
فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً“ اور ”اَلَمْ نَجْعَلِ الْاَرْضَ مِهَادًا وَالْجِبَالَ اَوْتَادًا“

نوع ستاون

خبر اور انشاء

اعلیٰ درجہ کے علماء فن نحو اور علم بیان کے تمام علمائے کلام کا انحصار خبر اور انشاء ہی کی دو قسموں میں کرتے ہیں اور ان کے سوا کلام کی کوئی تیسری قسم نہیں قرار دیتے۔ ایک قوم نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ کلام کی دس قسمیں حسب ذیل ہیں:

ناء، مسئلہ، امر، تشفع، تعجب، قسم، شرط، وضع، شک اور استفہام۔ ایک قول میں استفہام کو نکال کر صرف نو قسمیں رکھی گئی ہیں کیونکہ استفہام سوال میں داخل ہے۔ پھر ایک اور قول یہ ہے کہ کلام کی سات قسمیں ہیں۔ اس قول کے قائل نے شک کو بھی نکال ڈالا ہے کیونکہ وہ خبر کی ایک قسم ہے۔

اخفش کہتا ہے کہ کلام کی سات قسمیں خبر، استخبار، امر، نہی، نداء اور تمنی ہیں۔

بعض لوگ اس سے بھی ایک کم یعنی پانچ قسمیں بتاتے ہیں۔ خبر، امر، تصریح، طلب اور نداء۔ پھر ایک گروہ کے نزدیک خبر، استخبار، طلب اور نداء چار ہی قسمیں ہیں اور بہت سے لوگوں نے محض تین قسمیں خبر، طلب اور انشاء قرار دی ہیں۔ جس کی دلیل حصر یہ ہے کہ کلام میں یا تصدیق و تکذیب کا احتمال ہوگا اور یا یہ احتمال نہ ہوگا۔ اول یعنی اگر اس میں احتمال تصدیق و تکذیب پایا جاتا ہے وہ خبر ہے۔ اور دوم یعنی جس میں یہ احتمال نہ ہو اگر اس کے معنی اسی کے لفظ سے مقترن ہوں گے تو وہ انشاء ہے اور جبکہ اس کے معنی لفظ کے ساتھ مقترن نہ ہوں بلکہ اس سے متاخر ہیں تو وہ طلب ہے۔

اہل تحقیق اس بات کے قائل ہیں کہ طلب بھی انشاء میں داخل ہے کیونکہ مثلاً لفظ اضرِب کے معنی ہیں ضرب کی طلب اور یہ معنی اپنے لفظ سے مقترن ہیں لیکن وہ ضرب جو کہ اس لفظ کے بعد پائی جاتی ہے وہ طلب کے متعلق ہے نہ کہ خود ہی طلب بھی۔

لوگوں نے خبر کی تعریف میں اختلاف کیا ہے۔ ایک قول ہے کہ دشواری کی وجہ سے خبر کی جامع اور مانع تعریف ہو ہی نہیں سکتی۔ دوسرا قول ہے کہ اس کی تعریف یوں نہیں کی جاتی کہ وہ ایک بدیہی چیز ہے جو انسان بلا کسی مزید غور و تامل کے انشاء اور خبر کے مابین فرق کر لیتا ہے۔ امام نے کتاب محصول میں اسی قول کو ترجیح بھی دی ہے اور اکثر لوگ یہ کہتے ہیں کہ خبر کی جامع اور مانع تعریف کی جاسکتی ہے چنانچہ قاضی ابوبکر اور فرقہ معتزلہ کے علماء کہتے ہیں خبر وہ کلام ہے جس میں صدق اور کذب داخل ہوتا ہو اس پر اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ خدا تعالیٰ کی خبر فقط صادق ہی ہوتی ہے۔ قاضی نے اس کا جواب یوں دیا ہے کہ خدا تعالیٰ کی خبر صادق ہی ہوتی ہے لیکن لغت کے لحاظ سے وہ اس تعریف میں ضرور داخل ہو سکتی ہے اور اس پر اس تعریف کا اطلاق صحیح ہے اور ایک قول یہ ہے کہ ”جس کلام میں تصدیق و تکذیب داخل ہو اور اسی کے ساتھ وہ مذکورہ بالا اعتراض سے بھی سالم رہے وہ خبر ہے۔“

امام ابوالحسن بصری کا قول ہے ”جو کلام خود ہی کسی نسبت کا فائدہ دے وہ خبر ہے۔“ اس پر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اس

طرح تو لفظ ”قَم“ صیغہ امر بھی خبر کی تعریف میں داخل ہو جاتا ہے۔ اور تعریف جامع و مانع نہیں رہتی۔ کیونکہ قیام ایک منسوب امر ہے اور طلب بھی منسوب شے ہوتی ہے۔ کہا گیا ہے کہ ”جو کلام بنفسہ کسی نہ کسی امر کی اضافت از روئے نفی اور اثبات کے کسی دوسرے امر کی طرف کرنے کا فائدہ دیتا ہو وہ خبر ہے“۔ اور پھر یوں بھی اُس کی تعریف کی جاتی ہے کہ ”جو قول اپنے صریح (معنی اور لفظ) کے ذریعہ سے نفی یا اثبات کے ساتھ ایک معلوم کی نسبت دوسرے معلوم کی طرف کرنا چاہے وہ خبر لاتا ہے۔“

بعض متاخرین کہتے ہیں ”انشاء وہ کلام ہے جس کا مدلول کلام کے ساتھ خارج میں حاصل ہوتا ہو اور خبر وہ کلام ہے جو اس کے خلاف ہو اور جن لوگوں نے کلام کا انحصار صرف تین قسموں میں کیا ہے۔ اُن میں سے بعض اشخاص کا بیان ہے کہ ”کلام اگر اپنی وضع کے ذریعہ سے کسی طلب کا فائدہ دیتا ہو تو وہ اس بات سے خالی نہ ہوگا کہ ماہیت کے ذکر یا اُس کی تحصیل۔ اور یا اُس سے باز رہنے کی طلب کرے۔ اُن میں سے پہلی قسم کا کلام استفہام دوسرا امر اور تیسرا نفی۔ لیکن اگر وہ بالوضع طلب کا فائدہ نہ دیتا ہو۔ تو اس حالت میں اُس کے محتمل صدق و کذب نہ ہونے کی صورت میں اُسے تنبیہ اور انشاء کے نام سے موسوم کریں گے کیونکہ تم نے اُس کے ذریعہ سے دوسرے کو اپنے مقصد پر مطلع بنایا ہے اور بغیر اس بات کے کہ وہ کلام موجود فی الخارج رہا ہو۔ تم نے اُس کو انشاء یعنی از سر نو صورت پذیر کیا ہے۔ اس بارہ میں یہ سب حالتیں برابر ہیں کہ وہ لازم کے ساتھ طلب کا فائدہ دیتا ہو۔ جیسے تمنی، ترجی، نداء اور قسم میں ہے یا لازم کے ساتھ طلب کا فائدہ نہ دے۔ جیسے ”انت طالق“ میں ہے اور اگر وہ کلام صدق و کذب کا احتمال من حیث ہو (اپنے کلام محتمل صدق و کذب ہونے کی حیثیت سے) کرتا ہو تو وہ خبر ہے۔“

فصل: خبر کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ مخاطب کو بات کا فائدہ پہنچایا جائے یعنی اُس کو کسی بات کا علم دلایا جائے۔ بعض اوقات خیر امر کے معنی میں بھی وارد ہوا کرتی ہے۔ جیسے ”وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ“: ”وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ“ اور نفی کے معنی میں بھی خبر کا ورود ہوتا ہے۔ مثلاً: ”لَا يُمْسُهُ إِلَّا الْمَطْهَرُونَ“ اور دعا کے معنی میں بھی جیسے: ”وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ“ یعنی ہماری اعانت کر۔ اور اسی قسم سے ہے: ”تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ“ کہ یہ ابی لہب کے حق میں دعائے بد ہے اور ایسا ہی قولہ تعالیٰ: ”قَاتِلْهُمْ اللَّهُ، غَلَتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعْنُوا بِمَا قَالُوا“ بھی ہے اور ایک جماعت نے قولہ تعالیٰ: ”حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ“ کو بھی اسی قبیل سے قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہ منافقین مدینہ کے حق میں بد دعا ہے اس لئے کہ اُن کے دل معرکہ احد میں جنگ کرنے سے تنگ ہو گئے ہیں۔

ابن العربی نے مذکورہ بالا لوگوں کے ساتھ اُن کے اس قول میں کہ ”خبر امر اور نفی کے معنی میں بھی وارد ہوتی ہے“ نزاع کی ہے۔ اُس نے قولہ تعالیٰ: ”فَلَا رَفْثَ“ کے بارہ میں کہا ہے کہ یہ رفث کے پائے جانے کی ہی نفی نہیں ہے بلکہ اُس کی مشروعیت کی نفی ہے کیونکہ بعض لوگوں سے رفث وجود میں آتا ہے اور خدا تعالیٰ کی خبر کا اپنی خبر دہی کے خلاف واقع ہونا جائز نہیں۔ لہذا اب یہ نفی رفث کے وجود شرعی کی طرف راجع ہوگی نہ یہ کہ اُس کے محسوس وجود کی جانب۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ“ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ مشروع ہونے کے لحاظ سے ایسا کریں نہ کہ محسوس ہونے کے اعتبار سے۔ اس واسطے کہ ہم کو بعض مطلقہ عورتیں ایسی بھی دکھائی دیتی ہیں۔ جو تَرَبَّصْنَ: (انتظار عدت) نہیں کرتیں۔ لہذا نفی

کا عود خواہ مخواہ شرعی حکم کی طرف ہو گا نہ کہ وجود حسی کی جانب۔ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ: "لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ" بھی ہے اس سے مراد یہ ہے کہ از روئے شرع کوئی ناپاک آدمی مصحف کو نہ چھوئے۔ لہذا اگر کوئی اُس کو حالت عدم طہارت میں مس کرنے بھی تو وہ حکم شرع کے خلاف ورزی کرے گا۔ ابن العربی کہتا ہے "اور یہ ایسا دغینہ ہے جس کو علماء دریافت نہ کر سکے اور کہنے لگے کہ خبر نبی کے معنی میں آتی ہے۔ حالانکہ یہ بات نہ کبھی پائی گئی اور نہ اس کا پایا جانا صحیح ہو گا۔ کیونکہ یہ دونوں امر یعنی خبر اور طلب (نبی) حقیقت میں ایک دوسرے سے مختلف اور از روئے وضع باہم متباہن ہیں۔

فرع: صحیح ترین قول کے اعتبار پر تعجب خبر کی ایک قسم ہے۔ ابن الفارس کہتا ہے تعجب ایک شے کو اُس کے مانند چیزوں پر فضیلت دینے کا نام ہے۔ اور ابن الصالح کا بیان ہے "تعجب نام ہے اُس صفت کے عظیم بنانے کا جس کے ساتھ متعجب منہ کو اُس کے مانند امور سے ممتاز بنایا گیا ہو"۔ اور زخشری کہتا ہے "تعجب کے معنی یہ ہیں کہ سامعین کے دلوں میں ایک امر کی عظمت قائم کی جائے۔ کیونکہ تعجب اسی شے سے حاصل ہوتا ہے جو کہ اپنے نظائر اور ہمشکلوں سے خارج ہو"۔ اور رمانی کا بیان ہے "تعجب میں ابہام (بات کو گول بنانا) مطلوب ہوا کرتا ہے اس لئے کہ لوگوں کو عادتاً اسی بات سے حیرت پیدا ہوتی ہے۔ جس کا سبب نہ معلوم ہوتا ہو۔ لہذا ہر ایک ایسی چیز جس کا سبب مبہم ہو اُس سے تعجب بہتر ہو گا۔ وہ کہتا ہے اور تعجب کی اصل وہی معنی ہیں جن کا سبب پوشیدہ رہے اور لفظ تعجب صرف اس وجہ سے کہ وہ ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے مجازاً تعجب کہلاتا ہے۔ اور ابہام ہی کی وجہ سے نعم کا استعمال جنس کے سوا اور کہیں نہ ہوا۔ اور جنس میں اُس کا استعمال تحمیل کی غرض سے کیا گیا تاکہ تفسیر تفخیم کے طریقہ پر اضاہر قبل الذکر کے ساتھ واقع ہو۔ پھر تعجب کے لئے چند صیغے اسی کے لفظ سے بتائے گئے جو کہ ما فعل اور افعَل بہ ہیں اور چند صیغے اُس کے لفظ کے علاوہ دیگر الفاظ سے وضع ہوئے۔ مثلاً مکبر قولہ تعالیٰ: "كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ" اور "كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ" اور "كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ"

قاعدہ: محقق لوگوں نے کہا ہے "جس وقت تعجب کا ورود اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہو تو وہ مخاطب کی طرف پھیر دیا جاتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: "فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ" یعنی ان لوگوں پر تعجب کرنا واجب ہے۔ اور خدا تعالیٰ کی توصیف تعجب کے ساتھ اس واسطے نہیں کی جاتی کہ گو یہ استعظام (عظمت دینا) ہے تاہم اس کے ساتھ جہل (نادانی) کی شرکت رہتی ہے۔ اور پروردگار تعالیٰ اس بات سے منزہ ہے اور اسی لئے ایک جماعت بجائے تعجب کے خدا تعالیٰ کے بارہ میں تعجب کے ساتھ تعبیر کرتی ہے یعنی یہ کہ ایسے مقاموں پر خداوند کریم اپنی طرف سے مخاطب لوگوں کو تعجب میں ڈالتا ہے اس کی نظیر خدا تعالیٰ کی طرف سے دعا اور ترجی کا آنا ہے۔ اور یہ بات صرف اہل عرب کے فہم مطالبہ کرنے کے لحاظ سے کہی گئی ہے۔ یا اس کے معنی یہ ہیں کہ "یہ ایسے لوگ ہیں جن کے واسطے تمہاری بول چال میں ایسا کہا جانا واجب ہے"۔

اسی سبب سے سیبویہ نے قولہ تعالیٰ: "لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى" کی تفسیر میں کہا ہے "اس کے معنی ہیں کہ تم دونوں اپنی امید اور توقع پر چاؤ"۔ اور قولہ تعالیٰ: "وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ" اور: "وَيْلٌ يَّوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ" کے بارہ میں کہا ہے کہ "اس کو دعا نہ کہو کیونکہ ایسا کہنا بہت برا ہے مگر چونکہ اہل عرب اپنی زبان میں ایسا ہی بولتے تھے۔ اور قرآن کا نزول انہی کی لغت میں ہوا اور انہی کے محاورات کی اس میں پابندی کی گئی۔ اس لئے گویا ان سے: "وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ" اس معنی میں کہا گیا کہ یہ لوگ ان میں سے ہیں جن کے لئے ایسی بات کہنا واجب ہے۔ کیونکہ یہ کلام محض شریروں اور ہلاکت میں پڑنے والوں کے

واسطے کہا جاتا ہے اور اسی بنا پر کہا گیا ہے کہ یہ لوگ اُن میں سے ہیں جو کہ ہلاکت میں داخل ہوئے۔
 فرع: خبر ہی کی قسموں میں سے ایک قسم وعد اور وعید بھی ہے۔ مثلاً: ”سَنُرِيْهِمْ اٰيٰتِنَا فِی الْاٰفَاقِ“ اور: ”سَيَعْلَمُ
 الَّذِیْنَ ظَلَمُوْا“ مگر ابن قتیبہ کے کلام میں ایسی بات آئی ہے جو اس کے انشاء ہونے کا وہم دلاتی ہے۔

فرع: نفی بھی خبر کی ایک قسم بلکہ وہ پورے کلام کا ایک حصہ ہے (یعنی کلام کی دو ہی قسمیں اثبات اور نفی ہوا کرتی ہیں
 اس لحاظ سے نفی ہر طرح کے کلام میں نصف حصہ رکھتی ہے) نفی اور جحد کے مابین فرق اتنا ہے کہ دوم یعنی جحد (کا کہنے والا)
 اگر صادق ہو تو اُس کے کلام کو نفی کے نام سے موسوم کریں گے اور جحد نہ کہیں گے۔ اور اگر وہ کاذب ہے تو اُس کو جحد اور نفی
 دونوں ناموں سے موسوم کریں گے۔ اس واسطے ہر ایک جحد نفی ہو سکتا ہے مگر ہر ایک نفی جحد نہیں ہو سکتی۔ اس بات کو ابو جعفر
 نحاس نے بیان کیا ہے اور ابن الشجر کی وغیرہ نے بھی۔ نفی کی مثال ہے: ”مَا كَانَ مُحَمَّدٌ ابًا اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ“ اور جحد کی
 مثال فرعون اور اُس کی قوم کا آیاتِ موسیٰ کی نفی کرنا ہے۔ اللہ پاک فرماتا ہے: ”فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ اٰیٰتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوْا هٰذَا
 سِحْرٌ مُّبِیْنٌ وَجَحَدُوْا بِهَا وَاسْتَفْتٰهُمْ اَنْفُسُهُمْ“ نفی کے ادوات (حروف) لَا، لَیْسَ، مَا، اِنْ، لَمْ، اور
 لَمَّا: ہیں۔ ان کے معانی سابق میں ادوات کی نوع میں بیان ہو چکے۔ اور ان کے فروق بھی اُسی جگہ بتادیئے گئے ہیں ہاں
 اس مقام پر ہم ایک زائد فائدہ وارد کرتے ہیں۔ اور وہ یہ ہے کہ ”حوبی نے کہا ہے ادوات نفی میں سے اصل حروف صرف لَا
 اور مَا دو حروف ہیں کیونکہ نفی یا تو زمانہ گزشتہ (ماضی) میں ہوگی اور یا زمانہ آئندہ (مستقبل) میں۔ اور استقبال ہمیشہ
 ماضی کی نسبت زائد ہوتا ہے۔ پھر حرف لَا بہ نسبت حرفِ مَا کے خفیف تر ہے۔ لہذا اخف کو اکثر کے لئے وضع کیا۔ اس کے
 بعد چونکہ ماضی میں نفی کی حالت مختلف ہوتی ہے۔ یعنی یا تو وہ ایک ہی استمراری نفی ہوا کرتی ہے اور یا ایسی نفی ہوتی ہے جس
 میں متعدد احکام ہوں اور یہی حالت نفی کی مستقبل میں بھی ہے۔ لہذا اب نفی کی چار قسمیں ہو گئیں۔ اور ان کے واسطے مَا، اور
 لَمْ، اور لَنْ، اور لَا، چار کلمات اختیار کئے گئے۔ اور باقی دو کلمے اِنْ، اور لَمَّا، کوئی اصل نہیں ہیں۔ پس مَا اور لَا ماضی اور
 مستقبل دونوں زمانوں میں باہم مقابل ہیں۔ اور لَمْ ایسا ہے کہ گویا وہ لَا اور مَا سے ماخوذ ہے اس لئے کہ لَمْ لفظاً استقبال
 میں نفی کے واسطے آتا ہے اور معنی زمانہ ماضی میں نفی کے واسطے چنانچہ لَا جو کہ نفی مستقبل کے واسطے آتا ہے اُس میں سے
 حرفِ لَا اور مَا جو کہ نفی ماضی کے لئے ہے اُس میں سے حرفِ مِیم کو لے کر ان دونوں کو اس بات کی جانب اشارہ کرنے کے
 لئے باہم جمع کر دیا کہ لَمْ میں مستقبل اور ماضی دونوں زمانوں کی طرف اشارہ موجود ہے اور لَا کو مِیم پر مقدم کرنے سے یہ
 اشارہ رکھا کہ نفی کی اصل صرف لَا ہے اور اسی وجہ سے اثنائے کلام میں جو نفی کی جاتی ہے وہ اسی حرفِ لَا کے ساتھ آتی
 ہے۔ مثلاً: ”لَمْ یَفْعَلْ زَیْدٌ وَلَا عَمْرٌو“ اور باقی رہا لَمَّا: تو اس میں ترکیب در ترکیب ہے گویا کہ کہنے والے نے کہا لَمْ، اور
 مَا: تاکہ اس سے ماضی میں معنی نفی کی توکید ہو اور استقبال کا فائدہ بھی دے اور اسی وجہ سے لَمَّا: استمرار کا فائدہ دیتا ہے۔

تنبیہیں:

(۱) بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ کسی شے سے نفی کرنے کی صحت اس بات پر موقوف ہے کہ منفی عنہ بھی اُسی شے کے
 متصف ہو۔ مگر یہ قول پروردگارِ عالم کے ارشاد: ”وَمَا رَبُّکَ بِغَافِلٍ عَمَّا یَعْمَلُوْنَ“ ”وَمَا کَانَ رَبُّکَ نَسِیًّا“ اور: ”لَا
 تَاْخُذُہٗ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ“ اور اسی کی دوسری نظیروں سے رد کر دیا گیا ہے اور درست یہ ہے کہ ایک چیز سے کسی چیز کا نفی کیا جانا

بھی اس لئے ہوتا ہے کہ وہ شے اُس منفی عنہ شے میں از روئے عقل شمار نہیں ہو سکتی۔ اور کبھی یہ انتفاء اس لئے ہوا کرتا ہے کہ وہ شے منفی باوجود امکان وقوع کے شے منفی عنہ سے واقع نہیں ہوتی۔

(۲) ذات موصوفہ کی نفی کبھی ذات کے علاوہ محض صفت کی نفی ہوا کرتی ہے اور گاہے ذات اور صفت دونوں کی نفی ہو جاتی ہے۔ پہلی صورت کی مثال: ”وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ“ ہے یعنی بلکہ وہ جسد ہیں اور طعام کو کھاتے ہیں اور دوسری صورت کی مثال ہے: ”لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا“ یعنی وہ بالکل سوال ہی نہیں کرتے اس لئے اُن سے انحاف (گر گزانا) وقوع ہی میں نہیں آتا۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ: ”مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ“ یعنی اُن کے کوئی شفیع ہی نہیں۔ ”فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ“ یعنی اُن کے ایسے شفاعت کرنے والے نہیں ہیں جن کی شفاعت اُن کو نفع دے اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ: ”فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ“ اور اس نوع کا نام اہل بدیع کی اصطلاح میں: ”نفی شی بايجابہ“ رکھا گیا ہے۔ اور ابن رشيق اس کی تعریف یوں کرتا ہے کہ ”کلام اپنے ظاہر سے ایک شے کا ايجاب کرتا ہو اور باطن کلام سے اُس شے کی نفی پیدا ہوتی ہو۔ یوں کہ وہ کلام اس شے کی نفی کرتا ہو جو ايجاب کی سبب ہے۔ مثلاً اُس کا وصف (ايجاب کے ساتھ) ایسی حالت میں کرتا جبکہ وہ باطن میں منفی ہے۔ اور کوئی دوسرا شخص ابن رشيق کے علاوہ اسی مفہوم کو اس عبارت میں ادا کرتا ہے کہ ”ایک شے کی نفی مقید کے طور سے کرتا ہو اور مراد یہ ہو کہ مبالغہ نفی اور اُس کی تاکید کی غرض سے اُس شے کی مطلقاً نفی کی جائے۔ چنانچہ اسی کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ“ کہ خدا کے ساتھ کوئی اور معبود بلا کسی برہان (دلیل) کے ہو ہی نہیں سکتا۔ اور قولہ تعالیٰ: ”وَيَقْتُلُونَ النَّسِيئِينَ بِغَيْرِ حَقٍّ“ کیونکہ انبیاء کا قتل ناحق طور پر ہو سکے سو کسی اور طرح ممکن ہی نہیں اور قولہ تعالیٰ: ”رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا“ اور دراصل آسمان کا سا بنان بلا کسی ستون کے قائم ہے۔

(۳) کبھی نفی سے ایک شے کا وصف کامل نہ ہونے اور اُس کا کوئی ثمرہ نہ حاصل ہونے کی وجہ سے اُس کی براہ راست نفی مراد ہوا کرتی۔ جیسا کہ خدا تعالیٰ اہل دوزخ کی حالت بیان کرتے ہوئے ارشاد کرتا ہے کہ: ”لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى“ اس مقام پر دوزخی شخص سے موت کی نفی کر دی گئی۔ اس واسطے کہ وہ صریحی موت نہیں اور حیات کی بھی اُس سے نفی کر دی کیونکہ وہ کوئی اچھی اور مفید زندگی نہیں ہے۔ قولہ: ”وَتَرَاهُمْ يُنْظَرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصَرُونَ“

معتزلہ نے اسی آیت سے دیدار الہی کی نفی پر حجت قائم کی ہے اور کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ: ”إِلَهِي رَبِّهَا نَاطِرَةٌ“ میں ابصار (آنکھوں سے دیکھنے) کا مستلزم نہیں ہے۔ مگر اُن کا یہ قول اس طرح رد بھی کر دیا گیا ہے کہ دیدار الہی کے مرتبہ پر فائز ہونے والے لوگ خدا تعالیٰ کو اُس کی جانب متوجہ ہونے کی حیثیت سے دیکھیں گے۔ اور یہ نہ ہو گا کہ وہ کوئی چیز آنکھوں سے دیکھتے ہوں۔ اور قولہ تعالیٰ: ”وَلَقَدْ عَلِمُوا لِمَنِ اشْتَرَاهُ مَالُهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ“ میں پروردگار جل شانہ نے پہلے تو کید قسمی کے طریقہ پر اُن لوگوں کا وصف علم کے ساتھ کر کے بالآخر اُن کے موجب علم پر نہ چلنے کی وجہ سے اس وصف کو اُن سے نفی بھی کر دیا ہے۔ یہ بات سکا کی نے بیان کی ہے۔

(۴) علماء کا قول ہے کہ بخلاف حقیقت کے مجاز کی نفی صحیح ہوا کرتی ہے۔ مگر اس قول پر قولہ تعالیٰ: ”وَمَا دَمِيتَ إِذْ دَمِيتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ دَمَى“ سے یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ آیت میں حقیقت کی نفی کی گئی ہے اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے

کہ اس جگہ رمی سے وہ چیز مراد ہے جو کہ اس پر مترتب ہوتی ہے۔ اور وہ شے اسی رمی کا کفار تک پہنچنا ہے لہذا یہاں جس چیز پر نفی کا ورود ہوتا ہے وہ مجاز ہے نہ کہ حقیقت۔ اس اعتبار پر تقدیر عبارت: ”مَا رَمَيْتْ خَلْقًا إِذَا رَمَيْتْ كَسْبًا يَا مَا رَمَيْتْ انْتِهَاءً إِذَا رَمَيْتْ ابْتِدَاءً“ ہے۔

(۵) استطاعت کی نفی سے کسی حالت میں قدرت اور امکان کی نفی مراد ہوا کرتی ہے۔ اور گاہے امتناع کی نفی منظور ہوتی ہے اور کسی جگہ یہ مراد ہوتا ہے کہ کلفت اور مشقت میں مبتلا ہونے کا اظہار کیا جائے۔ امر اول کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”فَلَا يَسْتَطِيعُونَ تَوْصِيَةً“ یعنی تم اُس کو رد نہیں کرتے اور قولہ تعالیٰ: ”فَمَا اسْتَطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا“ اور نفی امتناع کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ: ”هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ“ دونوں قرأتوں (یا اورتا کے ساتھ ہونے) کے اعتبار پر یعنی کیا خدا تعالیٰ ایسا کرے گا۔ یا یہ کہ ”کیا تم ہماری بات منظور کر کے خدا تعالیٰ سے مانگہ نازل کرنے کی استدعا کرو گے؟“ کیونکہ اُن لوگوں کو یہ بات بخوبی معلوم تھی کہ خدا تعالیٰ مانگہ نازل کرنے پر قادر ہے۔ اور عیسیٰؑ کو سوال کی قدرت حاصل ہے اور وقوع مشقت اور کلفت کی مثال ہے: ”إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا“ یعنی اگر تم میرے ساتھ رہو گے تو سخت دقت میں مبتلا ہو گے۔

قاعدہ: عام کی نفی۔ خاص کی نفی پر دلالت کیا کرتی ہے۔ مگر عام کا ثبوت خاص کے ثبوت پر دلالت نہیں کرتا۔ اور خاص کا ثبوت عام کے ثبوت پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن خاص کی نفی عام کی نفی پر دلالت نہیں کرتی۔ اور اس میں شک نہیں کہ لفظ سے مفہوم کا زیادہ ہونا حصول لذت کا موجب ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ عام کی نفی خاص کی نفی سے احسن ہوتی ہے۔ اور خاص کا اثبات عام کے اثبات سے بہتر ہوتا ہے۔ اول یعنی نفی عام کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ“ خدا تعالیٰ نے اپنے قول اضاءت کے بعد بضوئہم اس لئے نہیں فرمایا کہ نور بہ نسبت ضوء کے عام تر ہے کیونکہ نور کم اور زیادہ ہر طرح کی روشنی پر بولا جاتا ہے۔ اور ضوء خاص کر نور کثیر کے لئے بولا جاتا ہے چنانچہ اسی باعث سے اللہ پاک نے فرمایا: ”هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا“ غرضیکہ ضوء میں نور پر دلالت موجود ہے۔ اور اس طرح نور بہ نسبت ضوء کے خاص تر ہے لہذا نور کا نہ ہونا ضوء کے نہ ہونے کا موجب ہوگا۔ اور اس کا عکس نہیں ہوتا یعنی ضوء کے نہ پائے جانے سے نور کا نہ پایا جانا لازم نہیں آتا۔ اور اس جگہ خدا تعالیٰ کا قصد یہ ہے کہ اُن لوگوں سے نور کا بالکل ازالہ فرمادے اور اسی واسطے تعالیٰ شانہ نے اس آیت کے عقب میں فرمایا: ”وَتَرَكْهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ“ اور اسی قسم کی مثال: ”لَيْسَ بِي ضَلَالَةٍ“ بھی ہے کہ یہاں: ”وَقَالُوا إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ“ کی طرح ضلال نہیں کہا۔ بوجہ اس کے کہ وہ ضلالہ کی نسبت اعم ہے۔ اور اس طرح یہ قول ضلال کی نفی میں بہت ہی بلیغ رہا۔ اور اس طرح کی فہمی کو دوسری عبارت میں یوں تعبیر کی ہے کہ واحد کی نفی سے بلاشبہ جنس کی نفی اور ادنیٰ کی نفی سے اعلیٰ کی نفی لازم آتی ہے اور دوسری شکل یعنی ثبوت خاص کے ثبوت عام پر دلالت کرنے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”وَجَنَّةٌ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ“ یہاں حق سبحانہ و تعالیٰ نے ”وَطُولُهَا“ نہیں کہا جس کی وجہ یہ ہے کہ عرض (چوڑائی) نسبت طول کے خاص چیز ہے۔ اور ہر ایک ایسی چیز جس میں عرض ہوگا طول بھی اُس میں ضرور ہوگا مگر اس کا عکس نہیں ہو سکتا۔ اور اس قاعدہ کی نظیر یہ ہے کہ فعل میں مبالغہ کی نفی کرنا اصل فعل کی نفی کا مستلزم نہیں ہوتا۔

لیکن یہ دو آیتیں (۱): "وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ" اور (۲): "وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا" بے شک اس قاعدہ پر اشکال وارد کرتی ہیں۔ چنانچہ ان میں سے پہلی آیت کے متعلق رفع اشکال کے واسطے کئی جواب دیئے گئے ہیں۔

از انجملہ ایک جواب یہ ہے کہ ظلاماً کا لفظ اگرچہ کثرت کے معنی میں آتا ہے لیکن یہاں اُس کو "عیقید" کے مقابلہ میں لایا گیا ہے۔ اور یہ صیغہ جمع کثرت کا ہے۔ پھر اس کی ترشح یوں ہوتی ہے کہ خدا تعالیٰ نے دوسری جگہ: "عَلَّامُ الْغُيُوبِ" کہہ کر فعال کا صیغہ جمع سے مقابلہ کیا ہے۔ اور ایک دوسری آیت میں: "عَالِمُ الْغَيْبِ" فرما کر صیغہ فاعل کو جو کہ اصل فعل پر دلالت کرتا ہے واحد کے مقابلہ میں رکھا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے ظلم کثیر کی نفی اس لئے فرمائی تاکہ اُس کے ذریعہ سے ظلم قلیل کی نفی ضرورۃً ہو جائے۔ اس واسطے کہ ظالم اگر ظلم کرتا ہے تو اُس سے فائدہ اٹھانے کا خواہاں ہوتا ہے۔ پس جبکہ باوجود زیادتی نفع کے ظلم کثیر کو ترک کر دے تو پھر ظلم قلیل کا ترک بدرجہ اولیٰ کرے گا۔

جواب سوم یہ ہے کہ ظالما یہاں نسبت کے طریق پر آیا ہے یعنی اُس کا اصل مدعا: "ذِي ظُلْمٍ" اس بات کو ابن مالک نے محققین سے روایت کیا ہے۔

جواب چہارم یہ کہ وہ صیغہ مبالغہ کا نہیں بلکہ فاعل کے معنی میں آیا اور معنی کثرت سے بالکل خالی ہے۔

جواب پنجم یہ کہ اگر اللہ تعالیٰ سے کم تر از کمتر مقدار ظلم کی بھی وارد ہو تو وہی بہت ہو جائے گی۔ جیسا کہ مشہور مقولہ ہے کہ "جاننے والے کی ادنیٰ غلطی بھی بڑی سخت قباحت ہے۔"

چھٹا جواب یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے تاکید نفی کے لئے لَيْسَ بِظَالِمٍ، لَيْسَ بِظَالِمٍ، لَيْسَ بِظَالِمٍ: مراد لیا ہے۔ اور اس کی تعبیر: "لَيْسَ بِظَالِمٍ" سے کی ہے۔

ساتواں جواب ہے کہ "یہ اُس شخص کو جواب دیا گیا ہے جس نے "ظَلَامٌ" کہا تھا۔ اور جس وقت کوئی بات خاص کلام کا جواب وارد ہوتی ہے۔ اُس وقت تکرار کا کوئی مفہوم نہیں ہوا کرتا۔

آٹھواں جواب ہے کہ صفات اللہ تعالیٰ میں مبالغہ اور غیر مبالغہ دونوں کے صیغے بحالت اثبات یکساں رہتے ہیں اُن میں کسی طرح کا فرق اور امتیاز نہیں ہوتا چنانچہ نفی میں بھی اسی امر کی پابندی کی گئی۔

نواں جواب یہ ہے کہ یہاں تعریض کے قصد سے ایسا ارشاد ہوا ہے اور بتانا یہ ہے کہ دنیا میں ظالم حکام بندوں پر سخت ظلم کرتے ہیں۔ اور دوسری آیت کے اشکال کا جواب بھی انہی مذکورہ بالا جوابات کے ساتھ دیا جاتا ہے۔ اور مزید براں اُس کے لئے دسواں جواب یہ بھی ہے کہ اُس میں آیتوں کے آغازوں کی مناسبت کا لحاظ رکھا گیا ہے۔

فائدہ: کتاب الیا قوتہ کے مولف کا بیان ہے "ثعلب اور مبرد کا قول ہے کہ اہل عرب جس مقام پر دو کلاموں کے مابین دو حمد لایا کرتے ہیں وہاں کلام خبر ہوا کرتا ہے۔ اس کی مثال ہے: "وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ" کہ اس کے معنی: "اِنَّمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ" ہیں یعنی ہم نے اُن کو کھانا کھانے والے جسم بنایا۔ اور جہاں کہیں حمد آغاز کلام میں لاتے ہیں وہاں حقیقی حمد ہوتا ہے مثلاً "مَا زَيْدٌ بَخَارَجَ" اور جبکہ آغاز کلام میں دو حمد فراہم ہوں تو اُن میں سے ایک حمد زائد ہوگا۔ اس کی مثال ایک قول کی زو سے "مَا اِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ" ہے۔

فصل۔ انشاء کے اقسام میں سے ایک قسم استفہام ہے۔ استفہام طلب فہم کو کہتے ہیں اور وہ استخبار کے معنی میں آتا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ استخبار وہ ہوتا ہے جو کہ بیشتر پہلی مرتبہ بیان ہو چکا ہو اور پوری طرح سمجھ میں نہ آیا ہو۔ لہذا جبکہ تم دوبارہ اُسے دریافت کرو گے تو یہ استفسار دوم استفہام کے نام سے موسوم ہوگا۔ اس بات کو ابن فارس نے کتاب فقہ اللغۃ میں بیان کیا ہے۔

ادوات۔ استفہام۔ ہمزہ۔ ہل۔ ما۔ من۔ ای۔ لم۔ کیف۔ این۔ انی۔ متی اور ایاں ہیں۔ اور ان کے بیان نوع ادوات میں گزر چکا ہے۔ ابن مالک کتاب المصباح میں کہتا ہے۔ ہمزہ کے علاوہ اور تمام باقی حروف اُسی کے نائب ہیں اور چونکہ استفہام اس بات کا نام ہے کہ خارجی شے کی صورت کا ذہن میں مرتسم کیا جانا طلب کیا جائے۔ اس واسطے جب تک اُس کا صدور کسی اس طرح کے شک کرنے والے شخص سے نہ ہو جو کہ اعلام (علم دلانے) کا مصدق ہے اُس وقت تک استفہام کے لئے یہ بات لازمی ہے کہ وہ حقیقت نہ ہو کیونکہ شک نہ کرنے والا شخص جس وقت استفہام کرے گا تو اُس کا یہ فعل تحصیل حاصل ہوگا اور اطلاع دہی کے امکان کی تصدیق نہ کرے تو استفہام کا فائدہ جاتا رہتا ہے۔ کسی امام کا قول ہے قرآن میں جو باتیں استفہام کے طور پر آئی ہیں وہ اللہ پاک کے خطاب میں بایں معنی واقع ہوتی ہیں کہ مخاطب کے نزدیک اس اثبات یا نفی کا علم حاصل ہو۔ اور کبھی صیغہ استفہام میں بھی مجاز استعمال کر لیا جاتا ہے۔

اور اس بارہ میں علامہ شمس الدین بن الصانع نے ایک خاص کتاب تصنیف کی ہے جس کا نام روض الافہام فی اقسام الاستفہام رکھا ہے علامہ مذکور اُسی کتاب میں لکھتا ہے ”اہل عرب نے گنجائش پیدا کر کے استفہام کو چند معانی کی وجہ سے اُس کی حقیقت سے خارج بنا دیا ہے یا یہ کہ انہوں نے وہ معنی استفہام میں پہنائے ہیں۔ اور استفہام میں مجاز کا آنا کچھ ہمزہ ہی کے ساتھ مخصوص نہیں۔ مگر اس میں صفار کا اختلاف ہے یعنی وہ مجاز فی الاستفہام کے لئے حرف ہمزہ ہی کی خصوصیت مانتا ہے اور وہ معانی حسب ذیل ہیں:

اول۔ انکار اور اس کے اندر نفی کے اعتبار پر استفہام کے معنی پائے جاتے ہیں اور اُس کا مابعد منفی ہوا کرتا ہے۔ اسی وجہ سے اُس کے ساتھ الاحرف استثناء ضرور آتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ: ”فَهَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الْفَاسِقُونَ“: ”وَهَلْ يُجَازِي إِلَّا الْكُفُورُ“ اور قولہ تعالیٰ: ”فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَالَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ“ میں ایسے ہی استفہام پر منفی کو عطف کیا گیا ہے۔ جس کے معنی ”لَا يَهْدِي“ ہوئے۔ اور اسی کی مثالیں ہیں: قولہ تعالیٰ: ”أَتُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذَلُونَ“: ”أَتُؤْمِنُ مِنْ لَبْشَرَيْنِ مِثْلِنَا“ یعنی لَا تُؤْمِنُ۔ ”أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمْ الْبَنُونَ“ ”الْكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَى“: یعنی لَا يَكُونُ هَذَا۔ ”أَشْهَدُوا خَلْقَهُمْ“ یعنی مَا شَهِدُوا ذَلِكَ: اور اکثر حالتوں میں تکذیب بھی اسی کے ساتھ لگی رہتی ہے جو کہ ماضی میں بمعنی لَمْ يَكُنْ اور مستقبل میں بمعنی لَا يَكُونُ: آتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: ”أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ“: یعنی لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ اور قولہ تعالیٰ: ”أَنلِزْكُمْ مَوَهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَارِهُونَ“ یعنی لَا يَكُونُ هَذَا إلزام۔

دوم معنی توثیق ہے۔ بعض لوگوں نے اس کو از قبیل انکار ابطال بتایا ہے اور یہ انکار توثیق ہے۔ اور اس اعتبار پر کہ اس کا مابعد (امر) واقع ہوتا ہے۔ معنی نفی کئے جانے کے سزاوار ہیں۔ اس لئے یہاں پر مذکور بالا معنی استفہام کے برعکس نفی غیر قصدی ہوتی ہے اور اثبات قصدی ہوا کرتا ہے اور اس کی تعبیر تقریب کے ساتھ بھی کی جاتی ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ

”أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي“: ”اتَّبِعْدُونِ مَا تَنْحِتُونَ“: ”اتَّذَعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ“ اور توبیخ کا وقوع اکثر ایسے ثابت امر میں ہوتا ہے جس کے کرنے پر ہرزاش کی گئی ہو۔ جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے اور بعض اوقات اس کا وقوع ایسے فعل کے ترک پر ہوتا ہے جس کا وقوع مناسب تھا جیسے قولہ: ”أَوَلَمْ نَعْمَرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرْ“: ”أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا“

سوم معنی ہیں تقریر یہ اس بات کا نام ہے کہ مخاطب کو کسی ایسے امر کے اقرار اور اعتراف پر آمادہ کیا جائے جو کہ اُس کے نزدیک قرار پذیر ہو چکا ہے۔ ابن جنی کہتا ہے ”جس طرح کہ تقریر کے معنی کا استعمال اور سب ادوات استفہام کے ساتھ ہوتا ہے اسی طرح اُس کو حرفِ ہل کے ساتھ استعمال نہیں کیا جاتا“ اور کندی کا قول ہے قولہ تعالیٰ: ”هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ“ میں اکثر علماء اس طرف گئے ہیں کہ تقریر اور توبیخ کے معنی ہیں ہل ہمزہ کے ساتھ شرکت رکھتا ہے۔ مگر میں نے اباعلیٰ کو اس بات سے منکر ہوتے دیکھا ہے۔ اور وہ اس امر میں یوں مغذور ہے کہ مثال مذکورہ بالا انکار کے قبیل سے ہے اور ابو حیان نے سیبویہ سے نقل کیا ہے کہ استفہام تقریر ہل کے ساتھ نہیں آتا بلکہ اُس میں صرف ہمزہ استعمال کیا جاتا ہے۔ پھر بعض لوگوں سے نقل کیا ہے کہ ہل تقریر کے طور پر بھی آتا ہے جیسا کہ قولہ تعالیٰ: ”هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمُ الَّذِي حَجَبَ“ میں آیا ہے۔ اور تقریر کے ساتھ کلام موجب (ثبت) ہوا کرتا ہے۔ اسی واسطے اُس پر صریحی موجب کلام کا عطف ہوتا ہے اور صریحی موجب کلام پر استفہام تقریری کو عطف کیا جاتا ہے۔ اُس پر کلام موجب کے عطف ہونے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”أَلَيْمَ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ وَوَضَعْنَا عَنكَ وَزْرَكَ“: ”أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ“: ”أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ وَأَرْسَلَ“ اور شق دوم یعنی استفہام تقریری کے کلام موجب پر معطوف ہونے کی مثال ہے: ”أَكَذَّبْتُمْ بِآيَاتِنَا وَلَمْ تُحِطُوا بِهَا عِلْمًا“ اُس اعتبار پر جس کو جر جانی نے اسے قولہ تعالیٰ: ”وَحَجَّجْنَاهَا بِهَا وَاسْتَيْقَنْتُهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا“ کے قبیل سے گردان کر قرار دیا ہے۔ اور استفہام تقریری کی حقیقت یہ ہے کہ وہ انکار کا استفہام ہے اور انکار ہے نفی۔ پھر اُس کا داخلہ نفی ہی پر ہوا۔ اور یہ طے شدہ مسئلہ ہے کہ نفی کی نفی اثبات ہوتا ہے۔

استفہام تقریری کی مثال ہے: ”أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ“ اور: ”أَلَيْسَتْ بِرَبِّكُمْ“ اور زخشری نے قولہ تعالیٰ: ”أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ“ کو بھی اسی کی مثال بتایا ہے۔

چوتھے معنی ہیں تعجب یا تعجب (تعجب دلانا) مثلاً: ”كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ“ اور: ”مَا لِي لَا أَرَىٰ الْهُدَاهُ“ اور یہ قسم اور دونوں اس کی سابق کی قسمیں قولہ تعالیٰ: ”اتَّامُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ“ میں مجتمع ہو گئی ہیں۔ زخشری کہتا ہے ”اس آیت میں ہمزہ استفہام تقریر کے معنی میں مع توبیخ اور اُن کی حالت سے تعجب دونوں کے لئے آیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: ”مَا وَلَهُمْ عَن قِبَلَتِهِمْ“ تعجب اور استفہام حقیقی ہونے کا محتمل ہے۔

پانچویں معنی عتاب (غصہ ظاہر کرنا) ہیں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: ”أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ“ ابن مسعود کا قول ہے کہ اُن لوگوں کے ایمان اور اسلام لانے اور اس آیت کے ساتھ معرض عتاب میں آنے کے مابین صرف چار سال کا فاصلہ تھا۔ اس قول کو حاکم نے روایت کیا ہے اور سب نے لطیف عتاب وہ ہے جس کے ساتھ خدا

تعالیٰ نے اپنے خیر خلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو معتبوب بنایا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتا ہے: ”عَفَى اللَّهُ عَنْكَ لَمْ أَذُنْ لَهُمْ مَكَرَ زُخْرَىٰ نَظَرِي نَظَرِي مَعْمُولِي بَءِ ادْبِي كَے انداز پر اس آیت کی تفسیر میں ادب الہی کی پیروی نہیں کی ہے۔

چھٹے معنی ہیں تذکیر (یاد دہانی) اور اس معنی میں ایک طرح کا انتصار پایا جاتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: ”أَلَمْ أَعْهِدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ“ اور: ”أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ“ اور: ”هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ“۔

ساتویں معنی ہیں افتخار جیسے: ”الَيْسَ لِي مُلْكٌ مِصْرَ“۔

آٹھویں تفخیم مثلاً: ”مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً“۔

نویں تحویل (ہول دلانا) اور تخویف مثلاً: ”الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ“ اور: ”الْقَارِعَةُ مَا الْقَارِعَةُ“۔

دسویں معنی سابق کے برعکس یعنی تسہیل اور تخفیف کے معنی جیسے: ”وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا“۔

گیارہویں تہدید اور وعید مثلاً: ”أَلَمْ يَهْلِكِ الْأَوَّلِينَ“۔

بارہویں تکثیر۔ جس طرح: ”وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا“۔

تیرہویں تسویۃ اور وہ ایسا استفہام ہے جو کہ اس طرح کے جملہ پر داخل ہوتا ہے جس کے محل میں مصدر کا حلول صحیح ہو۔ مثلاً: ”سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَمْ نُذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ“۔

چودھویں امر جیسے ”أَسْلَمْتُمْ“ یعنی ”أَسْلَمُوا“ ”فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُوْا“ یعنی ”إِنْتَهُوْا“ اور ”أَتَصْبِرُونَ“ یعنی ”تَصْبِرُوا“ پندرہویں تنبیہ۔ اور وہ امر کی قسموں میں سے ایک قسم ہے مثلاً: ”أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ“ یعنی ”أَنْظُرْ“: ”أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً“۔

کشاف کے مصنف نے اس بات کی نقل سیبویہ سے کی ہے۔ اور اسی واسطے اُس کے جواب میں فعل کو رفع دیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: ”فَإِنَّ تَذْهَبُونَ“ بھی استفہام تنبیہ ہی کی قسم سے گردانا گیا ہے۔ اس لئے کہ وہ ضلال (گمراہی) پر متنبہ بنانا ہے۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ: ”مَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مِنْ سَفَهَةٍ نَفْسَةٍ“ بھی اسی باب سے ہے۔

سولہویں نوع ترغیب کے معنی مثلاً: ”مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا“ اور: ”هَلْ أَذِلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ“ سترہویں نہی جیسے: ”أَتَخْشَوْنَهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ أَهَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ“ قولہ تعالیٰ: ”فَلَا تَخْشَوْا النَّاسَ وَاخْشَوْنِي“ کی دلیل سے۔ اور قولہ تعالیٰ: ”مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ“ یعنی لا تُغَرَّ (غمر نہ کر)۔

اٹھارہویں دعا اور یہ بھی نہیں ہی کی طرح ہے۔ مگر یہ کہ دعا ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوتی ہے۔ جیسے: ”أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ“ یعنی لا تُهْلِكُنَا۔

انیسویں استرشاد (طلب رہنمائی کرنا) جیسے ”أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا“۔

بیسویں تمنیٰ مثلاً ”فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفْعَاءَ“۔

اکیسویں استبطاء۔ جیسے ”مَتَىٰ نَصْرُ اللَّهِ“۔

بائیسویں عرض ”أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ“۔

تیسویں تخصیض جیسے ”أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ“

چوبیسویں تجاہل مثلاً ”أَنزَلَ عَلَيْهِ الذِّكْرَ مِنْ بَيْنِنَا“

پچیسویں تعظیم جیسے ”مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ“

چھیسویں تحقیر جیسے ”أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا“ اور اس معنی اور اس کے قبل کے معنی دونوں کا احتمال ”مِنْ“

فِرْعَوْنَ“ کی قرأت میں پایا جاتا ہے۔

ستائیسویں استفاء جیسے ”الْيَسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ“

اٹھائیسویں استبعاد جیسے ”أَنِّي لَهُمُ الذِّكْرَى“

انیسویں ایناس (أَنس و لانا) جیسے ”وَمَا تَلَكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى“

تیسویں تہکم اور استہزاء مثلاً ”أَصْلَاحُكَ تَأْمُرُكَ“ ”أَلَا تَأْكُلُونَ مِمَّا لَكُمْ لَا تَنْطِقُونَ“

اکتیسویں تاکید۔ بوجہ اُس کے جو کہ قبل ازیں ادات استفہام کے معنی میں پہلے بیان ہو چکا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ

”أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ“

موفق عبداللطیف بغدادی کا قول ہے ”اس کا مدعا یہ ہے کہ جس شخص پر کلمۃ العذاب حق ہو گیا تو اُس کی نجات نہ دلا

سکے گا۔ اس میں ”مَنْ“ شرط کے لئے اور فاعل جواب شرط بن کر آیا ہے اور ”أَفَأَنْتَ“ میں ہمزہ کا دخول عودالی استفہام کے

طور پر طول کلام کی وجہ سے ہوا ہے اور یہ بھی انواع استفہام میں سے ایک نوع ہے۔ اور زخشری کا بیان ہے۔ ہمزہ ثانیہ

وہی ہمزہ اولیٰ ہے جس کی تکرار معنی انکار کی تاکید اور استبعاد کے لئے کی گئی ہے۔ تیسویں نوع اخبار (خبر دہی) کے معنی

ہیں۔ اور اس کی مثال ہے ”أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا“ اور ”هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ“

تنبیہیں

(۱) کیا یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان مذکورہ بالا چیزوں میں استفہام کے معنی موجود ہیں اور پھر ان کے ساتھ ایک اور معنی بھی

مل گیا ہے؟ یا یہ کہ یہ چیزیں استفہام کے معنی سے بالکل مجرّد ہو کر انہی معنوں کے لئے مخصوص ہو گئی ہیں۔ کتاب عروس

الافراح میں کہا گیا ہے کہ یہ امر غور کے قابل ہے اور جو بات ظاہر ہوتی ہے وہ پہلی ہی شق ہے یعنی استفہام کے ساتھ ان

معنوں کا شامل ہو کر پایا جانا اور پھر تنوخی کا وہ قول جو کہ کتاب قصی القریب میں آیا ہے وہ بھی اسی کی تائید کرتا ہے اور وہ

قول یہ ہے کہ ”لَعَلَّ مَعَ بَقَائِهِ تَرْجِيهِ“ استفہام کے لئے ہوا کرتا ہے۔

تنوخی کہتا ہے ”اور جس لَم سے اس کی ترجیح ہوتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ تمہارے قول ”كَمْ أَدْعُوكَ“ کے معنی یہ ہیں کہ

اب دعا اس حد تک پہنچ گئی ہے کہ مجھے اُس کی تعداد کا علم بھی نہیں رہا۔ اس واسطے میں خواہش کرتا ہوں کہ اُس کی تعداد معلوم

کروں۔ اور یہ امر عادت کا مقتضی ہے کہ جس وقت کسی شخص سے کوئی بات بے شمار سرزد ہو۔ اور اُسے تعداد یاد نہ رہے تو وہ

اور لوگوں سے جو دیکھنے والے تھے اُس کی تعداد دریافت کیا کرتا ہے۔ اور اُس کے اس تعداد کی فہم طلب کرنے میں ایک

اس طرح کی بات پائی جاتی ہے جو کہ استبطاء کی مشعر ہوا کرتی ہے۔ اور تعجب کی یہ کیفیت ہے کہ اُس کے ساتھ استفہام کا

استمرار رہتا ہے۔ لہذا جو شخص کسی شے سے متعجب ہوتا ہے تو وہ اپنی زبان حال سے اُس شے کا سبب دریافت کرتا اور گویا یہ

کہتا ہے کہ ”اَيُّ شَيْءٍ عَرَضَ لِي فِي حَالِ عَدَمِ رُؤْيَا الْهُدُودِ“ یعنی ہد کو نہ دیکھنے کی حالت میں مجھ کو کیا بات لاحق ہو گئی ہے۔ اور کشاف میں اس آیت کے اندر استفہام کے باقی رہنے کی تصریح کر دی گئی ہے۔ اور ضلال پر متنبہ کرنے کے بارہ میں جو آیت آئی ہے اُس میں استفہام حقیقی ہے۔ کیونکہ ”اَيَّنْ تَذْهَبُ“ کے معنی ہیں ”تم کہاں جاتے ہو مجھ کو بتاؤ؟“ کیونکہ میں اس بات کو نہیں جانتا۔ اور گمراہی کی غایت بھی یہی ہے کہ اُس کی انتہا کا پتہ نہ ملے۔

اور تقریر کی نسبت اگر ہم یہ کہیں کہ اُس سے اُس کے ثبوت کے ساتھ حکم دینا مراد ہوتا ہے۔ تو وہ اس بات کی خبر ہے کہ ادات استفہام کے بعد جس امر کا ذکر کیا گیا ہے وہ واقع ہے۔ اور یا سائل کے عالم ہونے کے باوجود تقریر کے ساتھ مخاطب کے اقرار کا طلب کرنا منظور ہو تو اس صورت میں وہ تقریر استفہام ہے اور ایسا استفہام جو کہ مخاطب کی طرح تقریر کرتا ہے۔ یعنی اس طرح اُس سے امر معلوم کا مقرب بننے کی خواہش کی جاتی ہے۔ اہل فن کے کلام میں اس طرح کی مثالیں موجود ہیں جو کہ ان دونوں احتمالات کے مقتضی ہیں اور احتمال دوم زیادہ ظاہر ہے۔ اور ایضاً میں اُس کی تصریح موجود ہے۔ اس بات میں کوئی خرابی نہیں کہ جو شخص مستفہم عنہ کو جانتا ہو۔ اُس سے بھی استفہام کا صدور ہو۔ اس واسطے کہ استفہام طلب فہم کا نام ہے۔ خواہ مستفہم کی طلب فہم ہو اور چاہے جس شخص نے نہیں سمجھا ہے اُس کی فہم کا وقوع ہو اس میں سب برابر ہیں۔ اور اس بات سے مواقع استفہام کے بکثرت اشکالات خود بخود حل ہو جاتے ہیں۔ اور غور کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ آموز مذکورہ میں سے ہر ایک امر کے ساتھ استفہام کے معنی باقی رہتے ہیں۔ انتہی ملخص۔

(۲) قاعدہ یہ ہے کہ جس امر کا انکار کیا گیا ہو۔ اُس کا ہمزہ استفہام کے بعد ہی آنا اور اُس سے متصل رہنا ضروری ہے مگر قولہ تعالیٰ: ”اَفَاَصْفَاكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ“ اس قاعدہ میں اشکال وارد کرتا ہے۔ کیونکہ یہاں جو امر ہمزہ کے بعد اُٹھتا ہے ملا ہوا آیا ہے وہ ”اَصْفَاءَ بِالْبَيِّنَاتِ“ ہے حالانکہ وہ منکر نہیں بلکہ یہاں کفار کے قول ”اتَّخَذَ مِنَ الْمَلٰٓئِكَةِ اِنَاثًا“ کا انکار کیا گیا ہے۔ اور اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ اصفاء سے پتا چلتا ہے کہ اُن لوگوں نے اپنے سوا اور سبھوں کو بیٹیوں والا کہا۔ یا یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس جگہ دونوں جملوں کے مجموعہ پر منکر ہونا مراد ہے۔ اور اُن دونوں سے مل کر ایک ہی کلام بنتا ہے جس کی تقدیر عبارت ہے ”اَجْمَعَ بَيْنَ الْاَصْفَاءِ بِالْبَيِّنَاتِ وَاتَّخَذَ الْبَنَاتِ“ اور اسی قاعدہ سے قولہ تعالیٰ: ”اَتَاْمُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ اَنْفُسَكُمْ“ پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ صرف لوگوں کو نیکو کاری کا حکم دینا کوئی قابل انکار امر نہیں ہو سکتا۔ اور اس طرح کا خیال ناروا ہے۔ حالانکہ مذکورہ بالا قاعدہ اس کی خواہش کرتا ہے کہ ”اْمُرُ النَّاسَ بِالْبِرِّ“ کے لئے کوئی مدخل نہیں رہ جاتا۔ پھر دونوں امور کا مجموعہ بھی کچھ منکر نہیں۔ اس لئے کہ اُس سے عبادت کا جزء منکر ہونا لازم آتا ہے۔ اور نہ امر کی شرط سے نسیان نفس ہی کوئی خراب بات رہ جاتی ہے۔ یوں کہ نسیان مطلقاً بری چیز ہے اور بحالت امر نسیان نفس غیر امر کی حالت میں اُس کے نسیان سے بڑھ کر برا نہیں ہو سکتا ہے۔ اور معصیت کے طاعت کے ساتھ منضم ہونے سے کچھ اُس کی برائی اور بدنمائی زائد نہیں ہو جاتی۔ جمہور علماء اس بات کے قائل ہیں۔ کہ گوا انسان اپنے نفس کو بھولا رہے تاہم اُس کے لئے نیکو کاری کا حکم دینا واجب ہے۔ اور پھر انسان کا اپنے سوا اور لوگوں کو نیک کام کرنے کا حکم دینا نسیان کی خطا میں کیونکہ اضافہ کرنے کا؟ جبکہ شر کے معاوضہ میں خیر کا حاصل ہونا غیر ممکن امر ہے۔

اور کتاب عروس الافراح میں آیا ہے کہ اس کا جواب یوں بھی دیا جاتا ہے ”دوسروں کو بدی سے منع کرتے ہوئے خود

اُس کا مرتب ہونا بے حدنازیر یا امر ہے۔ کیونکہ یہ وتیرہ انسان کی حالت متناقض بنا دیتا ہے۔ اور اُس کے قول کو فعل کا مخالف ٹھہرا کر اُسے بے اعتبار کر ڈالتا ہے۔ اور اسی واسطے جان بوجھ کر گناہ کرنا بہ نسبت نادانی کی غلطی کے زیادہ برا ہے۔ اور اس اعتبار سے یہ جواب کہ ”خالص طاعت (بندگی) اُس معصیت کو کیونکر المضاعف بنا دے گی جو کہ اُس سے مقارہ اور اُس کی جنس سے ہو؟“ بے شک خالی از دقت نہیں ہے۔

فصل: انشاء کی ایک قسم امر ہے۔ امر طلب فعل کا نام ہے نہ کہ فعل سے باز رہنے کی طلب کا اور امر کا صیغہ افْعَلْ اور لَتَفْعَلْ ہے۔ امر ایجاب کی حالت میں حقیقت ہوا کرتا ہے۔ جیسے ”وَاقِمُْوا الصَّلَاةَ“ اور ”فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ“ اور چند دوسرے معانی کی وجہ سے مجاز بھی آتا ہے کہ منجملہ اُن معانی کے ایک ندب (برا سمجھتے کرنا) ہے۔ مثلاً ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا“ اور اباحت جیسے ”فَكَاتِبُوهُمْ“ امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ اس آیت میں امر اباحت کے لئے آیا ہے اور اسی قسم سے ہے قولہ تعالیٰ: ”وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا“ اور کم درجہ والے کی جانب سے عالی کی طرف دعا کے لئے بھی آتا ہے جیسے ”رَبِّ اغْفِرْ لِي“ اور تہدید کے واسطے آتا ہے۔ مثلاً ”اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ“ اس واسطے کہ یہاں یہ مراد نہیں کہ ہر ایک کام جس کو وہ چاہیں اُس کے کرنے کا حکم دیا گیا ہو۔ اور اہانت کے معنی میں آتا ہے۔ مثلاً ”ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ“ اور تسخیر کے لئے یعنی دلیل بنانے کے واسطے آتا ہے۔ مثلاً: ”كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ“ اس قول کے ساتھ ان معذب لوگوں کے ایک حال سے دوسرے حال کی طرف نقل کئے جانے کو تعبیر فرمایا ہے۔ اور یہ نقل اُن کو دلیل بنانے کے واسطے ہوا تھا اس لئے یہ اہانت کی نسبت سے ایک خاص تر امر ہے۔ اور تعجیز کے معنی میں آتا ہے جیسے ”فَاتَّبِعُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ“ کیونکہ خدا تعالیٰ کی مراد اُن سے اس بات کو طلب کرنے کی نہیں۔ بلکہ اُن کی عاجزی کا اظہار مقصود تھا۔ اور امتنان (احسان پذیری) کے معنی میں آیا ہے۔ جیسے ”كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ“ اور متعجب ہونے کے معنی میں آیا ہے جیسے ”انْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ“ اور بمعنی تسویہ (برابر کردن) جیسے ”فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا“ اور ارشاد کے معنی میں بھی مثلاً ”وَاشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ“ اور اختقار کے معنی میں۔ جیسے ”الْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ“ اور انذار کے معنی میں جیسے ”تَمَتَّعُوا“ اور اکرام کے معنی میں جیسے ”ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ“ اور تکوین کے معنی میں اور یہ معنی تسخیر کے معنی سے بڑھے ہوئے ہیں۔ جیسے ”كُنْ فَيَكُونُ“ اور انعام یعنی نعمت کی یاد دہانی کے معنی میں مثلاً ”كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ“ اور تکذیب کے معنی میں جیسے ”قُلْ فَاتَّبِعُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتَّبِعُوا مَا أَنْتُمْ صَادِقِينَ“ اور ”قُلْ هَلْ شَهِدَ آءُكُمْ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ هَذَا“ اور مشورت کے معنی میں جیسے ”فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى“ اور بمعنی اعتبار۔ مثلاً ”فَانْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ“ اور بمعنی تعجب جیسے ”اسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصُرْ“ اس بات کو سنا کی نے انشاء کے خبر کے معنوں میں استعمال ہونے کے بیان میں ذکر کیا ہے۔

فصل: اور نہیں بھی انشاء کی ایک قسم ہے۔ نہ کسی فعل سے باز رہنے کی طلب کو کہتے ہیں۔ اُس کا صیغہ ہے۔ لَا تَفْعَلْ۔ نہی تحریم کے معنی میں حقیقت ہے اور مجاز کے طور پر کئی معنوں کے واسطے آیا کرتی ہے۔

از انجملہ ایک معنی کراہت ہے۔ جیسے ”وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا“

(۲) دعا جیسے ”رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا“

(۳) ارشاد جیسے: ”لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبَدِّلَكُمْ تَسْؤُكُمْ“

(۴) تسویتہ جیسے ”أَوْ لَا تَصْبِرُوا“

(۵) اختصار اور تقلیل کے معنی میں۔ مثلاً: ”وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ“ یعنی وہ چیز قلیل اور حقیر ہے۔

(۶) بیان عاقبت مثلاً ”وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءُ“ یعنی جہاد کا انجام کار حیات ہے نہ کہ موت۔

(۷) یاس کے معنی میں۔ مثلاً ”لَا تَعْتَذِرُوا“

(۸) بمعنی اہانت۔ مثلاً اُحْسِنُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونَّ

فصل۔ تمنی بھی انشاء کی ایک قسم ہے۔ تمنی اس کا نام ہے کہ بسبیل محبت کسی شے کے حصول کی طلب کی جائے۔ اور تمنی کئے جانے والے امر کا مکان مشروط نہیں بخلاف مترجی کے کہ اُس کا امکان مشروط ہے۔ لیکن ہم امر محال کی تمنی کو طلب کے نام سے موسوم کرنے میں یوں نزاع کر سکتے ہیں کہ جس امر کی توقع ہی نہ ہو اُس کے طلب کرنے کی صورت کیا ہے؟

عروس الافرح کے مصنف نے کہا ہے ”اس لئے امام اور اُس کے پیرو لوگوں کا یہ قول بہت اچھا ہے کہ تمنی ’ترجی‘ نداء اور قسم۔ ان چیزوں میں کوئی طلب پائی نہیں جاتی بلکہ یہ تنبیہ ہیں اور تنبیہ کا نام انشاء رکھنے میں کوئی ہرج نہیں“۔ ایک قوم نے مبالغہ سے کام لے کر تمنی کو خبر کی ایک قسم قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اُس کے معنی ہیں نفی۔ اور زخشری اُن لوگوں میں سے ہے جنہوں نے اس کے خلاف جزم کیا ہے اور پھر اس کے جواب میں خبر کے داخل ہونے کا اشکال ڈالا ہے۔ اشکال کی مثال قولہ تعالیٰ: ”يَا لَيْتَنَّا لَرَدُّوْا لَا نُكَذِّبُ..... وَانَّهُمْ لَكَاذِبُونَ“ کو بتا کر پھر اس کا خود ہی یوں جواب بھی دیا ہے کہ یہ قول معنی حدت کا متضمن ہے اور تکذیب کا تعلق اُس عدت کے معنی سے ہے۔ اور زخشری کے سوا کسی دوسرے شخص کا بیان ہے کہ تمنی میں کذب صحیح نہیں ہوتا۔ البتہ کذب ہوتا ہے تو اس تمنا کی گئی چیز میں جس کا وقوع بنا کر تمنا کرنے والے کے نزدیک راجح ہوتا ہے۔ اس لئے ایسی حالت میں کذب اُس اعتقاد پر واقع ہوتا ہے جو کہ ظن ہے اور ظن صحیح خبر ہوا کرتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: ”انَّهُمْ لَكَاذِبُونَ“ کے یہ معنی نہیں ہیں کہ جس امر کی اُن لوگوں نے تمنا کی ہے وہ واقع ہونے والی چیز نہیں کیونکہ یہ قول اُن لوگوں کی مذمت کرنے کے معرض میں وارد ہوا ہے۔ اور اس تمنی میں کسی طرح کا ذم نہیں بلکہ ایک قسم کی تکذیب پائی جاتی ہے جو کہ اُن لوگوں کے اپنی نسبت یہ خبر دینے پر وارد ہوئی ہے کہ وہ جھوٹ نہیں بولتے اور کہ وہ ایماندار لوگ ہیں۔ تمنی کا موضوع لہ حرف لیت ہے۔ جیسے ”يَا لَيْتَنَّا لَرَدُّ“ ”يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ“ ”يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَافُوزُ“ اور گاہے حرف ہل کے ساتھ بھی تمنا کی جاتی ہے اور یہ ایسے مقام پر ہوتا ہے۔ جہاں کہ آرزو کئے جانے والے امر کا فقدان معلوم ہوتا ہے۔ جیسے ”فَهَلْ لَنَا مِنْ شَفَعَاءَ فَيُشْفَعُوا لَنَا“ اور لَو کے ساتھ بھی تمنی کی جاتی ہے۔ مثلاً ”فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونُ“ اور یہاں تمنی ہی کی وجہ سے جواب میں فعل کو نصب دیا گیا ہے۔ اور کبھی امر بعید کے بارہ میں لعل کے ساتھ تمنی کی جاتی ہے اور اُس کو جواب کے نصب دینے میں لیت کا حکم عطا کیا جاتا ہے۔ اس کی مثال ہے ”لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعَ“

فصل: ترجی بھی انشاء کی ایک قسم ہے۔ القرانی نے کتاب الفروق میں ترجی کے انشاء ہونے پر اجماع نقل کیا ہے۔ اور اُس نے تمنی اور ترجی کے مابین فرق یہ بیان کیا ہے کہ ترجی ممکن امر کے بارہ ہوا کرتی ہے اور تمنی ممکن اور غیر ممکن دونوں

کے واسطے استعمال کی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ یہ فرق بھی ہیں کہ ترجی کا استعمال قریب میں اور تمنی کا استعمال بعید میں ہوتا ہے۔ ترجی متوقع امر میں اور تمنی غیر متوقع میں مستعمل ہے۔ اور یہ کہ تمنی کا استعمال مشفوق للنفس کے اندر ہوتا ہے اور ترجی اُس کے ماسوا میں مستعمل ہوا کرتی ہے۔ اور میں نے اپنے شیخ علامہ کا فیجی کو یہ کہتے سنا ہے کہ تمنی اور عرض کے مابین جو فرق ہے وہی فرق اُس کے اور ترجی کے مابین بھی ہے ”ترجی کا حرف ہے لعل اور عسی اور کبھی ترجی کا ورو مجازاً بھی ہوتا ہے۔ یہ ایسی حالت میں ہوتا ہے جبکہ کسی محذور کی توقع پائی جائے اور اس کا نام اشفاق (ڈر دلانا) رکھا جاتا ہے مثلاً ”لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ“

فصل: نداء یہ بھی انشاء کی قسم سے ہے۔ ندا کسی ایسے حرف کے ساتھ جو قائم مقام اذعو فعل کا ہو بلائے گئے (مدعو) شخص کو بلائے والے (داعی) کی طرف متوجہ کرنے کی طلب کا نام ہے۔ اکثر حالتوں میں نداء کا فعل امر اور نہی کے ساتھ رہتا ہے۔ اور بیشتر وہ مقدم ہی ہوا کرتا ہے۔ مثلاً ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ“ ”يَا عِبَادِي فَاتَّقُون“ ”يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ قُمِ اللَّيْلُ“ ”يَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ“ اور ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدِمُوا“ اور کبھی حرفِ ندا جملہ خبریہ کے ساتھ آتا ہے اور اس حالت میں اُس کے عقب میں امر کا جملہ آیا کرتا ہے۔ مثلاً ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضَرْبٌ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ“ اور ”يَا قَوْمِ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ فَذَرُوهَا“ اور کبھی جملہ امریہ اُس کے عقب میں نہیں بھی آتا ہے۔ جیسے ”يَا عِبَادِي لَا خَوْفَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ“ ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ“ ”يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ“ اور کبھی ندا کے ساتھ جملہ استفہامیہ آیا کرتا ہے جس طرح ”يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ“ ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ“ ”يَا قَوْمِ مَالِي أَدْعُوكُمْ“ اور کسی وقت میں ندا کی صورت مجازاً غیر ندا کے لئے بھی وارد ہوتی ہے جیسے ”اغْرَاءُ اور تحذیر اور یہ بات قولہ تعالیٰ ”نَاقَةُ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا“ میں باہم جمع ہو گئی ہے۔ اور اختصاص کے واسطے آتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”رَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ“ اور تنبیہ کے لئے جیسے قولہ تعالیٰ ”أَلَا يَسْجُدُوا“ اور تعجب کے واسطے مثلاً قولہ تعالیٰ ”يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ“ اور تحسر کے لئے جیسے قولہ تعالیٰ ”يَا لَيْتَنِي كُنْتُ ثَرَايَا“

قاعدہ: ندا کی اصل اس بات کا بیان ہے کہ وہ حقیقتاً یا حکماً بعید کے واسطے ہو مگر کبھی اُس کے ساتھ قریب کی ندا بھی کر لی جاتی ہے۔ اور اس امر میں کئی نکتے (باریکیاں) ہوتے ہیں ازاںجملہ ایک نکتہ یہ ہے کہ اس کے اقبال مدعو پر واقع ہونے میں حرص کا اظہار ہو۔ مثلاً ”يَا مُوسَى اقْبَلْ“ اور دوسرا نکتہ یہ ہے کہ خطاب متلو معتنی بہ (جس امر کی طرف زیادہ توجہ کی گئی ہو ایسا امر) ہو۔ مثلاً ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ“ اور تیسرا نکتہ شانِ مدعو کی بڑائی ظاہر کرنا ہے۔ جیسے ”یا رب“ اور بے شک پروردگار تعالیٰ نے خود بھی فرمایا ہے ”إِنِّي قَرِيبٌ“ اور چوتھا نکتہ یہ ہے کہ مدعو کی شان کا انحطاط مقصود ہو جیسے کہ فرعون کا قول ”وَإِنِّي لَا ظَنُّكَ يَا مُوسَى مَسْخُورًا“

فائدہ: زخشری اور دیگر لوگوں کا قول ہے کہ قرآن میں بہ نسبت اور حرف کے ”يَا أَيُّهَا“ کے ساتھ ندا کی کثرت ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کلمہ ندا میں کئی وجہیں تاکید کی اور متعدد اسباب مبالغہ کے پائے جاتے ہیں۔ ازاںجملہ ایک بات تو یہ ہے کہ ”یا“ حرفِ نداء میں تاکید اور تنبیہ ہے اُس کے علاوہ حرف ”ہا“ میں بھی تنبیہ کے معنی موجود ہیں اور ”آئی“ میں ابہام سے توضیح کی جانب تدریج (تدریجی ترقی) پایا جاتا ہے۔ اور مقام بھی مبالغہ اور تاکید کے لئے مناسب ہے اس لئے

کہ خدا تعالیٰ نے اوامر، نواہی، وعظ و پند، جز و تنبیح، وعد اور وعید اور گزشتہ اقوام کے قصص کی قسم سے جتنی باتوں کے ساتھ اپنے بندوں کو ندا کیا ہے۔ اور اپنی کتاب کو ان کے ساتھ ناطق بنایا ہے وہ سب بڑے عظیم الشان امور ہیں۔ اور نہایت قابل توجہ کام۔ وہ ایسے معانی ہیں جن کی آگاہی پانا بندوں پر واجب ہے اور ان پر لازم ہے کہ اپنے دلوں اور بصیرتوں کے ساتھ اس طرف مائل ہوں حالانکہ باوجود اس بات کے بندے ان امور کی طرف سے غافل تھے لہذا مقتضائے حال یہی تھا کہ ان کی نداء کے لئے نہایت بلیغ اور حد درجہ کا تاکید ظاہر کرنے والے لفظ ندا استعمال کیا جائے۔

فصل: قسم بھی انشاء کی ایک قسم ہے۔ قرآنی نے ان کے انشاء ہونے پر اجماع کو نقل کیا ہے۔ قسم کا فائدہ یہ ہے کہ وہ جملہ خبریہ کی تاکید کرتا اور سامع کے نزدیک اس کی تحقیق کر دیتا ہے۔ اس کا مفصل بیان سرسٹھویں نوع میں آئے گا۔
فصل: اور شرط بھی انشاء کی ایک قسم ہے (اس سے آگے مصنف نے ایک ورق کے قریب سادہ چھوڑ دیا ہے اور کچھ تفصیل نہیں دی)

نوع اٹھاون

قرآن کے بدائع

ابن ابی الاصبغ نے اس کے بیان میں مستقل کتاب تصنیف کی ہے۔ اور اس نے اس کتاب میں ایک سو انواع کے قریب قرآن کے بدائع بیان کئے ہیں جو حسب ذیل ہیں:

مجاز، استعارہ، کنایہ، ارادف، تمثیل، تشبیہ، ایجاز، اتساع، اشارۃ، مساوات، بسط، ایقال، تشریح، تسمیم، اتضاح، نفی، اشیٰ بایجابہ، تکمیل، احترا، استقصاء، تذکیل، زیادة، تردید، تکرار، تفسیر، مذہب، کلامی، قول بالموجب، مناقصہ، انتقال، اسجال، تسلیم، تمکین، توشیح، تسہیم، رد العجز علی الصدر، متشابہ الاطراف، لزوم، مالا یلزم، تخنیر، ایہام یعنی توریہ، استخدام، التفات، استطراد، اطراد، انجام، ادماج، افتتان، اقتدار، اختلاف اللفظ مع اللفظ، اختلاف اللفظ مع المعنی، استدراک، استثناء، اقتصاص، ابدال، تاکید المدح بمایضہ الذم، تقویف، تغار، تقسیم، تدبیج، تنکیت، تجرید، تعدید، ترتیب، ترقی، تدلی، تضمین، الجناس، جمع و تفریق، جمع و تقسیم، جمع مع التفریق و التقسیم، جمع المتکلف و المختلف، حسن النسق، عتاب المرء نفسه، اور اس کے برعکس عنوان، فوائد، قسم، لف و نشر، مشاکلت، مزاجت، موازنہ، مراجه، نزاهت، ایداع، مقارنہ، حسن الابتداء، حسن الختام، حسن التخلص، مبالغہ، مطابقت، مقابلہ، اور استطراد۔

بہر حال مجاز سے اس کے مابعد کی انواع ایضاً تک جس قدر امور ہیں ان میں سے بعض کا بیان اس سے پہلے علیحدہ انواع میں ہو چکا ہے اور چند امور کا بیان مع دوسرے انواع مثلاً تعریض، احتیاج، اکتفاء و اطراد اور عکس کے ایجاز و اطناب کی نوع میں کیا گیا ہے۔ اور نفی اشیٰ بایجابہ کا بیان اس نوع سے قبل کی نوع میں عرض کیا جا چکا۔ مذہب الکلامی اور امن کے بعد کی پانچ باتوں کا ذکر مع چند دوسری مزید انواع کے تحت آگے چل کر جمل کی نوع میں آئے گا۔ اور تمکین اور

اُس کے بعد کی آٹھ باتیں انواع فواصل کے تحت میں درج کی جائیں گی۔ حسن التخلّص اور اسطر ادکی دونوں عین آگے چل کر مناسبات کی نوع میں مذکور ہوں گی۔ اور حسن الابداء اور براۃ الختام کا بیان فواح اور خواتیم کی دونوں انواع میں ہوگا۔ چنانچہ ان کے علاوہ باقی چیزوں کا بیان مع ایسے زوائد اور نفائس کے اس جگہ وارد کرتا ہوں جو کہ اس کتاب کے سوا اور کسی کتاب میں اکجا کئے گئے دستیاب نہ ہوں گے۔ ایہام اس کو توریہ بھی کہتے ہیں۔ یہ اس بات کا نام ہے کہ ایک ایسا ذومعنی لفظ استعمال کیا جائے۔ جس کے دو معنی اشتراک تو اطلاق یا حقیقت اور مجاز کے لحاظ سے ہوں اور اُن میں سے کوئی ایک معنی قریب ہو اور دوسرا بعید مگر قصد معنی بعید کا کیا جائے۔ اور اُس کو معنی قریب کے پردہ میں اس طرح مخفی کر لیا جائے کہ سننے والا ابتداء اُس لفظ سے اسی قریب معنی کے مقصود ہونے کا وہم کرے۔ زختری کہتا ہے ”علم بیان میں توریہ سے بڑھ کر دقیق اور لطیف اور نافع اور متشابہات کلام الہی اور کلام رسول کی تاویل کر سکنے میں اعانت کر دینے والا اور کوئی باب نظر ہی نہیں آ سکتا۔ اور اس کی مثال قولہ تعالیٰ: ”الرَّحْمٰنُ عَلٰی الْعَرْشِ اسْتَوٰی“ ہے کہ استواء کے دو معنی ہیں۔

اول استقراء فی المكان (ایک جگہ میں قرار پذیر ہونا) اور یہی معنی قریب اور موری بہ ہیں اور ایسے معنی ہیں کہ خدا تعالیٰ کے اس سے منزہ ہونے کے باعث غیر مقصود ہیں۔

اور دوسرے معنی ہیں استیلاء اور ملک اور یہ معنی بعید اور مقصود ہے جس کو مذکورہ بالا معنی قریب کے پردہ میں چھپا لیا گیا ہے۔ اور یہ توریہ مجردہ ہے کیونکہ اس میں موری بہ اور موری عنہ کے لوازم میں سے کسی لازم کا ذکر نہیں ہوا ہے۔ اور منجملہ اقسام توریہ کی دوسری قسم توریہ مرثختہ ہے۔ یہ اس قسم کے توریہ کو کہتے ہیں جس میں موری بہ یا موری عنہ دونوں میں سے کسی کے کچھ لوازم بھی ذکر کئے گئے ہوں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: ”وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِاَيْدٍ“ کہ یہ بات یعنی آسمان کا ہاتھوں سے بنایا جانا۔ اول تو جارحہ (کارکن عضو۔ ہاتھ) کا احتمال رکھتا ہے اور یہی جارحہ موری بہ ہے۔ جس کے لوازم میں بطور ترشح کے بنیان (تعمیر کرنے) کا ذکر کیا گیا ہے۔ اور دوسرا احتمال قوت اور قدرت کا رکھتا ہے جو کہ بعید اور مقصود معنی ہیں۔

ابن ابی الاصحح اپنی کتاب الاعجاز میں بیان کرتا ہے کہ منجملہ توریہ کی مثالوں کے قولہ تعالیٰ: ”تَاللّٰهِ اِنَّكَ لَفِي ضَلٰلِكَ الْقٰدِيْنِ“ بھی ہے۔ اس میں ضلال کا لفظ اول محبت اور دوم ہدایت کی ضد و معنوں کا احتمال رکھتا ہے۔ چنانچہ یہاں پر یعقوب کے بیٹوں نے ہدایت کی ضد (خلاف) معنی کو محبت سے توریہ ڈال کر استعمال کیا۔ اور قولہ تعالیٰ: ”اَلْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ“ میں بھی توریہ ہے۔ مگر جبکہ بدن کی تفسیر درع (قمیص) کے ساتھ کی جائے۔ اُس وقت کیونکہ بدن کا اطلاق درع اور جسم دونوں پر ہوتا ہے اور یہاں معنی بعید یعنی جسد (جسم) ہی مراد ہے۔ اور اللہ پاک کا یہود و نصاریٰ میں سے اہل کتاب لوگوں کے ذکر کے بعد یہ فرمانا کہ: ”وَلٰسِنَّ اتَّبَعْتِ الدِّیْنَ اَوْ تَوٰا الْكِتٰبَ بِكُلِّ اٰیَةٍ مَّا تَبِعُوْا قِبَلَتَكَ وَمَا اَنْتَ بِتَّابِعٍ قِبَلَتِهِمْ“ اس کو بھی توریہ کی قسم میں شمار کیا گیا ہے۔ اور چونکہ موسیٰ کے ساتھ خطاب باری تعالیٰ عزلی کی جانب سے ہوا تھا۔ لہذا یہودیوں نے اپنی توجہ مغرب کی سمت رکھی (یعنی قبلہ بنایا) اور نصاریٰ نے مشرق کی جانب توجہ کی (یعنی اپنا قبلہ مشرق کی جانب رکھا) بدین وجہ اسلام کا قبلہ اُن دونوں قبلوں کے وسط میں رہا۔ اور اس کی بابت پروردگار تعالیٰ نے ارشاد کیا: ”وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا“ یعنی خیاراً۔ مگر بظاہر اس آیت کے لفظ سے توسط کا وہم پیدا ہوتا تھا جس کی

انداد مسلمانوں کے قبلہ کے توسط سے ہوتی تھی اور بوجہ اس کے لفظ وسط دونوں معنوں (خیار اور متوسط) کا احتمال رکھتا تھا۔ اس جگہ وسط پر صادق آیا کہ خدا تعالیٰ کو اُس سے موسوم کیا جائے لیکن چونکہ دونوں مذکورہ بالا معنوں میں سے مراد وہی معنی تھے جو کہ دور تر ہیں یعنی خیار (برگزیدہ) اس لئے یہ آیت تو یہ کی مثال ہونے کی صلاحیت سے بہرہ ور ہوئی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ آیت مرشحہ اور موزنی عنہ کو لازم لیتی ہے جو کہ قولہ تعالیٰ: "لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ" ہے۔ کیونکہ یہ بات مسلمانوں کے خیار (برگزیدہ) یعنی عدول (ثقة) ہونے کے لوازم میں سے ہے (گواہی میں عدالت شرط ہے) اور اس آیت کے قبل کی دونوں آیتیں تو یہ کی قسم سے ہیں۔ پھر مرشحہ کی اور مثال قولہ تعالیٰ: "وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ" ہے کہ نجم کا اطلاق کوکب (ستارہ) پر ہوتا ہے اور اس کی ترشح (آرائش) شمس و قمر کا ذکر کرتا ہے اور نجم غیر تنہ دار نبات (جڑی) کو کہتے ہیں۔ اور یہ اس لفظ کے بعید معنی ہیں اور آیت میں یہی معنی مقصود ہیں۔

شیخ الاسلام ابن حجر کی تحریر سے منقول ہے کہ قرآن میں قولہ تعالیٰ: "وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ" تو یہ کی قسم سے ہے۔ یوں کہ "كَافَّةً" کے معنی "مَنَاع" ہیں یعنی پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو کفر اور خطا کاری سے روکیں۔ اور حرف ہا اس میں مبالغہ کے واسطے ہے۔ اور یہ معنی بعید ہیں اور جلد سمجھ میں آنے والے قریبی معنی یہ ہیں کہ اس (كَافَّةً) سے جامعۃً بمعنی جمیعاً (سب کے سب) مراد ہیں۔ لیکن لفظ كَافَّةً کو اس معنی پر حمل کرنے سے اس بات نے منع کیا کہ اس صورت میں تاکید منوکہ سے متراجی (چھڑ جانے والی) ہو جانے گی۔ اس لئے کہ جس طرح تم "رَأَيْتُ جَمِيعًا النَّاسَ" نہیں کہتے ویسے ہی "رَأَيْتُ كَافَّةً النَّاسَ" بھی نہیں کہہ سکتے۔

استخدام۔ استخدام اور توریت دونوں باتیں فن بدیع کی بہترین انواع ہیں۔ یہ دونوں امور ایکساں ہیں بلکہ بعض علماء نے استخدام کو توریت پر فضیلت دی ہے۔ علمائے علم بدیع نے استخدام کی تعریف دو طرح کی ہے۔ اول یہ کہ ایک ایسا لفظ لایا جائے جس کے دو معنی ہوں اور اکثر مراد اس سے منجملہ دو معنوں کے کوئی ایک معنی لیا جائے پھر اُس معنی مراد کی ضمیر لائی جائے اور اس سے لفظ کے دوسرے معنی مراد لئے جائیں۔ یہ طریقہ سکا کی اور اُس کے ہم خال لوگوں کا ہے۔

دوسری تعریف استخدام کی یہ ہے کہ پہلے ایک مشترک لفظ لایا جائے اور اس کے بعد دو ایسے لفظ اور لائیں جن میں سے ایک لفظ مشترک لفظ کے کئی ایک معنی پر دلالت کرے۔ یہ طریقہ بدرالدین بن جماعة کا ہے۔ کتاب المصباح میں یہی مذکور ہے۔ ابن ابی الاصبغ نے بھی اسی طریقہ کی پیروی کی ہے۔ اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ: "لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ....." کو پیش کیا اس میں لفظ کتاب امد محتم (حتمی مدت) اور کتاب مکتوب (لکھا ہوا نوشتہ) دونوں معنوں کا احتمال رکھتا ہے۔ اور لفظ اجل پہلے معنی کی اور لفظ بجو دوسرے معنی کی خدمت کرتا ہے۔ اور ابن ابی الاصبغ کے علاوہ کسی دوسرے عالم نے اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ: "لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى....." کو بیان کیا۔ اس میں لفظ صلوٰۃ اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ اُس سے صلوٰۃ کا فعل اور اُس کا موضع دونوں مراد لئے جائیں اور قولہ تعالیٰ: "حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ" پہلے معنی کی اور قولہ: "إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ" دوسرے معنی کی خدمت کرتا ہے۔ کہا گیا ہے کہ قرآن میں کوئی مثال سکا کی کے طریقہ پر واقع نہیں ہوئی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ میں نے اپنی فکر سے کام لے کر کئی آیتیں اس کے طریقہ پر نکالی ہیں ازاںجملہ ایک قولہ تعالیٰ "إِنِّي أَنزَلْتُ إِلَيْكَ" ہے کہ امر اللہ سے تین باتیں مراد ہیں۔ قیامت کا آنا۔ عذاب اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت اور یہاں

لفظ امر اللہ سے اخیر معنی مراد لئے گئے ہیں۔ جیسا کہ ابن مردویہ سے ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے قولہ تعالیٰ: ”اتّٰی اَمْرُ اللّٰهِ“ کے بارہ میں کہا ”محمد (یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم آگئے) اور ”تَسْتَغْجِلُوْهُ“ کی ضمیر اُس پر قیام قیامت اور عذاب مراد لے کر عائد کی گئی ہے۔ اور دوسری بہت ہی ظاہر مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِیْنٍ“ کہ اس سے آدم مراد ہیں۔ پھر اس پر جو ضمیر عائد کی گئی اُس سے فرزند آدم کو مراد لیا اور اس کے بعد فرمایا: ”ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِیْ قَرَارٍ مَّكِیْنٍ“ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ: ”لَا تَسْأَلُوْا عَنْ اَشْیَآءٍ اِنْ تَبَدَّلَ لَكُمْ تَسُوْكُمْ“ بھی اسی کی مثال ہے کہ اُس کے بعد فرمایا: ”قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ“ یعنی تم سے قبل ایک قوم نے دوسری چیزوں کو دریافت کیا ہے کیونکہ پچھلے لوگوں نے اُن اشیاء کی نسبت سوال نہیں کیا تھا۔ جن کو صحابہ نے دریافت کیا اور وہ اس کے پوچھنے سے منع کر دیئے گئے۔

التفات۔ ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف کلام کو نقل کر دینا یعنی اسلوب اول کے ساتھ تعبیر کرنے کے بعد تکلم خطاب یا غیبت۔ انہی میں سے ایک کو کسی دوسرے کی طرف نقل کرنا التفات کہلاتا ہے اور اس کی مشہور تعریف یہی ہے۔ اور سکا کی کا قول ہے کہ ”یا تو یہی مذکورہ فوق تعریف ہوگی۔ اور یا کسی ایسے کلام کی دو اسلوب میں سے ایک اسلوب کے ساتھ تعبیر کی جائے گی جس میں اُس اسلوب کے سوا دوسرے (متروک) اسلوب کے ساتھ تعبیر کئے جانے کا حق پایا جاتا ہے۔

التفات کے فوائد بہت ہیں۔ از انجملہ ایک بات کلام کی طراوت بڑھانا اور بوجہ اس کے کہ خلقی طور پر انسانی نفوس نئی باتوں کی طرف منتقل ہونے کو پسند کرتے ہیں۔ لہذا اس ذریعہ سے قوت سماعت کو ملال اور پراگندگی سے محفوظ رکھنا ہے۔ اور یہ بھی نفع ہے کہ اس کے ذریعہ سے ایک ہی طریقہ پر برابر گفتگو کرتے رہنے کی خرابی سے بچ سکتے ہیں۔ غرضیکہ یہ تو التفات کا عام فائدہ ہے اور اس کے علاوہ یہ کلام کے ہر ایک موضع کو اُس کے محل اور موقع کے اختلاف کے لحاظ سے عمدہ عمدہ باریکیوں اور لطیفوں کے ساتھ خاص بناتا ہے۔ جیسا کہ ہم آگے چل کر اُس کی مثالیں بیان کریں گے۔

تکلم سے خطاب کی طرف ملتفت ہونا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ سننے والے کو آمادہ بنانا اور اُس کو سننے پر مستعد کرنا منظور ہوتا ہے گویا کہ متکلم نے مخاطب کی جانب رخ کر کے اُسے ایسی عنایت کا شرف بخشا جو کہ رُودر رُودنے کے ساتھ مخصوص ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ: ”وَمَا لِیْ لَا اَعْبُدُ الَّذِیْ فَطَرَنِیْ وَآلِیْهِ تُرْجَعُوْنَ“ اصل ”وَآلِیْهِ اُرْجَعُ“ تھی (یعنی اور میں اسی کی طرف رجوع ہوں گا) پھر یہاں تکلم سے خطاب کی جانب التفات کی۔ اور اس کا نکتہ یہ ہے کہ متکلم (رسول صلی اللہ علیہ وسلم) نے خود اپنے تئیں نصیحت کرنے کے معرض میں کلام شروع کیا۔ اور اُس کی مراد یہ تھی کہ اپنی قوم کو نصیحت کرے۔ مگر اس طرح مہربانی کے انداز سے اور یہ بتا کر کہ وہ جو کچھ اپنے واسطے چاہتا ہے وہی اُن کے لئے بھی پسند کرتا ہے۔ اور پھر اس وجہ سے کہ وہ (متکلم) اُن کو (اپنی قوم والوں کو) عذاب الہی سے خوف دلانے اور انہیں اللہ تعالیٰ کی طرف بلانے کے مقام میں تھا لہذا وہ اُن کی جانب ملتفت ہو گیا۔ اس آیت کو یوں التفات کی قسم سے قرار دیا ہے مگر اس میں ایک نظر (کلام) ہے اس لئے کہ یہ آیت التفات کی قسم سے صرف اُس حالت میں ہو سکتی ہے جبکہ دونوں جملوں میں متکلم نے اپنے نفس ہی سے خبر دینے کا قصد کیا ہو۔ حالانکہ اس جگہ ایسا نہیں ہے کیونکہ یہاں یہ کہنا بھی جائز ہے کہ قولہ ”تُرْجَعُوْنَ“ سے مخاطب لوگ مراد لئے گئے ہوں نہ کہ متکلم نے خاص اپنی ذات کو مراد لیا ہو۔ اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ ”اگر یہ مراد ہوتی تو پھر

استفہام انکاری صحیح نہ ہوتا کیونکہ بندہ کا اپنے آقا کی طرف رجوع لانا اس بات کا مستلزم نہیں ہے کہ اس راجع کے سوا کوئی غیر شخص اُس کی عبادت کرے پس یہاں یہ معنی ہیں کہ ”میں کیونکر اس کی عبادت نہ کروں جس کی طرف مجھے پلٹ کر جانا ہے“ اَلْعَوْدُ اِلَيْهِ اَرْجِعُ“ کہنے سے عدول کر کے ”وَالَيْهِ تُرْجَعُونَ“ محض اس لئے کہا کہ وہ متکلم بھی انہی لوگوں میں داخل ہے۔ اور باوجود اس بات کے اس التفات نے یہاں ایک عمدہ فائدہ دیا ہے جو یہ ہے کہ متکلم نے مخاطب لوگوں کو اس بات پر متنبہ بنایا ہے کہ جس ذات پاک کی طرف واپس جانا ہے اُس کی عبادت کے وجوب میں وہ متکلم بھی انہی مخاطب لوگوں کے مانند ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: ”وَاْمُرْنَا لِنُسَلِّمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ وَاَنْ اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ“ بھی ایسے ہی التفات کی مثال ہے۔ اور تکلم سے غیبتہ کی طرف التفات کرنے کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ: ”اِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِيْنًا لِّيَغْفِرَ لَكَ اللّٰهُ“ اور اس کی اصل ”لِيَغْفِرَ لَكَ“ اس کی وجہ یہ ہے کہ سامع کو سمجھا دیا جائے کہ متکلم کا انداز بیان اور اُس کا قصد سامع سے وہ حاضر ہو یا غائب ہر حالت میں یہی ہے۔ اور یہ کہ متکلم اپنے کلام میں ایسے لوگوں کی مانند نہیں ہے جو کہ تلون اور توجہ کا اظہار کرتے ہیں۔ اور پیٹھ پیچھے ایسے گفتگو کرتے ہیں جو زور و در زور و کلام کے خلاف ہوتی ہے۔ اور اسی طرح ہے قولہ تعالیٰ: ”اِنَّا اَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ“ کہ اس کی اصل ”فَصَلِّ كُنَّا“ اور قولہ تعالیٰ: ”اَمْرًا مِّنْ عِنْدِنَا اِنَّا كُنَّا مُرْسِلِيْنَ رَحْمَةً مِّنْ رَّبِّكَ“ اور اصل ”رَحْمَةً مِّنَّا“ ہے اور قولہ: ”اِنِّيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَيْكُمْ جَمِيْعًا..... فَاٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ“ کہ اس کی اصل ”فَاٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَبِيْ“ ہونی چاہئے۔ مگر دونوں کے سبب سے اس بات سے عدول کیا گیا جن میں سے ایک نکتہ یہ ہے کہ اپنی ذات کی پاسداری کی تہمت دفع کرنا منظور تھا اور دوسرا نکتہ یہ ہے کہ مخاطب لوگوں کو بوجہ ذکر کی گئی خصوصیتوں اور صفاتوں کے اپنے مستحق اتباع ہونے پر آگاہ بنانا مد نظر تھا۔ اور خطاب سے تکلم کی طرف انتقال کی مثال کلام الہی میں نہیں آئی ہے جو بعض لوگوں نے قولہ تعالیٰ: ”فَاَقْضِ مَا اَنْتَ قَاضٍ“ کے بعد خدا تعالیٰ کے ارشاد: ”اِنَّا اٰمَنَّا بِرَبِّنَا“ کو اس قسم کی مثال قرار دیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں کیونکہ التفات کی شرط یہ ہے کہ اُس سے ایک ہی چیز مراد ہو۔ یعنی مخاطب اور متکلم دونوں کے صیغوں سے ایک ہی معنی حاصل ہوتے ہوں۔ اور خطاب سے غیبتہ کی جانب نقل کرنے کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ: ”حَتّٰى اِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهٖمْ“ جس کی اصل ”وَجَرَيْنَ بِكُمْ“ ہونی چاہئے۔ یہاں مخاطب لوگوں کے خطاب سے اُن کے غیر کے ساتھ اُن کے حکایت حال کی جانب عدول کرنے کا نکتہ یہ ہے کہ اُن کے کفر اور فعل سے تعجب ظاہر کیا جائے۔ اس لئے کہ اگر اُن لوگوں کو مخاطب ہی بنانے پر اصرار کیا جاتا تو یہ فائدہ فوت ہو جاتا۔ اور کہا گیا ہے کہ اس انتقال کا سبب ہے خطاب کا ابتدا تمام انسانوں کی طرف ہونا جس میں مومن اور کافر بھی شریک تھے اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ: ”هُوَ الَّذِيْ يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ“ لہذا اگر یہاں ”وَجَرَيْنَ بِكُمْ“ کہا جاتا تو اس سے تمام انسانوں کی مذمت لازم آتی۔ بدینوجہ اول سے دوم کی طرف التفات اور یہ اشارہ فرمایا کہ اس کلام کا اختصاص اُن لوگوں کے ساتھ ہے جن کی شان انہی کی زبان سے آخر آیت میں ذکر ہوئی ہے۔ اور اس بات کا اصل مدعا خطاب عام سے خطاب خاص کی طرف عدول کرتا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ میں نے بعض بزرگوں کا قول اس آیت کی توجیہ میں مذکورہ فوق توجہ کے برعکس دیکھا ہے اور وہ توجیہ یہ ہے کہ اس خطاب کا آغاز خاص ہے اور اس کا آخری حصہ عام ہے۔ چنانچہ ابن ابی حاتم نے عبدالرحمن بن زید بن اسلم سے روایت کی ہے کہ اُس نے قولہ تعالیٰ: ”حَتّٰى اِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهٖمْ“ کے بارہ میں کہا ”پہلے اُن لوگوں کی

باتیں بیان ہوئیں اور پھر اُن کے غیر کا ذکر چھیڑ دیا گیا۔ اور خدا تعالیٰ نے ”وَجَرَيْنِ بِكُمْ“ اس واسطے نہیں فرمایا کہ اُس نے ان لوگوں کو اُن کے غیروں اور جرین کو اُن لوگوں کے سوا دیگر مخلوق کے ساتھ جمع کر دینا مقصود تھا۔ غرض کہ عبدالرحمن بن زید کی عبارت یہ ہے جو اوپر درج ہوئی۔ اور اس سے سلف کے ایسے لطیف معانی پر حد درجہ کا وقوف رکھنا عیاں ہوتا ہے جن کی تلاش میں پچھلے زمانہ کے لوگ مدت ہائے دراز تک سر مارا کرتے ہیں اور اُن کی تحقیق میں اپنی عمر گزار دیتے ہیں تاہم اصل مدعا حاصل نہیں کر سکتے بلکہ فضول تک و دو میں پڑے رہ جاتے ہیں۔ اور اس آیت کی توجیہ میں یہ بات بھی ذکر کی گئی ہے کہ وہ لوگ جہاز پر سوار ہونے کے وقت حاضر تھے مگر وہ ہلاکت اور ہوائے مخالف کے غلبہ سے ڈرتے تھے لہذا اُن سے حاضر لوگوں کا ایسا خطاب کیا گیا۔ پھر جبکہ بامراد چلی اور وہ ہلاکت کے خوف سے مطمئن ہو گئے اُس وقت اُن کا وہ حضور قلب باقی نہیں رہا جیسا کہ ابتداء میں تھا۔ اور یہ انسان کی عادت ہے کہ وہ اطمینان قلب کی حالت میں خدا کو بھول جاتا ہے۔ اور جب وہ خدا کی طرف سے غائب ہو گئے تو خدا تعالیٰ نے بھی اُن کا ذکر غائب کے صیغہ سے کیا۔ اور یہ اشارہ صوفیہ کا ہے۔ نیز اسی التفات کی مثال ہے: ”وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ“ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَٰئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ ۖ أُدْخِلُوا الْجَنَّةَ أَنْتُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ ۝ يُطَافُ عَلَيْهِمْ“ اور اصل میں عَلَیْكُمْ ہونا تھا۔ پھر اس کے بعد فرمایا۔ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ: اور اسی طرح التفات کو مکرر کر دیا۔ اور ایسے التفات کی مثال میں غیبیہ سے تکلم کی جانب نقل کیا ہو قولہ تعالیٰ: ”اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتُبْرِسُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ“ ہے اور: ”وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيْنًا“ اور ”سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنَ الْإِيْثَانِ“ اور اس کے بعد دوبارہ غیبیہ کی طرف التفات فرمایا ہے چنانچہ کہا ہے: ”إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ“ اور حسن کی قرأت ”لِإِيْرِيَّة“ بصیغہ غائب کے اعتبار سے وہ ”بَارَكْنَا“ سے دوسرا التفات ہوگا اور ”إِيَاتِنَا“ میں تیسرا التفات ہوگا اور ”إِنَّهُ“ میں چوتھا التفات۔

زمخشری نے کہا ہے ”ان آیتوں اور انہی کی مثل دوسری آیتوں میں التفات کا فائدہ یہ ہے کہ قدرت کے ساتھ تخصیص پر آگاہ بنایا اور اس بات سے متنبہ کیا جائے کہ یہ امر کسی غیر خدا تعالیٰ کی قدرت کے تحت میں داخل نہیں ہوتا۔ اور غیبت سے خطاب کی جانب التفات کرنے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِذَا“: ”الْمُ يَرَوْكُمْ أَهْلُكُنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ“: ”مَكَّنَّا هُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ“ ”وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً“ اور ”أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ“ اور التفات کی عمدہ قسم وہ ہے جو کہ سورۃ الفاتحہ میں واقع ہوئی ہے کیونکہ بندہ جس کا خدائے واحد جل جلالہ کا ذکر کرے اور پھر اُس کی ایسی صفتوں کا بیان کرے جس میں سے ہر ایک صفت شدت اقبال (توجہ) کے باعث ہوتی ہے اور لطف یہ کہ اُن اوصاف کے آخر میں ”مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ“ کا وصف موجود ہے جو اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ خدا تعالیٰ ہی روز جزا کا مالک و مختار کل ہے تو خود بخود بندہ کی طبیعت بے اختیار ہو کر ایسے اوصاف والی ذات کی حد درجہ کے خشوع (عاجزی) سے مختص بنانے اور اُس سے اہم کاموں میں استعانت کرنے کی خواہاں ہوتی ہے۔

کہا گیا ہے کہ سورۃ الفاتحہ میں حمد کے لئے غائب کا لفظ اور عبادت کے واسطے مخاطب کا صیغہ اس واسطے اختیار کیا گیا

ہے تاکہ اس سے حمد کی عبادت سے رتبہ میں کم ہونے کا اشارہ عیاں ہو۔ کیونکہ آدمی ہم چشم کی حمد کرتا ہے اور اُس کی عبادت کبھی نہیں کرتا۔ لہذا الحمد کا لفظ صیغہ غائب کے ساتھ اور عبادت کا لفظ صیغہ مخاطب کے ساتھ استعمال ہوتا تاکہ مخاطبت اور مواجہت کی حالت میں ذاتِ عظیم تعالیٰ کی جانب بڑے رتبہ کی چیز منسوب کی جائے اور یہ ادب کرنے کا طریقہ ہے۔ پھر اسی انداز کے قریب قریب سورۃ کا آخری حصہ بھی آیا ہے۔ اُس میں کہا ہے ”الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ“ اس مقام پر منعم کا ذکر صراحت کے ساتھ کیا اور اُس کی طرف لفظوں میں انعام کا اسناد کیا ہے اور ”صِرَاطُ الْمُنْعَمِ عَلَيْهِمْ“ نہیں کہا جس میں اس قدر تصریح نہ تھی۔ اور اس کے بعد جبکہ غضب کے ذکر پر پہنچا تو ذاتِ واجب تعالیٰ سے غضب کا لفظ ہی دور کر دیا۔ یعنی لفظوں میں اُس کی نسبت خدا تعالیٰ کی طرف نہیں بلکہ ایسا لفظ وارد کیا جو کہ فاعل یعنی غاصب کے ذکر سے منحرف ہے۔ چنانچہ اُس نے زود رر و عرض حال کرنے کی حالت میں پروردگار کریم کی جانب غضب کی نسبت کرنے سے صاف پہلو بچا لیا اور اسی واسطے: ”غَيْرَ الَّذِينَ غَضِبْتَ عَلَيْهِمْ“ نہیں کہا۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کی وجہ یہ تھی کہ جس وقت بندہ نے سزاوار حمد ذاتِ پاک کا ذکر کیا اور اُس پر رَبُّ الْعَالَمِينَ رَحْمَنٌ رَحِيمٌ اور مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ہونے کی بڑی شاندار صفتیں جاری کیں۔ تو اُس وقت علم کا تعلق ایک ایسے عظیم الشان معلوم کے ساتھ ہو گیا۔ جو اپنے غیر کے سوا معبود اور مستعان ہونے کا سزاوار ہے۔ لہذا اُس کو اس طرح پر مخاطب بنایا تاکہ اُس کی شان کو عظمت دینے کے خیال سے اُسے مذکورہ صفات کے ساتھ تمیز دی جائے۔ یہاں تک کہ گویا بندہ نے عرض کیا ”اے وہ ذاتِ پاک جس کی یہ صفتیں ہیں میں تجھی کو عبادت کرنے اور مدد مانگنے کے ساتھ خاص بناتا ہوں نہ کہ تیرے سوا کسی اور کو“ اور ایک قول ہے کہ اس بات کی خوبیوں میں سے یہ بھی ہے کہ خلق کا مبتدا (ابتداء) اُن کا خدا تعالیٰ کی طرف سے غائب ہونا۔ اُس کے حضور میں جانے اور اُس سے زود رر و گفتگو کرنے سے قاصر رہنا ہے اور پھر یہ بات بھی ہے کہ بندوں کے سامنے پروردگار کی عظمت کا حجاب پڑا ہوا ہے۔ مگر جبکہ انہوں نے خدا تعالیٰ کی اُس کے شایان شان تعریف کی اور اُس کی شاطر ازی کے ذریعہ سے اُس کے قرب کا وسیلہ حاصل کر لیا۔ اُس کی محامد کا اقرار کیا۔ اور اپنے لائق حال طریقہ سے عبادت کا حق بجالا چکے تو اب وہ خدا تعالیٰ کو مخاطب بنانے اور اُس سے مناجات کرنے کے اہل ہوئے۔ اور انہوں نے کہا ”إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ“ یعنی ہم تیری ہی بندگی کرتے ہیں اور تجھی سے مدد مانگتے ہیں۔

تنبیہیں:

(۱) التفات کی شرط یہ ہے کہ منتقل الیہ میں جو ضمیر ہوتی ہے وہ درحقیقت منتقل عنہ کی طرف عائد ہوتی ہو۔ اور اس بنا پر یہ نہیں لازم آتا کہ ”أَنْتَ صَدِيقِي“ میں بھی التفات ہو۔

(۲) التفات کا دو جملوں میں ہونا بھی شرط ہے۔ اس بات کی تصریح مصنف کشاف اور دیگر لوگوں نے کی ہے۔ ورنہ اُس پر یہ لازم آئے گا کہ وہ ایک غریب (نادر) نوع ہو۔

(۳) تنوخی نے کتاب اقصیٰ القریب میں اور ابن الاثیر وغیرہ علماء نے التفات کی ایک غریب (نادر) نوع بیان کی ہے اور وہ فاعل فعل کے خطاب یا تکلم کے بعد فعل کو مبنی للمفعول (فعل مجہول) کر دینا ہے۔ مثلاً ”أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ“ خدا تعالیٰ ”غَيْرِ الْمَفْضُوبِ عَلَيْهِمْ“ فرمانا کیونکہ یہاں یہ معنی ہیں کہ اُن لوگوں کے سوا جن پر تو نے غضب فرمایا۔ اور کتاب عروس

الافراج کے مصنف نے اس قول میں توقف کیا ہے۔

(۴) ابن ابی الاصبیح کا قول ہے ”قرآن میں ایک حد درجہ کی انوکھی قسم التفات کی آئی ہے جس کی مثال مجھ کو اشعار میں کہیں نہیں ملی۔ اور وہ نوع یہ ہے کہ متکلم اپنے کلام میں دو بالترتیب مذکور چیزوں کو مقدم کرے اور پھر ان میں سے پہلے امر کی خبر دے کر اس کے خبر دینے سے روگردانی کرتا ہو اور دوسرے امر کی خبر دینے لگے۔ اور اس کے بعد پھر امر اول کی خبر دہی کرے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ“ کہ اس میں متکلم انسان کی خبر دیتا ہوا اس سے پلٹ کر اس کے رب (خدا تعالیٰ) کی خبر بتانے کی طرف جا پہنچا اور پھر خدا تعالیٰ کی خبر دینے سے پلٹتا ہوا دوبارہ انسان کی خبر دینے لگا اور کہا ”وَإِنَّهُ لَحَبِيبُ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ“۔ ابن ابی الاصبیح کہتا ہے کہ ”اس کا نام التفات الضمائر رکھنا بہت ہی اچھا ہوگا۔“

(۵) واحد (ایک) تنبیہ (دو) یا جمع کے خطاب سے دوسرے شخص کے خطاب کی طرف کلام کو منتقل کر دینا بھی التفات کے قریب ہی قریب ہے یہ بات تنوخی اور ابن اثیر نے بیان کی ہے۔ اور اس کی بھی چھ قسمیں ہیں۔ واحد سے اثنین (دو) کی طرف نقل کلام کرنے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”قَالُوا أَجِئْنَا لِنُلْفِتَنَّا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَتَكُونَ لَكُمَا الْكِبَرِيَاءُ فِي الْأَرْضِ“ اور واحد سے جمع کی طرف نقل کرنے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ“ اثنین (دو) سے واحد کی جانب نقل کلام کرنے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَىٰ“ اور ”فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰ“ اور جمع کی طرف نقل کرنے کی مثال ہے: ”وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّآ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً“ اور جمع سے واحد کی جانب نقل کلام کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”اقِيمُوا الصَّلَاةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ“ اور اثنین کی طرف نقل کرنے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنِ اسْتَغْفَرْتُمْ..... فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ“

(۶) اور ماضی۔ مضارع یا امر سے ایک دوسرے کی جانب نقل کلام ہونا بھی التفات کے قریب ہی قریب ہے۔ اس کی مثال ماضی سے مضارع کی جانب نقل کلام ہونے کی قولہ تعالیٰ: ”أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ فَتُطِيرُ سَحَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ“: ”إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ“ اور امر کی طرف منتقل ہونے کی مثال ہے: ”قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ“: ”وَأُحِلَّتْ لَكُمُ الْأَنْعَامُ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَاجْتَنِبُوا“ اور مضارع سے ماضی کی جانب نقل کلام کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَصُوعٌ“: ”وَيَوْمَ نُسِيرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَخَشَرْنَا هُمْ“ اور امر کی جانب منتقل ہونے کی مثال ہے: ”قَالَ إِنِّي أَشْهَدُ اللَّهَ وَأَشْهَدُوكُمُ إِنِّي بَرِيءٌ“ اور امر سے ماضی کی جانب نقل کلام ہونے کی مثال: ”وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا“ ہے۔ اور مضارع کی طرف منتقل ہونے کی مثال ہے ”وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَاتَّقُوا وَهُوَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ“

اظہار: اس بات کا نام ہے کہ متکلم ممدوح کے باپ دادا کے ناموں کا ذکر اسی ترتیب سے کرے جو کہ بحکم ترتیب ولادت ان کو حاصل ہے۔ ابن ابی الاصبیح نے کہا ہے کہ قرآن میں اس کی مثال خدا تعالیٰ کا وہ قول ہے جو اس نے یوسف کا حال بیان کرتے ہوئے ان کی زبانی ارشاد کیا ہے کہ: ”وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ“۔ ابن ابی الاصبیح

کہتا ہے کہ گو معمول اور دستور عام کے طور پر آباء کا ذکر یوں ہونا چاہئے کہ پہلے باپ پھر دادا اور پھر جد اعلیٰ کا نام آئے۔ لیکن یہاں اُس کے خلاف ترتیب رکھی گئی اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس جگہ محض باپ دادا کا نام بیان کرنا ہی مقصود نہ تھا بلکہ یوسف نے اُن کا ذکر اُن کی اُس ملت (مذہب) کا بیان کرنے کے لئے کیا تھا جس کی پیروی اُنہوں نے کی تھی۔ چنانچہ انہوں نے سب سے پہلے بانی مذہب کا ذکر شروع کیا اور پھر درجہ بدرجہ اُن لوگوں کے نام لئے جنہوں نے بانی مذہب سے اُس ملت کو اولاداً و لا فاولاداً اخذ کیا تھا۔ اور اس ترتیب کا پورا خیال رکھا۔ اور اسی کے مانند اولاد یعقوب کا یہ قول بھی ہے کہ "نَعْبُدُ الْهَکَ وَالْهَ ابْنِکَ اِبْرَاهِیْمَ وَاسْمٰعِیْلَ وَاسْحٰقَ"۔

انسجام: اس کا نام ہے کہ کلام بوجہ گنجلک سے خالی ہونے کے ایسا رواں ہو جیسا کہ جاری پانی کا چشمہ اپنی روانی دکھاتا ہے۔ اور اپنی ترکیب کی سہولت اور شیرینی الفاظ کی وجہ سے قریب قریب ایسا کلام ہو جو کہ رقت کے لحاظ سے بہت آسان معلوم دے اور قرآن از سر تا پایا ایسا ہی ہے۔ اہل بدیع کا قول ہے کہ "نثر میں انسجام قوی ہو تو بلا قصد موزونیت پیدا کرنے کے اُس کی قرأت خود بخود قوت انسجام کے باعث ہو جاتی ہے۔ اور قرآن میں جس قدر موزوں عبارتیں واقع ہوئی ہیں وہ انسجام ہی کی قسم سے ہیں اور حسب ذیل ہیں۔

بحر طویل: "فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ"۔

بحر مدید: "وَاصْنَعِ الْفُلْکَ بِأَعْيُنِنَا"۔

بحر بسیط: "فَاصْبَحُوا لَا یُرَى إِلَّا مَسَکِنُهُمْ"۔

بحر وافر: "وَيُخْزِیْهِمْ وَيَنْصُرْکُمْ عَلَیْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِیْنَ"۔

بحر کابل: "وَاللّٰهُ یَهْدِیْ مَنْ یَّشَاءُ اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ"۔

بحر ہرج: "فَالْقُوْهُ عَلٰی وَجْهِ اَبٰی یَاتِ بِصِیْرًا"۔

بحر رجز: "وَدَانِیَّةٌ عَلَیْهِمْ ظِلُّلُهَا وَذَلَّلْتُ قُطُوفُهَا تَذْلِیْلًا"۔

بحر زمل: "وَجَفَانَ کَالْجَوَابِ وَقُدُوْرَ رَاسِیَاتٍ"۔

بحر سریع: "اَوْ کَالَّذِیْ مَرَّ عَلٰی قَرْیَةٍ"۔

بحر منسرح: "اِنَّا خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ"۔

بحر خفیف: "لَا یَکَادُوْنَ یَفْقَهُوْنَ حَدِیْثًا"۔

بحر مضارع: "یَوْمَ التَّنَادِ یَوْمَ تُوَلُّوْنَ مُدْبِرِیْنَ"۔

بحر مقتضب: "فِیْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ"۔

بحر محبت: "نَبِیُّ عِبَادِیْ اَبٰی اَنَا الْغَفُوْرُ رَحِیْمٌ"۔

بحر متقارب سے: "وَأَمْلِیْ لَهُمْ اِنَّ کَیْدِیْ مَتِیْنٌ"۔

ادماج: ابن ابی الاصح کہتا ہے "ادماج اس بات کا نام ہے کہ تکلم ایک غرض کو دوسری غرض میں یا ایک بدیع کو دوسرے بدیع میں اس طرح داخل و شامل کر دے کہ کلام میں دو غرضوں میں سے صرف ایک غرض یا دو بدیعوں میں سے

صرف ایک ہی بدیع ظاہر ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ: "وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَىٰ وَالْآخِرَةِ" یہاں مبالغہ کا ادماج مطابقت میں کیا گیا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا آخرۃ میں منفرد بالحمد ہونا ایسے وقت میں ہوگا جبکہ اُس کے سوا کسی اور کی حمد نہ کی جائے گی اور یہ بات وقت میں انفرادی بالحمد کا مبالغہ ہے۔ پھر اگرچہ یہ بات بظاہر مبالغہ عیاں کرنے کے انداز سے بیان ہوئی ہے تاہم باطن یہ امر حقیقت ہے اس واسطے کہ دراصل دونوں جہان میں خدا تعالیٰ ہی رب الحمد اور اُس کے ساتھ فرد ہونے والا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس آیت میں غرض میں ادماج ہونا کہا جاتا تو بہتر تھا اس واسطے کہ اس سے غرض یہ تھی کہ خدا تعالیٰ کا وصف حمد میں منفرد ہونا بیان کیا جائے اور اُسی میں بعث (قیامت کے دن دوبارہ زندہ کئے جانے) اور جزا کا ذکر بھی چھیڑ دیا گیا ہے۔

افتنان۔ کلام میں دو مختلف فنون لانے کا نام ہے جیسے قولہ تعالیٰ: "كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ" میں فخر اور تعزیت (ماتم پرسی) دونوں باتوں کو باہم جمع کر دیا گیا ہے یوں کہ اللہ جل جلالہ نے تمام اصناف مخلوقات انسان جنات اور ملائکہ وغیرہ سب کو جو کہ قابل حیات ہیں اس آیت میں تسلی اور تسکین دی ہے اور موجودات کی نیستی کے بعد وصف بقا کے ساتھ دس لفظوں میں خود اپنی مدح فرمائی ہے۔ جس کے ساتھ ہی منفرد بالبقاء ہونے کے بعد اپنی ذات پاک کی صفت جلال اور اکرام کے وصفوں سے بھی کی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: "ثُمَّ نُنْجِي الَّذِينَ اتَّقَوْا....." میں مبارکباد اور تعزیت دونوں کو ایک جا کیا گیا ہے اس واسطے کہ وہ بھی افتنان ہی کی مثال ہے۔

اقتدار۔ اس بات کا نام ہے کہ متکلم ایک ہی معنی (مطلب) کو کئی صورتوں سے ظاہر کرے۔ جس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اُسے نظم اور ترکیب کلام پر ایسی قدرت حاصل ہوتی ہے کہ وہ معانی اور اغراض کو متعدد اور طرح طرح کے قالبوں میں ڈھال سکتا ہے چنانچہ کبھی استعارہ کے لفظ سے۔ گا ہے اِرداف کی صورت میں کسی وقت ایجاز کے قالب میں اور کہیں حقیقت کے سانچے میں اپنے مدعا کو ڈھال سکتا ہے۔ ابن ابی الاصبغ کا قول ہے "قرآن کے تمام قصائص اسی طریقہ پر آئے ہیں کیونکہ تم ایک ہی قصہ کو جس کے معانی ذرا بھی مختلف نہیں ہوتے۔ ایسی مختلف صورتوں میں مذکور اور اس طرح کے متعدد الفاظ کے قالبوں میں ڈھلا ہوا پاؤ گے کہ اگرچہ قریب قریب وہ قصص دو جگہوں میں باہم مشابہ بھی ہوں گے۔ تاہم یہ ضرور ہے کہ اُن کی صورت (عبارت) میں بظاہر فرق پایا جائے گا۔

لفظ کا لفظ کے ساتھ اور لفظ کا معنی کے ساتھ ایٹلاف۔ لفظ کا لفظ کے ساتھ ایٹلاف (باہم اُلفت رکھنا) یہ ہے کہ الفاظ ایک دوسرے کے ساتھ مناسبت رکھتے ہیں۔ یوں کہ غریب لفظ اپنے مثل لفظ کے ساتھ قرین (نزدیک) کیا جائے اور متداول لفظ اپنے مثل کے قرین رہے۔ اور اس بات کا مقصد حسن جوار اور مناسبت کی رعایت ہے۔ اور لفظ کا معنی کے ساتھ ایٹلاف اس طرح ہوتا ہے کہ کلام کے الفاظ معنی مراد کے مناسب حال ہوں۔ یعنی اگر معنی خیم ہو تو لفظ بھی مخم ہو اور معنی مختصر ہوں تو لفظ بھی مختصر رہے۔ ایسے ہی غریب معنی کے لئے غریب لفظ۔ متداول معنی کے واسطے متداول لفظ۔ متوسط معنی کے واسطے ایسا متوسط لفظ جو کہ غرابت اور استعمال کے بین بین ہو آیا کرتا ہے۔ ایٹلاف اللفظ باللفظ کے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: "تَاللّٰهِ تَفْتُوْا تَذْكُرُ يُوْسُفَ حَتّٰى تَكُوْنُ حَرَضًا اَوْ تَكُوْنُ مِنَ الْهَالِكِيْنَ"۔ اس آیت میں خدا تعالیٰ قسم کا بہت ہی کم استعمال ہونے والا لفظ یعنی تاء لایا ہے کیونکہ باء اور واو کی نسبت تاء کا استعمال قسم میں بہت ہی کم ہے۔ اور عام لوگوں

کی سمجھ سے بھی بعید تر۔ پھر ایسے افعال کے صیغوں میں سے جو کہ اسماء کو نصب اور خبروں کو رفع دیا کرتے ہیں بہت ہی غریب صیغہ وارد کیا۔ کیونکہ تفتو کی نسبت تزلال کا صیغہ افہام سے قریب تر اور اکثر استعمال ہونے والا تھا۔ اور ایسے ہی ہلاکت کے معنی کے لئے بھی نہایت غریب (نادر) لفظ لایا جو کہ حرض ہے۔ لہذا اس سے معلوم ہوا کہ نظم (تسلسل) عبارت میں وضع کے حسن نے یہی اقتضاء (خواہش) کیا کہ غرابت میں ہر ایک لفظ اپنی ہی جنس کے لفظ سے قریب کیا جائے۔ اور حسن جوار اور معانی کے الفاظ سے امتلاف رکھنے کی رعایت ملحوظ رہے۔ تاکہ الفاظ وضع میں باہم ایک دوسرے کے معادل (مساوی) رہیں اور نظم عبارت میں اُن کا باہمی تناسب قائم رہ سکے۔ اور جبکہ اس مفہوم کے سوا دوسرے مفہوم کو ظاہر کرنے کا ارادہ کیا اُس وقت کہا: ”وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ“ اس آیت میں تمام الفاظ ایسے متداول لایا جن میں کوئی غرابت نہیں ہے۔ اور امتلاف اللفظ بالمعنی کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”وَلَا تَزْكُكُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ“ چونکہ ظالم کی طرف میل کرنا اور اُس پر بھروسہ کرنا بغیر اس کے کہ اُس کے ساتھ ظلم میں شریک ہوئے ہوں۔ اس بات کا موجب ہوا کہ اس ظالم کے دوست پر بھی عذاب ہو۔ اگرچہ وہ ظلم کے عذاب سے کم سہی اسی واسطے یہاں مَسَّس کا لفظ لایا جو کہ احراق (جلانے) اور اصطلاء (آگ میں تپانے) سے کم درجہ پر ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: ”لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ“ میں اکتساب کا لفظ لایا جو کہ کلفت کا مشعر اور گناہ کی جانب میں بوجہ اپنے ثقل کے مبالغہ کے لئے مفید ہے۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”فَكُكِبُوا فِيهَا“ میں كُكِبُوا کا لفظ كُكِبُوا کے لفظ سے بلیغ تر ہے اس واسطے کہ وہ دوزخی لوگوں کے دوزخ میں سختی اور بری طرح اوندھے منہ ڈالے جانے پر دلالت کرتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: ”وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ“ يَصْطَرِخُونَ کی نسبت زیادہ بلیغ ہے کیونکہ اس میں یہ اشارہ پایا جاتا ہے کہ وہ لوگ معمولی حد سے باہر زور کے ساتھ اور بری طرح چیختے اور چلاتے ہوں گے۔ قولہ تعالیٰ: ”أَخَذَ عَزِيزٌ مُّقْتَدِرٌ“ میں مقتدر کا لفظ ”قَادِرٌ“ سے زیادہ بلیغ ہے کیونکہ اس میں زیادہ قدرت حاصل ہونے کا اشارہ پایا جاتا ہے۔ ایسی قدرت جس کا کوئی رد نہیں اور نہ اُس میں کوئی تعصب (پچھڑا دینا) ڈال سکتا ہے۔ اسی کے مثل ”وَاصْطَبِرْ“ بھی ”وَاصْبِرْ“ سے بلیغ تر ہے۔ اور الرحمن۔ الرحیم کی نسبت بلیغ ہے کیونکہ رحیم کا لفظ اسی طرح لطف اور رفیق (نزی) کا مشعر ہے جس طرح کہ رحمٰن فحمت اور عظمت کا مشعر ہے اور ”سَقَى“ اور ”اسْقَى“ کے مابین جو فرق ہے وہ بھی اسی قسم کا ہے کیونکہ سقی ایسی چیز کے لئے بولا جاتا ہے جس کے پینے میں کسی قسم کی کلفت نہ ہو۔ اور اسی وجہ سے خدا تعالیٰ نے اس لفظ کو جنت کی پینے کی چیزوں کے بارہ میں وارد کیا اور فرمایا ہے: ”وَسَقَّاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا“ اور اسقی کا لفظ اس شے کے لئے استعمال کیا گیا ہے جس کے پینے میں کلفت (تکلیف) ہوتی ہے اور اس لئے وہ دنیاوی شراب (پینے کی چیز) کے ذکر میں وارد ہوا اور خدا تعالیٰ نے فرمایا: ”وَأَسْقَيْنَاكُمْ مَاءً أَفْرَاتًا“ اور ”لَأَسْقَيْنَاكُمْ مَاءً غَدَقًا“ کیونکہ دنیا میں پینے کی چیز کبھی کلفت سے خالی نہیں ہوتی۔

استدراک اور استثناء۔ ان دونوں کے منجملہ بدلیج ہونے کی شرط یہ ہے کہ یہ لغوی معنی کی دلالت سے زائد کسی قسم کی خوبی کو شامل ہوں۔ استدراک کی مثال قولہ تعالیٰ: ”قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا“ کہ یہاں پر اگر خدا تعالیٰ محض اپنے قول ”لَمْ تُؤْمِنُوا“ پر کمی کر لیتا تو اس بات سے بادیہ نشینان عرب کو نفرت دلانے والا بن جاتا۔ کیونکہ انہوں نے بغیر دلی اعتقاد کے صرف شہادتین کی زبانی اقرار ہی کو ایمان لانا خیال کیا تھا۔ لہذا بلاغت نے استدراک

کا ذکر واجب بنایا تا کہ معلوم ہو کہ ایمان قلب اور زبان دونوں کی موافقت کا نام ہے۔ اور اگر تنہا زبان سے اقرار شہادتین کیا جائے تو اس کا نام اسلام ہوگا نہ کہ ایمان۔ اور پھر اللہ پاک نے اپنے قول: ”وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ“ سے اس کی مزید توضیح بھی کر دی۔ اس لئے جبکہ استدراک ظاہر کلام اشکال کو دور کر کے اُسے واضح بنانے پر متضمن پایا گیا تو اس کو محاسن کلام میں شمار کر لیا گیا۔ اور استثناء کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا“ یہاں پر اس صیغہ (لفظ) کے ساتھ اس مدت کی خبر دہی حضرت نوح کے اپنی قوم پر ایسی بددعا کرنے کے عذر کی تمہید بن جاتی ہے جس بددعا نے اُن کی قوم کو بالکل غارت اور ہلاک کر ڈالا۔ اس لئے کہ اگر فَلَبِثَ فِيهِمْ تِسْعِمِائَةِ خَمْسِينَ عَامًا: کہا جاتا تو اس میں ہرگز اتنی تہویل (ہول دلانے والی بات) نہ ہوتی جتنی کہ پہلی عبارت میں ہے۔ یوں کہ پہلی عبارت میں سب سے اول الف کا لفظ کان میں پڑ کر سامع کو باقی کلام کے سننے سے اپنی جانب مشغول بنا لیتا ہے اور اُس کے بعد جب استثناء کا لفظ آتا ہے تو پہلے گزر چکی حالت کے بعد اُس میں کوئی ایسا اثر نہیں پایا جاتا جو کہ سامع کے دل سے لفظ الف کے ذکر کی ہیئت کم یا زائل کر سکے۔

اقتصاص: اس کا ذکر ابن فارس نے کیا ہے اور یہ اس بات کا نام ہے کہ ایک سورۃ میں کوئی کلام اُسی سورۃ یا دوسری سورۃ کے کسی کلام کی یاد دلاتا ہو (اُس سے مقتض ہو) مثلاً قولہ تعالیٰ: ”وَاتَيْنَاهُ أَجْرَهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ“ اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ آخرت میں بھی عمل صالح ہوں گے کیونکہ لفظ ”صَالِحِينَ“ اسی بات پر دلالت کر رہا ہے۔ حالانکہ آخرت تو محض ثواب پانے کا مقام ہے نہ کہ دارالعمل۔ لہذا معلوم ہوا کہ یہ آیت قولہ تعالیٰ: ”وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى“ سے مقتض ہے۔ اور اسی قسم سے ہے قولہ تعالیٰ: ”وَلَوْ لَا نِعْمَةُ رَبِّي لَكُنْتُ مِنَ الْمُحْضَرِينَ“ کہ یہ قولہ تعالیٰ: ”فَأُولَئِكَ فِي الْعَذَابِ مُخَضَّرُونَ“ سے ماخوذ ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: ”وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ“ چار آیتوں سے مقتض ہے کیونکہ گواہی دینے والے لوگ چار ہیں۔ اول ملائکہ قولہ تعالیٰ: ”وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ“ میں۔ دوم انبیاء قولہ تعالیٰ: ”فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَاكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا“ میں۔ سوم امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم قولہ تعالیٰ: ”لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ“ میں۔ اور چوتھے اعضاء جسم جن کا بیان قولہ تعالیٰ: ”وَيَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ“ میں ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَيَوْمَ التَّنَادِ“ تخفیف اور تشدید دونوں طریقوں کے ساتھ قرأت کی گیا ہے۔ اول قولہ تعالیٰ: ”وَنَادَىٰ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ النَّارِ“ سے ماخوذ ہے اور دوم یعنی مشدق قرأت قولہ تعالیٰ: ”يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ“ سے اخذ ہوا ہے۔

ابدال: کسی حرف کی جگہ دوسرے حرف کو لانے کا نام ہے۔ ابن فارس نے اسکی مثال ”فَانْفَلَقَ“ یعنی ”فَانْفَرَقَ“ بتائی ہے اور کہا ہے کہ اسی لئے خدا تعالیٰ نے اس کے بعد ”فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ“ فرمایا اور لام اور راء یہ دونوں حرف باہم متعاقب ہیں۔ اور خلیل سے قولہ تعالیٰ ”فَجَاسُوا خِلَالِ الدِّيَارِ“ کے بارہ میں مروی ہے کہ یہاں ”فَجَاسُوا“ مراد لیا گیا ہے۔ مگر حا کی جگہ پر جیم آگئی اور اس کی قرأت حا کے ساتھ بھی کی گئی۔ اور فارسی نے ”إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ“ کو بھی ابدال ہی کی قسم سے قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہاں خیر کی جگہ خیل (گھوڑے) کا لفظ تھا اور وہی مراد ہے۔ اور ابو عبیدہ نے قولہ تعالیٰ ”إِلَّا مَكَاةً وَتَصَدِيَةً“ کو بھی اسی باب سے قرار دیا ہے۔

تاکید المدح بما يشبه الذم۔ ایسے کلام کے ساتھ مدح کی تاکید کرنا جو کہ ذم سے مشابہ ہو۔ ابن ابی الاصبیح کہتا ہے کہ اس کی مثال قرآن میں نہایت عزیز الوجود ہے۔ اور میں نے صرف ایک آیت اس کی مثال میں پائی ہے جو یہ ہے قال تعالیٰ "قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تَنْقِمُونَ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِاللَّهِ....." کیونکہ استفہام کے استثناء کے مومنین پر ایمان کا عیب لگانے کے اعتبار پر بطور توجیح کے آنا اس بات کا وہم دلاتا ہے کہ اس کے بعد آنے والا کلام اس طرح کا ہوگا جو کہ ایمان کے فاعل پر مذمت کے الفاظ سے خفا ہونے کا موجب ہو۔ مگر جبکہ استثناء کے بعد ایسا کلام آیا جو ایمان کے فاعل کی مدح واجب ٹھہراتا ہے تو اس وقت یہ کلام تاکید المدح بما يشبه الذم کو متضمن ہو گیا۔ میں کہتا ہوں کہ قولہ تعالیٰ "وَمَا نَقْمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ" اور قولہ تعالیٰ "الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ" بھی اسی کی مثال ہے۔ اس واسطے کہ استثناء کا ظاہر یہ عیاں کرتا ہے کہ اس کا مابعد مقتضی اخراج (نکال ڈالنے کا خواہاں) حق ہے۔ پھر جبکہ وہ ایسی مدح کی صفت نکلا جو کہ اکرام (عزت کرنے) کی خواہاں ہے نہ کہ اخراج کی تو معلوم ہوا کہ وہ تاکید المدح بما يشبه الذم کے لئے ہے۔ اور تنوخی نے کتاب اقصی القریب میں قولہ تعالیٰ "لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا إِلَّا قِيلًا سَلَامًا سَلَامًا" کو بھی اسی باب سے قرار دیا ہے کیونکہ یہاں پر "سَلَامًا سَلَامًا" کو جو کہ "لغوا ورتا شیم کا ضد (خلاف) ہے۔ مستثنیٰ کیا گیا اور یہ بات لغوا ورتا شیم کے مستثنیٰ ہونے کی موکد ہو گئی۔

تفویف۔ اس کو کہتے ہیں کہ کلام کرنے والا شخص مختلف اور بہت سے معانی مدح۔ وصف اور اس کے سوا دیگر فنون کی قسم سے اس طرح لائے کہ ہر ایک فن (معنی) میں ایک جملہ اپنے ساتھ کے دوسرے فن کے جملہ سے بالکل جدا گانہ ہو مگر اسی کے ساتھ جملوں کو وزن میں باہم برابر ہونا چاہئے۔ اور یہ بات بڑے بڑے اور اوسط درجہ کے اور چھوٹے بڑے جملوں میں سب میں ہوا کرتی ہے طویل جملوں میں تفویف کی مثال ہے "الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ" اور متوسط جملہ میں تفویف آنے کی مثال ہے "يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَيُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَمِيتِ وَيُخْرِجُ الْمَمِيتَ مِنَ الْحَيِّ"۔ ابن ابی الاصبیح نے کہا ہے کہ تفویف مرکب چھوٹے چھوٹے جملوں کی قسم سے قرآن میں نہیں آئی ہے۔

تقسیم۔ موجود چیزوں کی قسموں کے استفا (ایک ایک کر کے پورا گنا دینے کا) نام ہے نہ کہ ان چیزوں کی اقسام کا جو عقلاً ممکن ہوتی ہیں۔ مثلاً فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ" اس واسطے کہ دنیا ان تینوں قسم کے انسانوں سے کبھی خالی نہیں رہتی یا گنہگار لوگ ہیں جو اپنی جان پر ظلم کرتے ہیں۔ یا نیک کاموں پر سبقت کرنے والے ہیں اور یا ان دونوں کے مابین اوسط درجہ کے لوگ ہیں جو میانہ روی کے ساتھ اس کو بھی عمل میں لاتے ہیں اور اس کو بھی۔ اور اسی کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ "كُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ" اور اسی طرح قولہ تعالیٰ "مَابَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ" بھی ہے کہ اس میں زمانہ کی تینوں قسموں کا استفاء کر لیا ہے اور اب زمانہ کی ان کے سوا کوئی چوتھی قسم ہی نہیں۔ اور قولہ تعالیٰ "وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَّاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ" اس میں مشی (چلنے کی صفت) کے لحاظ سے مخلوق کی سب قسموں کا استفاء ہو گیا۔ اور قولہ تعالیٰ "الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ

قیاماً وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ“ اس میں ذکر (ذکر کرنے والے) کی تمام ہیئتوں کا استفتاء کر لیا۔ اور قولہ تعالیٰ ”يَهْبُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَهْبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَ إِنَاثًا وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا“ اس آیت میں متزوج لوگوں کے تمام احوال کا استفتاء کر لیا اور ان چار حالتوں کے سوا ان کی کوئی پانچویں حالت ہوتی ہی نہیں۔

تدبیح۔ یہ اس بات کا نام ہے کہ متکلم چند رنگتوں کا ذکر ان کے ساتھ توریہ اور کنایہ کرنے کے قصد سے ذکر کرے۔ اور ابن ابی الاصبغ کہتا ہے ”اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيَضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ“ کہ اس سے مشتبہ اور واضح طریقوں (راستوں) کا کنایہ مراد ہے اس واسطے کہ سفید (روشن) راستہ وہ راستہ ہے جس پر بہت کثرت کے ساتھ ہروی ہوتی ہے اور یہی راستہ تمام دیگر راستوں کی نسبت واضح اور صاف ہوتا ہے۔ اور اس سے کم درجہ پر سرخ راہ اور سرخ راہ سے ادنیٰ درجہ پر سیاہ راستہ ہے گویا کہ یہ دونوں راستے ویسے ہی خفاء (پوشیدگی) اور التباس (اشتباہ) کی حالت میں ہوتے ہیں۔ جس طرح بخلاف ان کے سفید اور روشن راہ ظاہر اور واضح پائی جاتی ہے اور چونکہ یہ تینوں مذکورہ بالا رنگتیں آنکھوں کے سامنے نمایاں ہونے میں طرفین (دونوں کناروں اعلیٰ و ادنیٰ) اور واسطہ (متوسط درجہ) کے تین درجوں میں منقسم ہیں کہ ان میں سے ظاہر ہونے میں طرف اعلیٰ بیاض (سفیدی) اور خفاء میں طرف ادنیٰ سواد (سیاہی) ہے۔ اور سرخ رنگ ان دونوں حالتوں کے بین بین ہے لہذا رنگتوں کی وضع ترکیبی کے اعتبار سے یہ مراتب قرار دیئے گئے پھر پہاڑوں کی رنگتیں بھی انہی تینوں رنگتوں کے دائرہ سے خارج نہیں ہوتیں اور ہر ایک ایسے علم (نشان اور جھنڈے) کے ذریعہ سے جو کہ ہدایت کے لئے نصب کیا گیا ہو رہنمائی کئے جانے کی تقسیم بھی اسی مذکورہ فوق تقسیم کے طور پر ہوتی ہے۔ بدیہی وجہ آیت کریمہ میں بھی ایسی ہی تقسیم آئی اور اس طرح اس میں تدبیح اور تقسیم کی صحت کا حصول ہوا۔

تتکلیت: اس بات کا نام ہے کہ متکلم بہت سی ایسی چیزوں میں سے جو کہ سب ایک دوسرے کی قائم مقام بن سکتی ہیں۔ صرف ایک ہی چیز کو مقصود بالذکر بنا لے۔ اور اس کی وجہ یہ ہو کر ذکر کی جانے والی شے میں کوئی نکتہ ایسا پایا جاتا ہے جو اسے اس خصوصیت کا مستحق قرار دیتا ہے۔ اور اس کے لائے جانے کو اس کے ماسوا پر ترجیح دیتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَاللَّهُ هُوَ رَبُّ الشَّعْرَىٰ“ یہاں دوسرے ستاروں کے ہوتے ہوئے شعریٰ ہی کو مخصوص طور پر ذکر کیا گیا۔ حالانکہ خدا تعالیٰ ہر ایک شے کا رب (پروردگار) ہے تو اس کی وجہ یہ تھی کہ اہل عرب میں ”ابن ابی کبشۃ عبد الشَّعْرَىٰ“ نامی ایک شخص ظاہر ہوا تھا۔ اور اس نے لوگوں کو اس ستارہ کی عبادت پر متوجہ کیا تھا۔ لہذا خداوند کریم نے یہ آیت کریمہ نازل فرمائی اور ذکر کیا کہ بے شک خدائے پاک اس شعریٰ کا بھی خالق ہے۔ جس میں ربوبیت کا اذعا کیا گیا ہے۔

تجرید: اس کو کہتے ہیں کہ ایک صاحب صفت امر سے دوسرا امر اسی کے مثل الگ کر لیں۔ اور اس بات کا مدعا یہ ہوتا ہے کہ پہلے صاحب صفت امر کا اس صفت کے کمال میں مبالغہ عیاں کیا جائے۔ مثلاً ”لِي مِنْ فُلَانٍ صَدِيقٌ حَمِيمٌ“ یہاں پر رجل صدیق سے ایک دوسرا شخص اسی کا مثل صفت صداقت سے متصف الگ کیا گیا۔ اور جیسے ”مَرَدٌ بِالرَّجُلِ الْكَرِيمِ وَالنَّسَمَةُ الْمُبَارَكَةُ“ کہ اس جگہ بِالرَّجُلِ کریم سے اسی کا مثل دوسرا شخص الگ کیا گیا جو کہ برکت کی صفت سے متصف ہے اور پھر اس آخر کو اسی رجل کریم پر اس طرح عطف کیا کہ گویا وہ اس کا غیر ہے حالانکہ دراصل وہ دونوں ایک

ی چیز ہیں۔ اور قرآن کریم میں تجرید کی حسب ذیل مثالیں ہیں: ”لَهُمْ فِيهَا دَارُ الْخُلْدِ“ اس کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ جنت میں دار الخلد ہے۔ لہذا گویا کہ یہاں دار سے ایک اور دار (گھر) کی تجرید ہوتی ہے۔ اس مثال کا ذکر کتاب الحسب میں آیا ہے۔ اور اسی کی مثال قولہ تعالیٰ ”يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ“ اس اعتبار پر بتائی گئی ہے کہ یہاں میت سے نطفہ مراد ہے۔ زختری کا قول ہے۔ اور عبید بن عمیر کی قرأت ”فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ“ رفع کے ساتھ ”حَصَلَتْ مِنْهَا وَرْدَةٌ“ کے معنی میں تجرید کی قسم سے ہے۔ اور یہ بھی قرأت کی گئی ہے کہ ”يَسْرِ ثَنِي وَارِثٌ مِنْ آلِ يَسْقُوبَ“ ابن جنی کہتا ہے ”یہی امر تجرید ہے یوں کہ زکریا کی مراد خدا تعالیٰ سے ایک ولی بخشنے کی خواہش تھی جو کہ آل یعقوب کا وارث ہو۔ حالانکہ وہ خود ہی وارث تھے۔ پس گویا کہ انہوں نے ایک اور وارث کی تجرید کی اور اسی بنا پر ”وارثاً“ کہا۔

تعدد: مفرد الفاظ کے ایک ہی سیاق (انداز) پر واقع کرنے کا نام ہے اور یہ بات زیادہ تر صفات میں پائی جاتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ“ اور قولہ تعالیٰ ”الَّتَائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ.....“ اور قولہ تعالیٰ ”مُسْلِمَاتٌ مُؤْمِنَاتٌ.....“

ترتیب: موصوف کے اوصاف کا اُن کی خلقت طبعی کی ترتیب کے اعتبار پر اس طرح وارد کرنا کہ اُن کے مابین کوئی زائد وصف داخل نہ ہونے پائے۔ عبد الباقی یمنی نے اس کی مثال قولہ تعالیٰ ”هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشَدَّكُمْ ثُمَّ لَتَكُونُوا شُيُوخًا“ اور قولہ تعالیٰ ”فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا.....“ کے ساتھ دی ہے۔

ترقی اور تدلی: ان دونوں کا بیان تقدیم و تاخیر کی نوع میں پہلے ہو چکا ہے۔

تضمین: اس کا اطلاق کئی چیزوں پر ہوتا ہے۔ ازاںجملہ ایک یہ ہے کہ کسی لفظ کو اُس کے غیر کے موقع پر واقع کیا جاتا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ واقع شدہ لفظ اسی دوسرے لفظ کے معنی کو شامل ہوتا ہے۔ یہ مجاز کی ایک نوع ہے اور اسی کے بیان میں پہلے ذکر کی جا چکی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ کسی امر میں کوئی ایسے معنی حاصل ہوں جن کی تعبیر کرنے والے اسم کا ذکر اُس امر میں نہیں آیا ہے۔ اور یہ بات ایجاز کی ایک نوع ہونے کے سبب سے پیشتر اپنے موقع پر بیان ہو چکی ہے۔ تیسری بات تضمین کے ساتھ مابعد الفاصلۃ کا تعلق ہے اور اس کا ذکر فواصل کی نوع میں کیا گیا ہے۔ چہارم یہ کہ اثنائے کلام میں تاکید معنی یا ترتیب نظم کے قصد سے غیر کا کلام درج کر لیا جائے اور یہی بات بدیعی (تضمین کی) نوع ہے۔ ابن ابی الاصبغ کہتا ہے ”میں نے قرآن میں بجز دو موضع کے اور کہیں اس نوع کی مثالیں نہیں پائیں اور وہ دو مواضع ایسے ہیں جو کہ تورات اور انجیل کی دو فصلوں پر شامل ہیں۔ (۱) قولہ تعالیٰ ”وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ.....“ اور (۲) قولہ تعالیٰ ”مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ.....“ اور ابن النقیب وغیرہ نے تضمین کی مثال میں اُن آیتوں کو پیش کیا ہے جن میں مخلوق کے اقوال حکایت کئے گئے ہیں۔ جیسے کہ خدا تعالیٰ نے فرشتوں کا قول بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے ”أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا“ اور منافقین کا یہ قول نقل کیا ہے ”الْأَوْمِنُ كَمَا أَمِنَ السُّفَهَاءُ“ ”وَقَالَتِ الْيَهُودُ“ اور ”وَقَالَتِ النَّصَارَى“ وغیرہ اور ابن النقیب ہی کہتا ہے کہ اسی طرح وہ آیتیں بھی تضمین میں شمار کی جاتی ہیں جن کے اندر عجیبی زبانوں

کے لغات لائے گئے ہیں۔

الجناس: (تجنیس) دو لفظوں کا تلفظ میں باہم متشابہ ہونا اس نام سے موسوم ہوتا ہے۔ کتاب ”کنز البراعۃ“ میں آیا ہے کہ ”اس کا فائدہ کلام کے بغور سننے کی طرف توجہ دلانا ہے کیونکہ الفاظ کا باہم مناسب ہونا ان کی جانب ایک طرح کی توجہ اور غور کرنے کی خواہش دلاتا ہے۔ اور یہ بات بھی ہے کہ جس وقت لفظ مشترک کا حمل ایک معنی پر کیا جائے اور پھر اسی لفظ کو دوسری مراد سے لائیں تو خواہ مخواہ طبیعت میں ایک طرح کا شوق اُس کی جانب پیدا ہو جاتا ہے۔ جناس کی نوعیں بکثرت ہیں۔ از انجملہ ایک جناس تام ہے اور یہ اس طرح ہوتا ہے کہ دونوں محال لفظ حروف کی انواع، تعداد اور ہیئتوں میں یکساں ہوں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لِيُثْبِتُ سَاعَةً“ اور قرآن میں جناس تام کی اس کے سوا اور کوئی مثال واقع نہیں ہوئی ہے۔ مگر شیخ الاسلام ابن حجر نے ایک اور جگہ بھی استنباط کی ہے اور وہ یہ ہے کہ قال تعالیٰ ”يَكَاذِبُنَا بِرَقِهِ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ يَقْلِبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ“ اور بعض علماء نے پہلی آیت کے نوع جناس سے ہونے کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ اُس میں دونوں جگہوں پر ”السَّاعَةُ“ کا لفظ ایک ہی معنی میں آیا ہے۔

تجنیس: لفظ کے موافق اور معنی کے باہم مخالف ہونے کو کہتے ہیں۔ اس میں یہ نہیں ہوتا کہ دو لفظوں میں سے ایک لفظ حقیقت ہو اور دوسرا مجاز بلکہ دونوں حقیقت ہی ہوتے ہیں۔ اور قیامت کا زمانہ اگرچہ دراز ہے مگر خدا تعالیٰ کے نزدیک وہ ایک ہی ساعت کے حکم میں ہے لہذا قیامت سے کلام کا تجنیس سے خروج ہو جاتا ہے کہ مثلاً اگر تم کہو ”رَكِبْتُ حِمَارًا وَ لَقِيتُ حِمَارًا“ اور اس سے کنذہن اور احمق آدمی مراد لو۔ اور مصحف بھی تجنیس ہی کی قسم سے ہے۔ اور اُس کا نام تجنیس خطی اس لحاظ سے رکھا جاتا ہے کہ حروف کا اختلاف صرف لفظوں میں پایا جائے۔ جیسے کہ قولہ تعالیٰ ”وَالَّذِي هُوَ يُطْعَمُنِي وَيَسْقِينِي وَإِذَا مَرَضْتُ فَهُوَ يَشفِيْنِي“ پھر اسی کی ایک قسم ہے محرف۔ یہ اس طور پر ہوتی ہے کہ حرکات میں اختلاف واقع ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا فِيهِمْ مُنْذِرِينَ فَأَنْظَرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُنْذِرِينَ“ اور اس مثال میں تھیف اور تحریف دونوں باتیں جمع ہو گئی ہیں۔ قال تعالیٰ ”وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا“ اور تجنیس کی ایک قسم ناقص بھی ہے یہ اس طور پر ہوتی ہے کہ متجانس الفاظ تعداد حروف میں باہم مختلف ہوتے ہیں۔ اب اس میں یہ بات ایکساں ہے کہ زیادہ کیا گیا حرف کلمہ کے اول میں ہو یا وسط میں اور یا اخیر میں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَالْتَفَتِ السَّاقِ السَّاقِ إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقِ“ اور ”كُلِّي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ“ اور ایک قسم تجنیس کی نڈل اس طور سے کہ دو متجانس لفظوں میں سے کئی ایک لفظ کے اول یا آخر میں ایک حرف سے زیادہ حروف بڑھادیے جائیں اور بعض علماء نے اول کلمہ میں حروف کی زیادتی کی جانے والی تجنیس کا نوم متوج رکھا ہے۔ اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَأَنْظُرْ إِلَى إِلَهِكَ“ ”وَلَكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ“ ”مَنْ أَمِنَ بِاللَّهِ“ ”إِنَّ رَبَّهُمْ بِهِمْ“ ”مُذَبَذَبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ“ اور منجملہ اقسام تجنیس کے ایک قسم تجنیس مضارع بھی ہے۔ اس کی یہ صورت ہے کہ دو کلمے ایسے حرف میں مختلف ہوں جو کہ مخرج میں دوسرے حرف کے قریب قریب ہیں۔ اس بات کا کوئی لحاظ نہ ہوگا کہ وہ مختلف حرف کلمہ کے اول میں ہے یا وسط میں اور یا آخر میں مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْهَوْنَ عَنْهُ“ پھر تجنیس کی ایک اور قسم تجنیس لاحق ہے۔ اس میں دو کلموں کا باہمی اختلاف غیر متقارب المخرج حرف میں ہوا کرتا

ہے۔ اور حرف مختلف کے اول و وسط اور اخیر کلمہ میں ہونے کی حالت قسم سابق کے مانند یکساں ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَيَسِّرْ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لَمَزَةً" "وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ" "ذَلِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ بَغْيِ الْحَقِّ بِمَا كُنْتُمْ تَمْرَحُونَ" "وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ" اور تجنیس المرفق بھی اُس کی ایک قسم ہے یہ اس طرح کی ہوتی ہے کہ اس کی ترکیب ایک پورے کلمہ اور دوسرے کلمہ کے بعض حصہ سے ہوا کرتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "جُرُفٌ هَارٍ فَانْهَارَ" ان کے علاوہ تجنیس کی حسب ذیل اور قسمیں بھی ہیں۔ تجنیس لفظی دو کلموں کا اختلاف ایسے مناسب حرف میں ہو جو کہ دوسرے (کلمہ کے) مختلف حرف سے لفظی مناسبت رکھتا ہے۔ مثلاً ضاد اور ظا کا اختلاف قولہ تعالیٰ "وَجُودَةٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ"۔ تجنیس قلب دو کلموں کے ترتیب حروف میں مختلف ہونے کو کہتے ہیں مثلاً قولہ تعالیٰ "قَرُوتٌ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ" تجنیس اشتقاق اس کی یہ صورت ہے کہ دو کلموں کے مختلف حروف اصل اشتقاق میں جا کر باہم جمع ہو جاتے ہوں اور اس کو مقتضب بھی کہتے ہیں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ" "فَاقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ" اور "وَجْهَةٌ وَجْهِي" تجنیس اطلاق۔ اس کی یہ وضع ہے کہ دو کلموں کے مختلف حروف فقط مشابہت میں باہم جمع ہو جاتے ہوں مثلاً قولہ تعالیٰ "وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ" "قَالَ إِنِّي لَعَمَلِكُم مِّنَ الْقَالِينَ" "لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي" "وَإِنْ يُرْذَكْ بِخَيْرٍ فَلَا رَدَّ" "أَنَا قُلْتُ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضِيْتُمْ" اور قولہ تعالیٰ "وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ فَذُودًا دُعَاءَ عَرِيضٍ"

تشبیہ: چونکہ جناس معنوی محاسن کی قسم سے نہیں بلکہ صرف لفظی محاسن میں داخل ہے اسی وجہ سے معنی کی قوت کے وقت اس کو ترک کر دیا گیا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ" اس مقام پر کسی کی طرف سے یہ سوال ہوا تھا کہ "یہاں خدا تعالیٰ نے "وَمَا أَنْتَ بِمُصَدِّقٍ" کیوں نہیں فرمایا حالانکہ اس بات کے کہنے سے وہی معنی ادا ہو سکتے تھے جو کہ "بِمُؤْمِنٍ" کے لفظ نے ادا کئے ہیں اور طرہ براں تجنیس کی رعایت بھی ہوئی جاتی تھی؟" اور اس سوال کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ "مُؤْمِنٍ لَّنَا" میں جو معنی ہیں وہ "مُصَدِّقٍ" میں نہیں پائے جاتے۔ کیونکہ تمہارے قول "فَلَانٌ مُصَدِّقٌ لِّي" کے معنی یہ ہیں کہ اُس شخص نے مجھ سے صدقہ کہا اور "مُؤْمِنٍ" کے معنی تصدیق کی رعایت کے ساتھ ہی امن عطا کرنے کے بھی ہیں۔ اور اُن لوگوں کا مقصود تصدیق اور اُس سے کسی زائد چیز کی خواہش تھی جو کہ طلب امن ہے۔ اسی واسطے یہاں مؤمن کے ساتھ تعبیر کی گئی تاکہ یہ مدعا بخوبی حاصل ہو جائے۔ اور بعض ادیب لوگوں نے قولہ تعالیٰ "اتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ" کے بارہ میں لغزش کھا کر کہا ہے کہ یہاں خداوند کریم نے "تَذَرُونَ" کی جگہ پر "تَدْعُونَ" فرمایا ہوتا تو اس میں تجنیس کی رعایت بھی ہو جاتی۔ امام فخر الدین نے اس بات کا جواب یوں دیا ہے کہ قرآن کی فصاحت کچھ ان تکلفات کی رعایت کے سبب نہیں ہے بلکہ اُس کی فصاحت کا اصلی باعث معانی کی قوت اور الفاظ کی جزالت (اختصار) ہے۔ اور کسی دوسرے عالم نے اُس کا جواب یوں دیا ہے کہ "الفاظ کی مراعاة سے معانی کی مراعات بہتر ہے۔ اور اگر اس مقام پر دونوں جگہ اتدعون اور وتذعون کہا جاتا تو اس سے قاری اس شبہ میں مبتلا ہو سکتا تھا کہ دونوں لفظ ایک ہی معنی میں آئے ہیں اور یہ بات تصحیف میں شمار ہوتی۔ مگر یہ جواب خام ہے۔ اور ابن الزمکانی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ تجنیس ایک قسم کی تحسین (خوبی) ہے اسی وجہ سے اُس کا استعمال صرف وعدہ اور احسان کے مقام میں کیا جاتا ہے نہ کہ خوف دلانے اور دھمکانے کی جگہ میں۔ الجوینی یوں جواب دیتا ہے کہ تَذَرُ کی نسبت تَدْعُ کے معنی ترک شے کے بارہ

میں انحصار ہیں۔ کیونکہ اس میں کسی شے کو اس کی جانب توجہ رکھنے کے ساتھ ترک کرنے کے معنی پائے جاتے ہیں اور اس بات کی شہادت اشتقاق سے بہم پہنچتی ہے۔ مثلاً الا یصداع سے ودیعت (امانت) کا ترک کرنا مراد ہے مگر اس طرح کہ اس کی حالت سے بھی اعتناء بھی رہتی ہے اور اسی واسطے امانت رکھنے کے لئے ایماندار آدمی اور معتبر شخص چنا جاتا ہے۔ پھر اسی باب سے ہے لفظ رَغَّة جس کے معنی ہیں راحت۔ اور تَنَذُر کے معنی مطلقاً ترک کرنے یا ایک چیز کی طرف سے بالکل روگردانی کر کے اور اسے ناقابل التفات بنا کر چھوڑ دینے کے ہیں۔ راغب کہتا ہے کہا جاتا ہے ”فُلَانٌ یَذَرُ الشَّیْءَ“ یعنی وہ اس کو دور پھینک دیتا ہے کیونکہ وہ چیز اس کے نزدیک بہت کم قابل التفات ہوا کرتی ہے۔ اور وَزْرَةٌ پارہ گوشت کے معنی میں اسی لفظ سے ماخوذ ہے جو غیر معتد بہ ہونے کی وجہ سے اس نام کے ساتھ موسوم ہوتا ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ یہاں پر سیاق عبارت اور انداز کلام اسی بات کے مناسب حال پایا جاتا ہے نہ کہ امر اول کے حسب حال کیونکہ اس جگہ کفار کی اپنے رب کی طرف سے روگردانی کا بد نما ہونا مراد ہے اور یہ دکھانا مقصود ہے کہ انہوں نے روگردانی کو حد کمال تک پہنچا دیا۔

الجمع: دو یا متعدد چیزوں کو ایک ہی حکم میں جمع (اکٹھا) کر دینے کا نام ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا“ اس جگہ زینت کے حکم میں مال اور بیٹوں کو باہم جمع کیا گیا ہے۔ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ ”الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ یَسْجُدَانِ“ میں بھی دو باتوں کو ایک ہی حکم میں باہم جمع کیا ہے۔

جمع و تفریق: دو چیزوں کو ایک معنی میں داخل کرنے اور ادخال کی دونوں جہتوں کے مابین تفریق کرنے کا نام ہے۔ طبری نے اس کی مثال قولہ تعالیٰ ”الَّذِیْ یَتَوَفَّى الْاَنفُسَ حِیْنَ مَوْتِهَا.....“ کو قرار دیا ہے۔ اس میں پہلے دونوں نفسوں کو توفی کے حکم میں باہم جمع کیا گیا ہے اور پھر توفی کی دونوں جہتوں میں امساک اور ارسال کے مختلف حکم لگا کر ان کو ایک دوسرے سے جدا جدا کر دیا ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ ان نفسوں کو وفات دیتا ہے جنہیں قبض کر لیا گیا ہے اور ان کو بھی جنہیں قبض نہیں کیا ہے پھر وہ مقبوضہ نفس کو پکڑ رکھتا ہے اور غیر مقبوضہ کو چھوڑ دیتا ہے۔

جمع اور تقسیم: پہلے متعدد باتوں کو ایک حکم کے تحت میں جمع کر کے پھر ان کی تقسیم کرنے کا نام ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”ثُمَّ اَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِیْنَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهٖ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ“

جمع مع التفریق و التقسیم: اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”یَوْمَ یَاۤتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ اِلَّا بِاٰذِنِهٖ.....“ یہاں قولہ تعالیٰ ”لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ اِلَّا بِاٰذِنِهٖ“ میں جمع ہے اس لئے کہ از روئے معنی کہ نفس کی تعداد بہت سی ہے کیونکہ نکرہ سیاق نفی میں عام ہوا کرتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”فَمِنْهُمْ شَقِیٌّ وَ سَعِیْدٌ“ تفریق ہے۔ اور تقسیم ہے قولہ تعالیٰ ”فَاَمَّا الَّذِیْنَ شَقُّوْا“ اور ”وَاَمَّا الَّذِیْنَ سَعَدُوْا“

جمع المؤتلف والمختلف: یہ اس بات کا نام ہے کہ دو جوڑے دار چیزوں میں مساوات قائم کرنے کا ارادہ کر کے ان کی مدح کئی ایک میں ایک دوسرے کے ساتھ الفت رکھنے والے معانی لائے جائیں۔ اور اس کے بعد ان دونوں چیزوں میں سے ایک کو دوسری پر کسی ایسی فضیلت کے ساتھ ترجیح دینے کا قصد کیا جائے جس کی وجہ سے دوسرے کا درجہ کچھ بھی نہ گھٹے۔ اور یہ مقصود حاصل کرنے کی غرض سے اس طرح کے معانی لائے جائیں جو کہ تسویۃ (مساوات قائم کرنے)

کے معنوں میں سے مخالف ہوتے ہیں۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ“..... یہاں پر حکم اور علم کے معنوں میں داؤد اور سلیمان دونوں کو مساوی رکھا گیا ہے اور پھر سلیمان کی بزرگی صفت فہم کے ساتھ بڑھائی گئی ہے۔

حسن النسق: اس کی صورت یہ ہے کہ متکلم کئی ایک پے درپے کلمات ایک دوسرے پر معطوف لائے اور وہ کلمات متلاحم (باہم پیوستہ ہوں) مگر اس قدر پسندیدہ طور پر اور ایسے انداز سے کہ ذوق سلیم اس کی مخالفت نہ کرے اور ان کی حیثیت یہ ہو کہ جس وقت اس کلام کا ہر ایک جملہ الگ الگ کر دیا جائے تو وہ جملہ قائم بنفسہ ہو کر اپنے ہی لفظ کے ساتھ معنی مستقل پر دلالت بھی کر سکے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي“..... کہ اس آیت کے تمام جملے ایک دوسرے پر واؤ فسق کے ساتھ ایسی ترتیب پر معطوف ہیں جو بلاغت کے اقتضاء سے ہونی چاہئے۔ کیونکہ ایسے اسم کے ساتھ کلام کی ابتدا ہونا جو کہ زمین سے پانی کے گھٹنے کے لئے آیا ہے اور اس بات پر اہل کشتی کی مطلوبہ غایت بھی موقوف تھی یعنی یہ کہ پانی کم ہو اور کشتی ساحل پر لگے تو وہ اس کے زندان سے نجات پائیں پھر اس کے بعد مادہ آسمانی کا انقطاع مذکور ہوا ہے اور اس پر امر مذکورہ بالا کا تمام ہونا موقوف ہے اس واسطے کہ کشتی سے نکلنے کے بعد آسمان سے بارش مسدود ہونے ہی کی صورت میں تکلیف کا سامنا ہو سکتا تھا ورنہ خشکی میں اترنا مشکل ہوتا۔ پھر زمین میں جو امور تھے ان کا اختلاف بیان ہوا۔ اور بعد ازاں پانی کے خشک ہو جانے کی خبر دی گئی۔ مگر ان دونوں مادوں کے منقطع ہونے کے بعد جن سے قطعاً پانی متاخر ہے اور بعدہ اس حکم کے نفاذ کی خبر دی گئی ہے جو کہ ہلاکت مقدر میں ہونے والوں کا ہلاک ہونا سابق میں اور نجات پانے والوں کا نجات پانا تھا اور یہ حکم اپنے ماقبل سے موخر کیا گیا۔ کیونکہ اس بات کا علم اہل کشتی کو اس وقت ہونا چاہئے تھا جس وقت کہ وہ کشتی سے نکلے تھے اور ان کا کشتی سے برآمد ہونا پہلے گزری ہوئی باتوں پر موقوف تھا۔ اور اتنی سب باتوں کے بعد کشتی کے قائم اور قرار پذیر ہونے کی خبر دی گئی جو کہ خوف کے جاتے رہنے اور اضطراب سے امن حاصل ہونے کے لئے مفید ہے۔ پھر اس کے بعد کلام کو ظالم لوگوں پر بددعا کر کے ختم کیا تا کہ اس سے یہ فائدہ حاصل ہو کہ غرق کی آفت اگرچہ اہل زمین پر عام ہو چکی تھی لیکن وہ بجز ان لوگوں کے اور کسی کو اپنی لپیٹ میں نہ لاسکی جو کہ ظالم ہونے کی وجہ سے عذاب کے مستحق تھے۔

عتاب المرء نفسه: یعنی آدمی کا خود اپنے نفس پر جھنجھلانا اور اس کی سرزنش کرنا۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَيَوْمَ يَعْصُ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي.....“ اور قولہ تعالیٰ ”أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ.....“ بھی اسی کی مثال ہے۔

عکس: اس کی یہ شکل ہے کہ اس طرح کلام کیا جائے جس میں ایک جز کو مقدم کیا گیا ہو اور دوسرے جز کو موخر اور پھر اسی موخر کو مقدم اور مقدم کو موخر بھی بنا دیا گیا ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ“ ”يُؤَلِّجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ“ ”يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ“ ”هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ“ اور ”لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ“ آخری مثال میں جس لفظ کا عکس کیا گیا ہے۔ لوگوں نے علماء سے اس کی حکمت دریافت کی تھی اور ابن المنیر نے اس کا یوں جواب دیا ہے۔ ”اس کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے کفار کے فروع شریعت کے ساتھ مخاطب ہونے کا اشارہ نکلتا ہے۔“ اور شیخ بدر الدین بن الصاحب کہتا

ہے ”حق یہ ہے کہ مومنہ عورت اور کافر مرد دونوں میں سے ہر ایک فعل سے حِل (حلت) کی نفی کی گئی ہے۔ مومنہ عورت کا فعل حرام ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ مخاطب بنائی گئی ہے اور کافر کے فعل سے حلت کی نفی اس واسطے ہوئی ہے کہ یہ وطی مفسدہ پر شامل ہے۔ چنانچہ اس مقام پر کفار خطاب کے مورد نہیں ہیں بلکہ امام اور اُن کے قائم مقام لوگ اس بات سے منع کرنے کے لئے مخاطب بنائے گئے ہیں اور اس کی علت یہ ہے کہ شرع نے دنیا کو خرابیوں اور برائیوں سے پاک کرنے کا حکم دیا ہے۔ لہذا اس سے واضح ہو گیا کہ مومنہ عورت سے حلت کی نفی اور اعتبار سے ہوئی ہے اور کافر مرد سے اُس کی نفی دوسرے اعتبار سے کی گئی۔ ابن ابی الاصبح کا قول ہے ”اس نوع کے عجیب و غریب اسلوب کی مثالوں میں سے قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ اُنْثٰی وَهُوَ مُؤْمِنٌ قَاوِلُكَ يَدْخُلُوْنَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُوْنَ نَقِيْرًا“ وَمَنْ اَحْسَنُ دِيْنًا مِّمَّنْ اَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلّٰهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ“ یہاں پر دوسری آیت کا نظم پہلی آیت کے نظم سے برعکس ہے کیونکہ پہلی آیت میں عمل کو ایمان پر مقدم رکھا گیا ہے۔ اور دوسری آیت میں عمل کو اسلام سے موخر کیا ہے۔ اور اسی عکس کی ایک نوع قلب مقلوب مشوی اور ”مَا لَا يَسْتَحِيْلُ بِالْاَنْعَكَاسِ“ کے نام سے بھی موسوم ہے۔ اور یہ اس طرح کا عکس ہے کہ ایک ہی کلمہ جس طور پر اول سے آخر تک پڑھا جاتا ہے ویسے ہی وہ کلمہ آخر سے اول تک بھی پڑھا جائے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”كُلُّ فِیْ فَلَكٍ“ اور ”وَرَبِّكَ فَكْبَرٌ“ اور قرآن میں اس نوع کی بجز ان دو مثالوں کے کوئی تیسری مثال نہیں ہے۔

عنوان: ابن ابی الاصبح اس کی پوں تعریف کرتا ہے ”عُنُو“ ان اس بات کا نام ہے کہ متکلم ایک غرض کو بیان کرنا شروع کر کے اُس کی تکمیل اور تاکید کے قصد سے کچھ مثالیں ایسے الفاظ کے ساتھ کلام میں لائے جو کہ پہلے گزری ہوئی خبروں اور گزشتہ قصوں کی عنوان ہوں۔ منجملہ اس نوع کے ایک نوع نہایت عظیم الشان ہے اور وہ نوع علوم کا عنوان ہے یوں کہ کلام میں ایسے الفاظ ذکر کئے جائیں جو کہ علموں کے مفاہیج اور مداخل ہوں۔ نوع اول یعنی عنوان اخبار متقدمہ کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَاطْلُ عَلَيْهِمْ نَبَا الَّذِیْ اٰتَيْنَا قَاوِلًا مِّنْهَا.....“ کہ یہ بلعام کے قصہ کا عنوان ہے اور مردوم یعنی عنوان علوم کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”اِنْطَلِقُوْا اِلٰی ظِلِّ ذِیْ ثَلَاثِ شُعْبٍ.....“ کہ اس میں علم ہندسہ کا عنوان پایا جاتا ہے۔ اور اس کی تشریح ہے کہ علم ہندسہ میں مثلث شکل سب سے پہلی شکل ہے اور جس وقت وہ اپنے اضلاع میں سے کسی ضلع پر بھی رکھ کر دھوپ میں نصب کر دی جاتی ہے تو اُس وقت بوجہ اس کے کہ اُس کے زاویوں کے سرے محدود ہیں اُس کا کوئی سایہ ہی نہیں پڑتا۔ چنانچہ خدا تعالیٰ نے اہل جہنم کو اُن کی حقارت ظاہر کرنے کے واسطے اُن کو ایسی شکل کے سایہ کی طرف جانے کا حکم دیا جس کا سایہ ہوتا ہی نہیں۔ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ ”وَكَذٰلِكَ نُرِیْ اِبْرٰهِيْمَ مَلَكُوْتَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ.....“ میں علم کلام، علم جدل اور علم ہیئت کے عنوان پائے جاتے ہیں۔

الفرائد: یہ نوع فصاحت کے ساتھ مخصوص ہے۔ بلاغت سے اس کا کوئی علاقہ نہیں۔ کیونکہ فرائد اس بات کا نام ہے کہ کوئی ایسا لفظ کلام میں لایا جائے جو کہ سلک مروارید کے درِ یکتا کی جگہ پر قائم ہو سکے اور درِ یکتا اُس بڑے موتی کو کہتے ہیں جو کہ تمام لڑی میں بے مثل و بے نظیر ہوتا ہے۔ اس طرح کا لفظ کلام کے فصاحت کی عظمت اُس کی قوت عارضہ جزالت نطق اور اُس کلام کے اصل عربی کلام ہونے پر دلالت کیا کرتا ہے۔ اور یہ خصوصیت رکھتا ہے کہ اگر وہ کلام میں سے نکال دیا جائے تو پھر فصیح نوبوں کو اُس کا مثل لانا دشوار ہو۔ اور اس کی مثالیں یہ ہیں قولہ تعالیٰ ”اَلَا اِنَّ خُصَّحَصَّ الْحَقُّ“ میں لفظ

حصص قولہ تعالیٰ "أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ" میں الرفث قولہ تعالیٰ "حَتَّىٰ إِذَا فُزِعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ" میں لفظ فُزِعَ۔ قولہ تعالیٰ "يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ" میں لفظ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ اور قولہ تعالیٰ "فَلَمَّا اسْتِأْذَنُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا" اور قولہ تعالیٰ "فَإِذَا نَزَلَ بِسَاحَتِهِمْ فَسَاءَ صَبَاحُ الْمُنْذَرِينَ"۔

قسم: یہ اس بات کا نام ہے کہ متکلم کسی شے پر حلف کرنے کا ارادہ کرے تو ایسی چیز کے ساتھ حلف لے جس میں اُس کے واسطے کوئی فخر اس کی شان کی عظمت اُس کے مرتبہ کی بلندی یا اُس کے غیر کی مذمت ان میں سے کوئی بات نکلتی ہو۔ یا یہ کہ وہ قسم اعلیٰ درجہ کی غزل کے قائم مقام بن سکے اور یا موعظت اور زہد کی جگہ پر قائم ہو سکے۔ اس کی مثالیں یہ ہیں قولہ تعالیٰ "فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقُّ مَثَلٍ إِنْكُم تَنْطِقُونَ" یہاں پر خدا تعالیٰ نے اس طرح کی قسم کھائی ہے جو کہ بہت عظیم قدرت اور نہایت بڑی عظمت پر متضمن ہونے کے سبب سے اُس کے لئے موجب فخر ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ" اس میں پروردگار عالم نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شان بڑھانے اور اُن کے مرتبہ کو بلند کرنے کے لئے اُن کی جان کی قسم کھائی ہے۔ اور آگے چل کر اقسام (قسموں) کی نوع میں بہت سی ایسی چیزوں کا بیان کیا جائے گا جو کہ اس نوع سے تعلق رکھتی ہیں۔

لف و نشر: یہ اس بات کا نام ہے کہ دو یا کئی ایک چیزیں یا تو اس طرح ذکر کی جائیں کہ ہر ایک شے پر نص کے ساتھ تفصیل کی جائے اور یا اجمالاً ذکر کی جائیں یوں کہ کوئی ایسا لفظ لایا جائے جو کہ متعدد معنی پر شامل ہوتا ہے۔ اور پھر اسی مذکورہ سابق اشیاء کی تعداد کے مطابق چند اور چیزیں مذکور ہوں جن میں سے ہر ایک شے مقدم اشیاء میں سے کسی ایک چیز کی جانب راجع ہوتی ہو اور یہ بات سامع کی عقل کے حوالہ کی جائے کہ وہ ہر ایک متاخر چیز کو اُس کے لائق حال مقدم چیز کی طرف پھیرے۔ اجمالی کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ" یعنی یہودیوں نے یہ کہا کہ جنت میں بجز یہودیوں کے اور کوئی ہرگز نہ داخل ہوگا۔ اور نصاریٰ نے یہ کہا کہ جنت میں نصاریٰ کے سوا اور کوئی ہرگز نہ جائے گا۔ اب رہی یہ بات کہ لف میں اجمال کی درستی کس بات کی وجہ سے پائی گئی؟ تو وہ امر یہود اور نصاریٰ کے مابین عناد (دشمنی) کا ثبوت ہے اس واسطے یہ ممکن ہی نہیں معلوم ہوتا کہ دو مخالف فریقوں میں سے کوئی ایک فریق دوسرے فریق کے دخول جنت کا قائل ہو۔ لہذا عقل کے ذریعہ سے اس بات کا وثوق حاصل ہوا کہ ہر ایک قول اپنے فریق ہی کی طرف رد کیا جائے گا کیونکہ یہاں پر التباس سے امن ہے۔ اور اس بات کے کہنے والے مدینہ کے یہود اور نجران کے نصاریٰ تھے۔

میں کہتا ہوں کہ گاہے اجمال صرف نشر میں ہوا کرتا ہے اور لف میں نہیں ہوتا۔ اس کی یہ صورت ہے کہ پہلے کسی متعدد کو لایا جائے اور پھر ایسا لفظ وارد کیا جائے جو کہ متعدد پر شامل اور اُن دونوں کے صالح بھی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ" ابی عبیدہ کے اس قول کے اعتبار پر کہ خیط اسود (سیاہ ڈورا) سے صبح کا ذب مراد ہے نہ کہ رات۔ اور میں نے اس بات کو کتاب اسرار التزیل میں وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اور تفصیلی کی دو قسمیں ہیں۔ اول یہ کہ وہ نشر لف ہی کی ترتیب پر ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ "جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ" کہ یہاں شکون لیل کی طرف اور ابتغاء (خواہش فضل و دولت) نہار کی جانب راجع ہے۔ اور قولہ

تعالیٰ "وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا" اس جگہ لوم (ملامت) بخل کی جانب اور محسوراً اسراف (فضول خرچی) کی طرف راجع ہوتا ہے۔ اس لئے کہ محسوراً کے معنی ہیں۔ یوں محض بے تعلق اور بے دست و پا ہو کر نہ بیٹھو جبکہ تمہارے پاس کچھ بھی نہ رہے۔ قولہ تعالیٰ "أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ....." کے بارہ میں یہ بات معلوم کرنی چاہئے کہ قولہ تعالیٰ "فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ" قولہ تعالیٰ "أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ" کی طرف راجع ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ" قولہ تعالیٰ "وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ" کی جانب راجع ہوتا ہے۔ کیونکہ یہاں پر مجاہد وغیرہ علماء کی تفسیر کے لحاظ سے علم کا سائل مراد ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ" قولہ "وَوَجَدَكَ غَائِلًا فَأَغْنَىٰ" کی جانب راجع ہوتا ہے۔ میں یہ مثال نووی کی شرح و سیط میں دیکھی ہے جس کا نام تنقیح ہے۔ اور دوسری قسم نشر تفصیلی کی یہ ہوتی ہے کہ وہ ترتیب لف کے برعکس آئے مثلاً قولہ تعالیٰ "يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ....." اور ایک جماعت نے قولہ تعالیٰ "حَتَّىٰ يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَىٰ نَصُرُ اللَّهَ ۚ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ" کو بھی مذکورہ بالا قسم میں داخل بتایا ہے یوں کہ "قَالُوا مَتَىٰ نَصُرُ اللَّهَ" اہل ایمان کا قول ہے اور اِنَّ نَصْرُ اللَّهِ قَرِيبٌ رسول کا قول ہے۔ اور زخشری نے نشر تفصیلی کی ایک اور قسم بھی بیان کی ہے جو قولہ تعالیٰ "وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاءُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ" کے مانند ہے۔ زخشری کہا ہے کہ یہ آیت لف کے باب سے ہے اور اس کی تقدیر عبارت یوں ہے۔ "وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ وَابْتِغَاءُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ" مگر یہ کہ خدا تعالیٰ نے مَنَامُكُمْ اور ابْتِغَاءُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ کے مابین اس واسطے فصل ڈال دیا کہ رات اور دن دو دن دو زمانے ہیں۔ اور زمانہ اور اُس کے اندر واقع ہونے والی بات دونوں امور لف کو اتحاد پر قائم کرنے کے ساتھ ایک ہی چیز کی طرح ہوا کرتے ہیں۔

مشاکلت: اس کو کہتے ہیں کہ ایک شے کو اُس کے غیر کے لفظ کے ساتھ ذکر کیا جائے اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ شے اس غیر کی صحبت میں واقع ہوا کرتی ہے خواہ یہ وقوع تحقیقی ہو یا تقدیری۔ وقوع تحقیقی کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ" اور "مَكْرُوءًا وَمَكْرًا أَلَّهُ" کہ یہاں باری تعالیٰ کی جانب سے نفس اور مکر کا اطلاق اُس شے کی مشاکلت کے باعث کیا گیا ہے جو کہ اُس کے ساتھ واقع ہوا ہے۔ اسی طرح قولہ تعالیٰ "جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا" میں باوجود اس کے کہ جزاء ایک امر حق ہے اور اُس کا وصف سیئہ (برائی) کے ساتھ نہیں کیا جاتا۔ پھر بھی بوجہ مشاکلت کے اُسے اس دوسرے لفظ کے ساتھ ذکر کیا "فَمَنْ اِغْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ" "فَالْيَوْمَ نَنسَاكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ" "وَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ" اور "اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤْنَ" اللہ یَسْتَهْزِئُ بِهِمْ" ان سب مثالوں میں وقوع مصاحبت تحقیقی کی وجہ سے مشاکلت پائی جاتی ہے۔ اور مصاحبت تقدیری کے وقوع کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "صِبْغَةُ اللَّهِ" یعنی خدا تعالیٰ کا پاک کرنا۔ کیونکہ ایمان نفس انسانی کو ظاہر بنا دیا کرتا ہے اور اس کے بارہ میں اصل یہ ہے کہ نصاریٰ اپنے بچوں کو زرد رنگ کے پانی میں غوطہ دیا کرتے ہیں جس کو وہ ماء معمودیہ کہتے اور بچوں کے پاک کرنے کا ذریعہ بتاتے ہیں چنانچہ اس قرینہ کی مشاکلت کے باعث ایمان کی تعبیر صبغة اللہ کے ساتھ کی گئی۔

مزاوجہ: اس کا نام ہے شرط اور جزاء یا اُس چیز میں جو ان دونوں کے قائم مقام ہو دو معنی کے مابین جوڑ پیدا کیا

جائے۔ جیسے کہ شاعر کہتا ہے

إِذَا مَا نَهَى النَّاهِي فَلَجَّ بِى الْهَتَوَى

أَصَاغَتْ إِلَى السَّوْاشَى فَلَجَّ بِهَا الْهَجْرُ

”جس وقت منع کرنے والے نے منع کیا تو عشق نے میرے دل میں زور باندھا اور محبوب نے چغلی کھانے والے کی بات پر کان دھرا تو خواہش جدائی نے اُس کے دل میں زور کیا۔“

اور قرآن میں اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”اتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ“۔

مبالغۃ: اس امر کا نام ہے کہ متکلم کسی وصف کا کرتے ہوئے اُس میں اتنی زیادتی کرے کہ وہ معنی معنی مقصود میں ابلغ ہو جائے۔ یعنی جس معنی کا متکلم نے ارادہ کیا ہے اُس کے بارہ میں حد درجہ کو پہنچ جائے۔ مبالغہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) مبالغۃ بالوصف بایں طور کہ وہ مبالغۃ محال ہونے کی حد تک پہنچ چکے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ“ اور ”وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ“ اور (۲) قسم دوم مبالغۃ بالصیغۃ ہے اور مبالغۃ کے صیغے حسب ذیل ہیں: فَعْلَانٌ جیسے رَحْمَنٌ، فَعِيلٌ جیسے رَحِيمٌ، فَعَالٌ مثلاً تَوَابٌ، غَفَّارٌ، قَهَّارٌ، فَعُولٌ مثلاً غَفُورٌ، شُكُورٌ، وَدُودٌ، فِعْلٌ مثلاً حَذِرٌ، أَشْرٌ، قَرِحٌ، فَعَالٌ بالتشديد جیسے كِبَارٌ اور بالتخفيف جیسے عَجَابٌ، فِعْلٌ جیسے لَبَدٌ، كَبَرٌ اور فَعْلَى جیسے عَلِيًّا، حُسْنَى، شُورَى اور سُوَاى۔

فائدہ: اکثر لوگوں کا قول ہے کہ فَعِيلٌ کی نسبت سے فَعْلَانٌ کا صیغہ اَبْلَغُ ہے۔ چنانچہ اسی بنیاد پر الرَّحْمَنُ کو الرَّحِيمُ سے ابلغ بتایا گیا ہے۔ سہیلی نے بھی اس قول کی تائید کی ہے اور کہا ہے کہ فَعْلَانٌ کا وزن تشنیہ کا وزن ہے اور تشنیہ تضعیف (دو چند کرنے) کے لئے آتا ہے۔ لہذا گویا کہ اس بناء (وزن) میں صفت دو چند ہو گئی۔ اور ابن الانباری اس طرف گیا ہے کہ الرحیم بہ نسبت الرحمن کے بلیغ تر ہے اور ابن عسکر نے الرحمن کو الرحیم پر مقدم کرنے کے سبب سے اسی قول کو ترجیح دی ہے اور یوں بھی اس قول کو مرجح رکھا ہے کہ الرحیم صیغہ جمع کے وزن پر غیب کی طرح آیا ہے جو کہ تشنیہ کے صیغہ سے کہیں زیادہ بلیغ ہے اور قطرب دونوں کو ایکساں مانتا ہے۔

فائدہ: برہان رشیدی نے ذکر کیا ہے کہ خدا تعالیٰ کی جس قدر صفتیں مبالغہ کے صیغہ پر آئی ہیں وہ سب مجاز ہیں کیونکہ وہ صفتیں مبالغہ کے لئے موضوع تو ضرور ہیں۔ مگر اُن میں مبالغہ پایا نہیں جاتا یوں کہ مبالغہ اس بات کا نام ہے کہ ایک شے کے لئے کوئی ایسی بات ثابت کی جائے جو کہ اُس کی موجودہ صفت سے زائد ہے۔ اور خدا تعالیٰ کی صفتیں کمال کے انتہائی درجہ پر پہنچی ہوئی ہیں اُن میں بڑھانا یا گھٹانا یا مبالغہ کرنا ممکن نہیں۔ اور نیز مبالغہ اُن صفات میں کیا جاتا ہے جو کمی بیشی قبول کر سکتی ہوں اور صفات الہی اس بات سے منزہ ہیں۔ اور شیخ تقی الدین سبکی نے اس کو مستحسن قرار دیا ہے۔ زرکشی اپنی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے کہ ”تحقیق یہ ہے کہ مبالغہ کے صیغوں کی دو قسمیں ہیں ایک قسم ایسی ہے جس میں زیادتی فعل کے موافق مبالغہ حاصل ہوا کرتا ہے۔ اور دوسری قسم وہ ہے کہ اُس میں تعدد مفعولات کے مطابق مبالغہ پایا جاتا ہے۔ اور اس میں کوئی نہیں شک کیا جاسکتا کہ مفعولات کا متعدد ہونا فعل میں کچھ زیادتی ہونے کو واجب نہیں بناتا۔ اس واسطے کہ کبھی ایک ہی فعل متعدد مفعولوں کی جماعت پر واقع ہوا کرتا ہے اور اسی قسم پر صفات اللہ تعالیٰ کو قیاس کیا جائے گا جس سے اشکال دور

ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اسی سبب سے بعض علماء کا قول ہے کہ حَکِیم میں مبالغہ کے یہ معنی ہیں کہ شریعتوں (احکام الہی) کی نسبت سے خدا تعالیٰ کے روبرو اس کے بکثرت بندوں کے توبہ کرنے پر دلالت کرتا ہے یا اس میں مبالغہ اس معنی کر کے پایا جاتا ہے کہ خداوند کریم توبہ کے قبول کرنے میں بلیغ (حد درجہ تک پہنچا ہوا) ہے۔ یہاں تک کہ وہ اپنے کرم کی وسعت سے توبہ کرنے والے کو بمنزلہ ایسے شخص کے بنادیتا ہے جس نے کبھی گناہ ہی نہ کیا ہو۔ اور کسی فاضل نے قولہ تعالیٰ ”وَاللّٰهُ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ“ پر یہ سوال وارد کیا ہے کہ ”قَدِيرٌ“ مبالغہ کا صیغہ ہے لہذا یہ قادر کے معنی پر زیادتی کا مستلزم ہے اور قادر کے معنی پر کسی قسم کی زیادتی ہونا محال ہے اس واسطے کہ ایجاد ایک ہی ذات سے ہوئی ہے اور اُس میں ہر ایک فرد موجودات کے اعتبار سے الگ الگ ایک دوسرے پر افضل ہونا ممکن نہیں۔ اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ جس وقت مبالغہ کا ہر ایک فرد پر حمل کرنا دشوار ہو تو واجب آیا کہ اُس کو اُن تمام افراد کے مجموعہ کی طرف پھیر دیا جائے جن پر سیاق کلام دلالت کرتا ہے لہذا یہ مبالغہ تعلق رکھنے والوں کی کثرت کی نسبت سے ہے نہ کہ کثرت وصف کے خیال سے۔

مطابقت: اسی کا نام الطباق بھی ہے۔ دو متضاد باتوں کو ایک ہی جملہ میں جمع کر دینا اس نام سے موسوم ہوتا ہے۔ مطابقت کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقی (۲) مجازی۔ اور دوسری قسم کا نام تکافو بھی ہے پھر ان دونوں قسموں سے ہر ایک قسم لفظی ہوتی ہے یا معنوی اور یا طباق ایجاب ہوتا ہے یا طباق سلب اور اس کی مثالیں ہیں ”فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا“ ”وَاِنَّهُ هُوَ اَضْحَكُ وَاَبْكٰى وَاِنَّهُ هُوَ اَمَاتٌ وَاَحْيٰى“ ”لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلٰی مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا اَتَاكُمْ“ ”وَتَحْسِبُهُمْ اَيْقَاطًا وَهُمْ رُقُودٌ“ یہ تو طباق حقیقی کی مثالیں تھیں اور طباق مجازی کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ ”اَوْ مَن كَانَ مِثْلًا فَاَحْيٰىہٗ“ یعنی وہ گمراہ تھا پھر ہم نے اُس کو ہدایت دی۔ طباق السلب کی مثال ہے ”تَعْلَمُ مَا فِیْ نَفْسِیْ وَلَا اَعْلَمُ مَا فِیْ نَفْسِکَ“ اور ”فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِیْ“ اور طباق معنوی کی مثال ہے ”اِنَّ اَنْتُمْ اِلَّا تَکْذِبُوْنَ“ ”قَالُوْا رَبَّنَا عَلَّمْ اِنَّا اِلَیْکُمْ لَمُرْسَلُوْنَ“ اس کے معنی ”رَبَّنَا عَلَّمْ اِنَّا لِصَادِقُوْنَ“ ہیں۔ یعنی ہمارا خدا جانتا ہے کہ ہم سچ کہتے ہیں ”جَعَلَ لَکُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَآءً“۔

ابوعلی فارسی کا قول ہے ”چونکہ نباء بنائی جانے والی چیز کو بلند کرنے کا نام تھا لہذا اُس کا مقابلہ فراش سے کیا گیا جو کہ نباء کے خلاف ہے۔ اور منجملہ اسی کتاب کے ایک نوع ہے جو کہ طباق خفی کے نام سے موسوم ہوتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”مِمَّا خَطَاٰیَاہُمْ اُغْرِقُوْا فَاَدْخِلُوْا نَارًا“ اس واسطے کہ غرق پانی کی صفات میں سے ایک صفت ہے اور یہاں اُس کو آگ کی صفت کر کے گویا یہ بات دکھادی کہ آگ اور پانی کو ایک جا کر دیا۔ ابن مقفد کا قول ہے کہ یہ مطابقت قرآن میں سب سے بڑھ کر خفی تر ہے۔ اور ابن المعتز خوشنما اور خفی ترین مطابقت قولہ تعالیٰ ”وَلَکُمْ فِی الْقِصَاصِ حَیَآةٌ“ کو قرار دیتا ہے کیونکہ قصاص کے معنی ہیں قتل اور قتل (مارڈالنا) زندگی کا سبب بن گیا یہ طرفہ ماجرا ہے۔ پھر اسی مطابقت کی ایک نوع تر صبیح الکلام کے نام سے موسوم ہوتی ہے وہ اس بات کا نام ہے کہ ایک شے اُس چیز کے ساتھ مقترن ہو جو کہ کسی قدر مشترک ہیں اُس کے ہمراہ مجتمع ہوا کرتی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”اِنَّ لَکَ اِلَّا تَجُوعَ فِیْہَا وَلَا تَعْرِیْ وَاِنَّکَ لَا تَظْمَا فِیْہَا وَلَا تَضْحٰی“ اس جگہ خداوند کریم جوع (بھوک) کو عری (برہنگی) کے ساتھ لایا حالانکہ اُس کا قرینہ اور طریقہ ظمأ (تشنگی) کے ساتھ آنے کا تھا۔ اور ضحیٰ (تمش آفتاب میں جلنا) کو ظمأ کے ساتھ لایا بحالیکہ اُس کا باب (دستور) عری (برہنگی) کے ساتھ آنے کا تھا۔

مگر بات یہ ہے کہ خلو (خالی ہونے) میں جوع اور عری باہم مشترک ہیں کیونکہ بھوک اس کا نام ہے کہ پیٹ کھانے سے خالی ہو اور عری ظاہر جسم کے لباس سے خالی ہونے کو کہتے ہیں۔ اور ظمأ (تشنگی) اور ضعی (تپش) کی شرکت جلنے کی صفت میں ہے یوں کہ تشنگی سے اندرونی اعضا جلتے ہیں اور آفتاب کی گرمی سے ظاہر بدن کو سوزش کا سابقہ پڑتا ہے۔

اور منجملہ اسی مطابقت کے ایک نوع مقابلہ کہلاتی ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ دو لفظ یا اس سے زائد مذکور ہونے کے بعد پھر ان کے اضداد کا ترتیب ذکر کیا جائے۔ ابن ابی الاصبیح کا بیان ہے ”طباق اور مقابلہ کے مابین دو وجہوں سے فرق ہوتا ہے۔ وجہ اول یہ ہے کہ طباق کا وجود محض دو باہم ضد واقع ہونے والی چیزوں ہی سے ہوا کرتا ہے اور مقابلہ ان اضداد سے پیدا ہوتا ہے جو کہ چار سے زائد ہوں دس تک۔ وجہ دوم یہ ہے کہ مطابقت صرف اضداد کے ساتھ ہوتی ہے اور مقابلہ اضداد اور غیر اضداد دونوں کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔ اور سکا کی کہتا ہے ”مقابلہ کی خاصیت میں ایک بات یہ ہے کہ اگر وہ اول میں کسی امر کی شرط لگاتا ہے تو دوسری بات میں اُس کی ضد کو مشروط کرتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ فَسَنِيسِرُهُ لِلْيُسْرَىٰ وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ فَسَنِيسِرُهُ لِلْعُسْرَىٰ“ یہاں پر اعطاء اور بخل، اتقا اور استغنا، تصدیق اور تکذب اور یسری اور عسری کے مابین مقابلہ واقع کیا گیا ہے۔ اور جس وقت میں تیسیر کو امر اول میں اعطاء اتقا اور تصدیق کے مابین مشترک بنایا۔ اُسی وقت میں اُس کے ضد یعنی تعسیر کو اُس کے اضداد کے مابین بھی مشترک قرار دیا۔ بعض علماء کا قول ہے ”مقابلہ یا تو ایک ہی امر کا ایک امر سے ہوتا ہے اور یہ بات بہت کم پائی جاتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”لَا تَأْخُذْهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ“ یا دو امر کا مقابلہ دو امور سے ہوتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا“ یا تین باتوں کا مقابلہ تین امور سے ہوا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”يَا مَعْشَرَ الْفِتْيَانِ الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ طَيِّبَاتٌ مِّنَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْحَبَائِثِ“ اور قولہ تعالیٰ ”وَأَشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ“ یا چار باتوں کا مقابلہ چار باتوں سے ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ“ تا آخر دو آیتوں کے یا پانچ امور کا مقابلہ پانچ امور سے ہوا کرتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا“ اور مابین ”فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا“ اور ”أَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا“ کے مابین اور ”يُضِلُّ“ اور ”يَهْدِي“ کے اور مابین ”يَنْقُضُونَ“ اور ”مِيثَاقَهُ“ کے اور مابین ”يَقْطَعُونَ“ اور ”أَنْ يُؤْصَلَ“ کے۔ یا چھ چیزوں کا مقابلہ چھ چیزوں سے ہوتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”ذُنُوبٌ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ.....“ کہ پھر اس کے بعد فرمایا ہے ”قُلْ أَوْ نَسِيْتُكُمْ.....“ اور یہاں پر۔ جنات، انہار، خلد، ازواج، تطہیر اور رضوان۔ کونساء، بنین، ذہب، فضة، خیل، المسمومۃ، انعام اور حرث کے مقابلہ میں ذکر فرمایا ہے۔

مقابلہ کی ایک دوسری قسم تین انواع پر ہے۔ نظیری، نقیضی اور خلاقی۔

نوع اول کی مثال ہے پہلی مذکورہ سابق آیت ”سِنَةٌ“ کا مقابلہ ”نَوْمٌ“ کے ساتھ کہ یہ دونوں باتیں رُقَاد (سونے) کے باب سے ہیں۔ جو کہ آیت کریمہ ”وَتَحْسَبُهُمْ آيِقًا ظَا وَهُمْ رُقُودٌ“ میں بمقابلہ ”يَقْظُهُ“ کے واقع ہوا ہے۔ اور یہی آیت یعنی ”وَتَحْسَبُهُمْ.....“ دوسری نوع کی مثال ہے کیونکہ یقظہ اور رُقَاد دونوں امور باہم ایک دوسرے کے نقیض ہیں۔ اور نوع سوم کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”لَا نَدْرِي أَشْرَارُ أَمْ يَمْزِي فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا“ میں شر کا مقابلہ لفظ رشد کے ساتھ کہ یہ دونوں باہم خلاف ہونے والے امور ہیں نہ کہ نقیض کیونکہ شر کا نقیض ہے خیر اور رشد کا نقیض ہے غی۔

مُؤَارِنَیۃ۔ رائے مہملہ اور بائے موحده کے ساتھ۔ اس بات کا نام ہے کہ متکلم کوئی ایسی بات کہے جو کہ اُس سے کسی ناپسند سے جانے والے امر پر متضمن ہو۔ پھر جس وقت انکار کا حصول ہو جائے اُس وقت وہ متکلم اپنی دانائی سے کوئی وجہ منجملہ بہت سی وجوہ کے فی الفور بیان کر دے خواہ اُس کو اس امر میں کلمہ کی تحریف یا تھیف کرنی پڑے یا کلمہ میں کچھ کمی بیشی کرنے کا اتفاق ہو۔ ابن ابی الاصبغ کہتا ہے کہ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”اِرْجِعُوْا اِلٰی اٰیٰتِکُمْ فَقُوْلُوْا یٰۤاَبٰنَا اِنَّ اٰیٰتِکَ سُرْقَ“ اور یہ قول یعقوب کے بڑے بیٹے کی زبانی بیان کیا گیا ہے۔ اور اس کی قرأت ”اِنَّ اٰیٰتِکَ سُرْقَ“ بھی کی گئی ہے۔ حالانکہ اُس نے چوری نہیں کی تھی اسی واسطے فتحہ کو ضمہ سے بدل کر اور را کو تشدید اور کسرہ دے کر کلام کو صحت کے انداز پر بیان کیا۔

مراجعت: ابن ابی الاصبغ نے اس کی یوں تعریف کی ہے کہ ”متکلم اپنے کلام میں اُس مراجعت فی القول کی حکایت کرے جو کہ اُس کے اور اُس سے کسی گفتگو کرنے والے کے مابین ہوئی ہے اور یہ بیان نہایت ہی عجیب عبارت مناسب انداز بیان اور شیریں الفاظ میں کیا جائے۔ اور اس کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ ”قَالَ اِنِّیْ جَاعِلُکَ لِلنَّاسِ اِمَامًا“ قَالَ وَمِنْ ذُرِّیَّتِیْ۔ قَالَ لَا یَنَالُ عَهْدُ الظَّالِمِیْنَ“ اس ٹکڑہ نے جو کہ آیت کا ایک حصہ ہے تین مراجعتوں کو اکٹھا کر لیا ہے اور اُن مراجعتوں میں خبر استخبار امر نہیں وعد اور وعید کلام کے منطوق اور مفہوم دونوں لفظوں کے ساتھ بیان ہونے والے معانی موجود ہیں۔ میں کہتا ہوں اس سے تو یہ کہنا احسن ہے کہ اس کلام نے خبر طلب اثبات نفی تاکید حذف بشارت تذارع وعد اور وعید تمام معنی کو اکٹھا کر لیا ہے۔

نزاہتہ: اس بات کا نام ہے کہ حروف تہجی سے مرکب الفاظ فحش سے خالی اور پاک ہوں یہاں تک کہ اُن الفاظ کی وہ حالت ہو جو کہ ابو عمرو بن العلاء نے بہترین الفاظ تہجی کی تعریف میں بیان کی ہے۔ کسی نے ابو عمرو مذکور سے سوال کیا کہ بہترین الفاظ کون ہیں؟ اُس نے جواب دیا ”جن الفاظ سے کلام کی ترکیب ہوتی ہے اُن میں خوب ترین الفاظ وہ ہیں کہ اگر کنواری اور شرمیلی عورت پردہ کے اندر اُن الفاظ کو اپنی زبان پر لائے تو وہ اُس کی زبان سے برے نہ معلوم ہوں۔“ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَاِذَا دُعُوْا اِلَی اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ لَیَحْکُمَ بَیْنَهُمْ اِذَا فَرِیْقٌ مِنْهُمْ مُّعْرِضُوْنَ“ اور پھر فرمایا: ”اَفِیْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ اَمْ اُرْتَابُوْا اَمْ یَخَافُوْنَ اَنْ یَّحِیْفَ اللّٰهُ عَلَیْهِمْ وَرَسُوْلُهٗ بَلْ اُولٰٓئِکَ هُمُ الظَّالِمُوْنَ“ کہ ان آیات میں جن لوگوں کی نسبت خبر دی گئی ہے اُن کے ذم کے الفاظ ایسی باتوں سے بالکل پاک و صاف ہیں جو کہ حروف تہجی میں فحش ہونے کے لحاظ سے قباح تہ ڈالتے ہیں۔ اور قرآن کریم کے تمام حروف ہی اسی طرح کے ہیں۔

ابداع: باء موحده کے ساتھ۔ اس بات کا نام ہے کہ کلام بدیع کی متعدد قسموں پر شامل ہو۔ ابن ابی الاصبغ کا قول ہے کہ ”میں نے قولہ تعالیٰ ”یٰۤاَرْضُ اَبْلَعِیْ مَآءَکَ وَیَا سَّمَآءُ اَقْلَعِیْ.....“ کے مانند کوئی کلام نہیں دیکھا ہے کیونکہ اس میں باوجود اس کے کہ یہ صرف سترہ لفظوں سے مرکب کلام ہے۔ بیس قسمیں بدیع کی پائی جاتی ہیں۔ اور یہ بات یوں ہے کہ ”ابلعی اور قلعی مناسب تامہ ہے اور استعارہ بھی ہے۔ پھر ارض اور سماء کے مابین طباق ہے۔ اور قولہ ”یا سماء“ میں مجاز پایا جاتا ہے کیونکہ حقیقت کے لحاظ سے بھی ”یَا مَطَرُ السَّمَآءِ“ ہونا چاہئے۔ ”وَعِیْضُ الْمَآءِ“ میں اشارہ ہے اس واسطے کہ اُس کے ساتھ بہت سے معنوں کی تعبیر کی گئی ہے یوں کہ پانی اُس وقت تک نہیں کم ہوتا جب تک کہ آسمانی بارش نہ

موقوف ہو جائے۔ اور زمین اپنے نکالے ہوئے چشموں کو پی نہ جائے اور اسی طرح جو پانی روئے زمین پر آ جاتا ہے اُس میں کمی ہوتی ہے۔ ”وَاسْتَوَتْ“ میں ارادف ہے ”وَقَضَى الْأَمْرُ“ میں تمثیل ہے۔ اور تعلیل بھی اس میں پائی جاتی ہے یوں کہ پانی کا گھٹنا ہی استواء کی علت ہے۔ اور صحت تقسیم یوں پائی جاتی ہے کہ اس آیت میں بحالت پانی گھٹنے کے اُس کے تمام اقسام کا استعیاب کر لیا گیا ہے اس واسطے کہ پانی کی کمی کے لئے صرف یہی تین حالتیں ضروری ہیں۔ اول آسمانی بارش کا بند ہو جانا دوسرے زمین سے نکلنے والے چشموں کے پانی کا مسدود ہونا اور سوم جو پانی روئے زمین پر ہے اُس کا خشک ہو کر چلنا۔ اور احتراس کی صنعت دعا میں پائی جاتی ہے۔ تاکہ اس سے یہ وہم نہ پیدا ہو کہ غرق (ڈوبادینا) اپنے عموم کے باعث اُن لوگوں کو بھی شامل ہوتا ہے جو کہ غرق اور ہلاک کئے جانے کے مستحق نہیں ہیں۔ اس واسطے کہ خدا تعالیٰ کا عدل غیر مستحق پر بددعا کرنے سے منع کرتا ہے۔ حسن النسق، ایتلاف اللفظ مع المعنی اور ایجاز کی صنعتیں یوں پائی جاتی ہیں کہ خداوند کریم نے قصہ کو پوری طرح اور نہایت مختصر عبارت میں بیان کر دیا ہے۔ تسہیم کی صنعت اس طرح موجود ہے کہ آیت کا اول تو اس کے آخر پر دلالت کر رہا ہے۔ تہذیب یوں موجود ہے کہ اس کلام مفردات (مفرد الفاظ) خوبی کی صفات سے متصف ہیں ہر ایک لفظ ایسا ہے جس کے حروف کے مخارج سہل ہیں۔ جن پر فصاحت کی رونق موقوف ہے اور اس کے ساتھ ہی وہ بدنمائی اور گجھلک ہونے بھی خالی ہیں۔ حسن بیان اس جہت سے پایا جاتا ہے کہ سامع کو کلام کے معنی سمجھنے میں توقف نہیں ہوتا۔ اور اُسے اس میں کوئی امر مشکل نہیں معلوم دیتا۔ تمکین یوں موجود ہے کہ فاصلہ (آیت) اپنے محل میں مستقر اور اپنی جگہ میں مطمئن ہے نہ اُس میں کسی طرح کا خلل پایا جاتا ہے اور نہ یہ بات باقی رہتی ہے کہ وہ مستدعاۃ ہو۔ اور ان کے علاوہ انجام کی صفت بھی حاصل ہے۔ یہ بیان ابن ابی الاصبغ کا ہے اور میں کہتا ہوں کہ مزید بریں اس میں اعتراض کی صنعت بھی موجود ہے جس کو ملا کر اکیس بدیہی خوبیاں محض اس ایک جزو آیت میں پیدا ہو گئی ہیں۔

نوع انسٹھ

فواصل آیات

جس طرح شعر کے آخری لفظ کو قافیہ اور جمع کے انتہائی لفظ کو قرینہ کہتے ہیں اُسی انداز پر آیت قرآنی کے اخیر کا کلمہ فاصلہ کے نام سے موسوم ہوتا ہے۔ اور الدانی کہتا ہے کہ جملہ کے آخری کلمہ کو فاصلہ کہتے ہیں۔

جہری کا قول ہے کہ یہ بات اصطلاحی قاعدہ کے خلاف ہے اور سیبویہ نے فاصلہ کی جو مثال قولہ تعالیٰ ”يَوْمَ يَأْتِي“ اور ”مَسَاكِنًا نَّبْعُ“ کے ساتھ دی ہے اُس میں اس کی کوئی دلیل نہیں ملتی کہ یہ قول صحیح ہے اور پھر وہ دونوں تمثیلی کلمات کسی آیت کے سرے بھی نہیں ہیں۔ اس واسطے کہ سیبویہ کی مراد لغوی فواصل ہیں صناعیہ (یعنی فن کے اعتبار سے فاصلہ مانی جانے والی چیزیں) اور قاضی ابوبکر کا بیان ہے کہ ”فواصل اُن ہمشکل حروف کا نام ہے جو کہ کلمات کے مقاطع میں ہوتے ہیں اور اُن کے ذریعہ سے افہام معانی کا وقوع ہوا کرتا ہے۔ الدانی نے فواصل اور رؤس آیات (کے آیات سورن) کے مابین فرق

بتایا اور کہا ہے کہ ”فاصلہ وہ کلام ہے جو اپنے مابعد سے جدا کیا گیا ہو۔ اور کلام منفصل کبھی آیت کا سرا ہوتا ہے اور کبھی اُس کا غیر (یعنی سرا نہیں ہوتا) لہذا فواصل بھی یونہی آیت کے سرے اور اُس کے غیر دونوں ہوا کرتے ہیں اور ہر ایک آیت کا سرا فاصلہ ہے مگر ہر ایک فاصلہ ایسا نہیں ہوتا جو ضرور کسی نہ کسی آیت کا سرا ہو۔ اور اسی وجہ سے کہ فاصلہ کے یہ معنی ہیں سیو یہ نے توانی کی تمثیل میں ”یَوْمَ يَأْتِ“ اور ”مَا كُنَّا نَبْعُ“ کو ذکر کیا ہے حالانکہ وہ باجماع راس آیت نہیں ہیں اور لطف یہ ہے کہ اس کو ”اِذَا يَسَّرَ“ کے ساتھ ذکر کیا ہے اور وہ باتفاق سب کے نزدیک راس آیت ہے۔

جبری کہتا ہے ”فواصل کی شناخت کے لئے دو طریقے ہیں۔ ایک توفیقی، دوسرا قیاسی۔ توفیقی قاعدہ تو یہ ہے کہ جس چیز پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا دائماً وقف کرنا ثابت ہوا ہے۔ ہم اُس کا فاصلہ ہونا یقین کریں گے۔ اور جس چیز کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ وصل کیا ہے اُس کی نسبت ہم ثابت سمجھیں گے کہ وہ فاصلہ نہیں ہے۔ پھر جس جگہ آپ نے ایک بار وقف اور دوسری مرتبہ وصل فرمایا ہے تو اُس چیز میں یہ احتمال ہوگا کہ وہ فاصلہ کی تعریف کے لئے ہے یا وقف تعریف کے واسطے۔ یا یہ بات بنانے کے لئے کہ اُس جگہ استراحت (آرام لینا) مقصود ہے اور اُس کے بعد وصل کرنا مگر یہ ایسی حالت میں تصور ہوگا جبکہ وہ مقام فاصلہ کا نہ ہو۔ اور یا فاصلہ ہوگا مگر ایسا فاصلہ جس کو اُس کی تعریف کے مقدم ہونے کے باعث وصل کر دیا ہے۔

اور قاعدہ قیاسی یہ ہے کہ جو احتمالی غیر منصوص۔ کسی مناسب امر کی وجہ سے منصوص کے ساتھ لاحق کر دیا گیا ہو وہ بھی فاصلہ مانا جائے گا اور اس بات میں کوئی خرابی یوں نہیں ہے کہ اس میں کوئی اور بیشی نہیں ہوتی۔ اور خبریں نیست کہ اُس کی غرض وغایت محض اُس کا محل فصل یا محل وصل ہونا ہے۔ اور وقف ہر ایک کلمہ پر الگ الگ بھی جائز ہے اور تمام قرآن کا وصل کرنا بھی جائز ہے۔ لہذا قیاس اس بات کا محتاج ہوا کہ وہ فاصلہ کی معرفت کا کوئی طریقہ معلوم کرے۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں ”فاصلہ آیت کی وہ مثال ہے جو کہ نثر عبارت میں جمع کے قرینہ کی اور نظم اشعار میں بیت کے قافیہ کی ہوا کرتی ہے۔ اور قافیہ میں جو عیوب اختلاف حرکت اشباع اور توجیہ کے بتائے جاتے ہیں وہ فاصلہ میں کچھ عیب نہیں ہوا کرتے۔ فاصلہ قرینہ اور ارجوزہ کے قافیہ میں ایک نوع سے دوسری نوع کی جانب نقل کرنا جائز ہے مگر قصیدہ کے قافیہ کی حالت اس کے خلاف ہے یعنی اُس میں ایک نوع سے دوسری نوع کی طرف نقل کرنا روا نہیں ہوتا۔ اور اسی اصول کی بنیاد پر فواصل آیات میں تم دیکھتے ہو کہ تُرْجَعُونَ، عَلِيمٌ کے ساتھ میعاد ثواب کے ہمراہ اور طارق ثاقب کی معیت میں آیا ہے۔ متجدد ہو کر آنے والے قرینہ اور فاصلہ کی اصل آیت اور جمع کے فقرہ میں دونوں مساوات کا پایا جانا ہے۔ اور اسی وجہ سے آیتوں کا شمار کرنے والوں نے سورۃ النساء میں ”بَاخِرِينَ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ“ پر سبحان الذی میں ”مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَإِنَّ اللَّهَ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ“ پر جن مقامات میں کہ قافیہ کے دونوں اطراف مشاکل نہیں ہوئے ہیں وہاں شمار آیات ترک کر دینے پر اجماع کیا ہے۔ اور اسی طرح ”أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ“ اور ”أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ“ کے ترک کر دینے پر بھی اجماع کیا ہے۔ اور ان کے نظائر کو بوجہ مناسبت کے آیات میں شمار کر لیا ہے۔ جیسے آل عمران میں ”يَا أُولِي الْأَلْبَابِ“ کہف میں ”عَلَى اللَّهِ كَذِبًا“ اور طہ میں ”السَّلَوى“ کو آیت شمار کیا ہے۔

اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ فاصلہ کا وقوع اُس وقت ہوتا ہے جبکہ خطاب کے ساتھ استراحت کی جاتی ہے اور

اس استراحت سے کلام میں حسن و خوبی پیدا کرنا مطلوب ہوتا ہے۔ اور یہ ایسا طریقہ ہے کہ اس کی وجہ سے قرآن تمام کلاموں سے بالکل الگ نمایاں رہتا ہے۔ آیتوں کا نام فواصل اس واسطے رکھا گیا ہے کہ اُس جگہ دو کلام ایک دوسرے سے الگ ہوا کرتے ہیں یوں کہ آیت کا اخیر اُس آیت اور اُس کے مابعد کے مابین فصل ڈال دیتا ہے۔ اور یہ نام قولہ تعالیٰ ”کِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ“ سے ماخوذ ہوا ہے۔ آیات کا نام قوافی رکھنا اجماعاً ناجائز ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جس وقت قرآن کو شعر کے نام سے الگ کر لیا تو ایسی حالت میں واجب ہوا کہ قافیہ کا اسم بھی اُس سے جدا کر لیا جائے کیونکہ قافیہ شعر میں ہوا کرتا ہے۔ اور اصطلاح میں اُسی کے ساتھ خاص ہے اور جس طرح قرآن کے بارہ میں قافیہ کا استعمال ممتنع ہوتا ہے۔ ویسے ی شعر کے باب میں فاصلہ کو استعمال کرنا بھی ممنوع ہے اس کے کہ وہ (فاصلہ) کتاب اللہ کی صفت ہے اور ہرگز اُس سے تعدی (تجاوز کرنے والی) نہیں ہو سکتی۔

آیات قرآن کے باب میں جمع کا استعمال (یعنی اُس کو جمع کہنا) جائز ہے یا نہیں؟ اس بارہ میں اختلاف ہے۔ جمہور اس بات سے منع کرتے ہیں اور ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ جمع کی اصل۔ چڑیوں کا نغمہ (جمع الطیر) ہے اور قرآن کا رتبہ اس سے بالاتر ہے کہ اُس میں سے کسی جز کے واسطے مہمل اصل کا لفظ مستعار لیا جائے۔ پھر یہ بھی وجہ ہے کہ قرآن کو دوسرے حادث کلام کی مشارکت سے بالاتر بنانے کے لئے اُسے اس صفت کے ساتھ موصوف نہیں کیا۔ اور ماسوا اس کے قرآن خدا تعالیٰ کی صفات میں سے ایک صفت ہے لہذا اُس کا وصف اسی صفت کے ساتھ جائز نہیں ہو سکتا جس کے ساتھ اُسے موصوف کرنے کا اذن نہیں وارد ہوا ہے۔

رُمانی کتاب اعجاز القرآن میں بیان کرتا ہے ”اشعریہ قرآن میں جمع ہونے کے قول کو ممنوع قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جمع اور فواصل میں یہ نمایاں فرق ہے کہ جمع مقصود فی نفسہ شے ہوا کرتی ہے اور اُس کے حصول کے بعد معنی کا حالہ اُس پر کیا جاتا ہے۔ اور فواصل معانی کے متبع ہوتے ہیں اور مقصود فی نفسہ نہیں ہوا کرتے۔ اسی سبب سے فواصل بلاغت میں داخل مانے گئے ہیں اور جمع کو عیب شمار کیا گیا ہے۔“ اس بارہ میں قاضی ابوبکر باقلانی نے بھی رُمانی ہی کی پیروی کی ہے اور اسی کو ابی الحسن اشعری اور ہمارے تمام اصحاب کے نص سے نقل کیا ہے۔ اور وہ کہتا ہے کہ ”بہت سے غیر اشاعرہ قرآن میں جمع ثابت کرنے کی طرف گئے ہیں۔ اور انہوں نے کہا ہے کہ قرآن کا جمع اُن امور میں سے ہے جو کلام کی فضیلت عیاں کرتے ہیں۔ اور جمع منجملہ اُن اجناس کے ہے جن کے ذریعہ سے بیان اور فصاحت میں تفاضل واقع ہوا کرتا ہے مثلاً جناس اور التفات وغیرہ۔ اور اس بارہ میں سب سے قوی ترین ثبوت جس کی بنا پر استدلال کیا گیا ہے یہ ہے کہ ”هَـٰذَا دُونُ وَ مُوسَى“ کے موضع میں جمع قرار پانے کے باعث ”مُوسَى“ کا فاصلہ واقع ہونا بہ نسبت ہارون کے افضل ہے۔ اور یہ بات شعر کے معالہ سے یوں جدا گانہ اور ممتاز ٹھہرتی ہے کہ شعر میں بحالت خطاب قافیہ مقصود الیہ واقع ہوا کرتا ہے اور اگر وہ غیر مقصود الیہ واقع ہوگا تو اُس مرتبہ سے گھٹ جائے گا جس مرتبہ کو ہم شعر کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ پھر اس مرتبہ کا وجود جس طرح کہ مخم (تفخیم کرنے والے) سے اتفاقاً سرزد ہوتا اُسی طرح شاعر سے بھی ہوا کرتا ہے۔ اب یہ بات کہ قرآن میں کس قدر جمع آیا ہے تو اُس کی مقدار بہت زیادہ ہے اور اُس کے بارہ میں یوں بات بنائی ہے کہ انہوں نے جمع کے معنی کی تحدید کر دی۔ اہل لغت کا قول ہے کہ ”جمع ایک ہی حد پر کلام کے پے در پے لانے کا نام ہے۔“ اور ابن درید کہتا ہے

”سَجَّعَتِ الْحَمَامَةُ“ کے معنی یہ ہیں کہ کبوتر نے اپنی آواز کی کلگری شروع کی۔ قاضی اس بات کو غیر صحیح بتاتا اور کہتا ہے کہ اگر قرآن فی الواقع سجع ہوتا تو پھر وہ اہل عرب کے اسالیب کلام سے خارج نہ ہوتا اور اگر قرآن اہل عرب کے اسالیب کلام میں داخل مانا جائے تو پھر اُس کا اعجاز واقع ہونا بے اصل ٹھہرتا ہے۔ علاوہ ازیں جبکہ کلام اللہ کو سجع معجز کہنا جائز ہو تو اس کا شعر معجز کہلانا بھی روا ہو سکتا ہے اس واسطے کہ سجع ملک عرب کے کاہن لوگوں کی عادت مالوفہ تھی پس قرآن سے سجع کی نفی اس بات کے لئے سزاوارتر ہے کہ نفی شعر کی حجت بھی بن جائے۔ کیونکہ کہانت نبوت کے منافی ہے اور شعر کی حالت اس کے خلاف ہے یعنی وہ منافی نبوت نہیں اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”أَسْجَعُ كَسَجْعِ الْكُهَّانِ“ اور اس قول میں اپنے سجع کو مذموم بات قرار دیا ہے۔

قاضی کہتا ہے ”لوگوں کا قرآن کی نسبت سجع ہونے کا وہم کرنا باطل ہے کیونکہ قرآن کی صورت سجع پر آنے سے یہ کب لازم آتا ہے کہ وہ بھی سجع ہو۔ سجع میں معنی اُس لفظ کے متبع ہوا کرتے ہیں جو کہ سجع کو ادا کرتا ہے اور قرآن میں جو امور حسب اتفاق سجع کے معنی میں واقع ہوئے ہیں وہ ایسے نہیں ہیں اس واسطے کہ قرآن میں لفظ معنی کا تابع واقع ہوا ہے۔ اور اس بات میں کہ ایک کلام فی نفسہ ایسے الفاظ کے ذریعہ سے منتظم ہو جو کہ اُس کلام کے معنی مقصود کو ادا کرتے ہیں۔ اور مابین اس بات کے کہ معنی منتظم ہوں نہ کہ لفظ بہت بڑا فرق ہے۔ پھر جس وقت میں معنی کا ارتباط سجع کے ساتھ ہوگا اُس وقت سجع بھی وہی فائدہ دے گا جو غیر سجع سے حاصل ہوتا ہے لیکن جس حالت میں کہ خود معنی بغیر سجع کے درست اور ہم وزن ہوں گے تو وہ صحیح معنی کے علاوہ خوبی کلام کو بھی اپنے اندر سمیٹ لائیں گے۔ اور اس کے ماسوا سجع کا ایک محفوظ ڈھنگ اور مضبوط طریقہ ایسا ہے کہ اُس میں کچھ بھی خلل انداز ہونا کلام کو مختل کر کے دائرہ فصاحت سے خارج بنا دیتا ہے۔ جس طرح کہ شاعر مقررہ وزن کی حد سے نکل جائے تو خطا وار ہوا کرتا ہے۔ لیکن تم قرآن کے فواصل کو متفاوت دیکھو گے اُن میں سے چند فواصل ایسے ملیں گے جن کے مقاطع قریب قریب ہیں۔ اور بعض فواصل ایسے ممتد ہو جاتے ہیں کہ اُن کا ملول پہلے فاصلہ سے دگنا ہو جاتا ہے اور اُس پہلے وزن میں بھی فاصلہ کا ورود کلام کثیر کے بعد ہوا کرتا ہے جو کہ سجع کے بارہ میں ایک ناپسندیدہ اور بری بات ہے۔ رہا یہ قول کہ سجع کے درست ہونے اور مقاطع کے باہم مساوی پائے جانے کے باعث ایک جگہ موسیٰ کو ہارون پر مقدم لایا گیا ہے اور دوسری جگہ متاخر تو یہ بات صحیح نہیں بلکہ اس بارہ میں اصلی قاعدہ یہ ہے کہ قصہ کا اعادہ مختلف الفاظ میں کیا جائے اور وہ سب الفاظ ایک ہی معنی کو ادا کرتے ہوں اور یہ بڑا سخت دشوار امر ہے۔ اسی میں فصاحت و بلاغت کا جو ہر کھلتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ کیا چیز ہے۔ چنانچہ اسی سبب سے بہت سے قصے ایک دوسرے سے جدا گانہ ترتیبات دہرائے گئے ہیں اور اس طرح مشرکین عرب کو متنبہ کیا گیا ہے کہ وہ بہر حال قرآن کا مثل لانے سے عاجز ہیں۔ خواہ ابتدائی اسلوب بیان کے اعتبار سے اُس کا مثل لانا چاہیں یا متکرر طرز کلام کے ساتھ۔ ورنہ اگر معارضہ کرنا اُن کے امکان میں ہوتا تو وہ لوگ ضرور اُسی قصہ کو قصد کر کے ساتھ ایسے لفظوں میں بیان کرتے جو کہ اُن مذکورہ معانی تک نہ پہنچتے۔ جن کا بیان قرآن میں ہو چکا ہے یا اُسی کے مانند معانی کو بھی ادا نہ کر سکتے۔ غرضیکہ اسی وجہ سے بعض کلمات کو بعض پر مقدم اور مؤخر کر کے اظہار اعجاز کا قصد کیا گیا ہے نہ کہ سجع کا۔ اور اسی طرح دلائل قائم کرتے کرتے آخر میں قاضی نے یہ کہا ہے کہ ”ان باتوں سے واضح ہو گیا کہ جو حروف فواصل میں آئے ہیں وہ اُن نظائر کے موقع سے مناسب ہیں جو کہ سجع میں واقع

ہوا کرتے ہیں اور ان کی مناسبت اس طرح کی ہے کہ نہ وہ فواصل کو اسجاع کی حد سے بالکل خارج بنا دیتی ہے اور نہ یہ کرتی ہے کہ فواصل کو جمع کے باب میں داخل کر دے۔ اور ہم اس بات کو بیان کر چکے ہیں کہ اہل عرب ہر ایسے جمع کی نہایت مذمت کرتے ہیں جو اعتدال اجزاء کی حد سے خارج ہو گیا ہو یعنی یوں کہ اُس کے بعض مصرعے دو کلموں کے ہوں اور چند چار چار کلموں کے۔ اہل عرب اس بات کو فصاحت میں داخل نہیں کرتے بلکہ وہ اس کو عجز قرار دیتے ہیں لہذا اگر وہ لوگ قرآن کو جمع پر مشتمل سمجھے۔ تو ضرور تھا کہ کہتے ”ہم اس کا معارضہ ایسے معتدل جمع کے ساتھ کریں گے جو کہ فصاحت میں قرآن کے طریقہ پر نمبر بڑھالیا گیا ہو“۔

یہاں تک قاضی کا وہ کلام ختم ہو لیا جو کہ اُس نے اپنی کتاب اعجاز القرآن میں لکھا ہے۔ کتاب عروس الافراح کے مصنف نے قاضی کی نسبت یہ نقل کی ہے کہ وہ اپنی کتاب الانتصار میں فواصل کو جمع کے نام سے موسوم کرنا جائز قرار دیتا ہے۔ الخفاجی کتاب سر الفصاحت میں کہتا ہے ربانی کا یہ قول کہ ”جمع عیب ہے اور فواصل بلاغت ہیں“ غلط ہے۔ کیونکہ اگر اُس نے جمع سے وہ عبارت مراد لی ہے جو کہ معنی کی تبع ہو اور تکلف کے ساتھ اُس سے تک بندی ہی مقصود نہ ہو (یعنی آمد ہو) تو اس میں شک نہیں کہ ایسا کلام بلاغت ہے اور فواصل اسی کے مانند ہیں۔ لیکن اگر اُس نے اپنے اس قول سے ایسے کلام کو مراد لیا ہے کہ معانی اس کے تابع واقع ہوا کرتے ہیں اور وہ مقصود بالتکلف (یعنی آورد) ہوتا ہے تو یہ بات عیب ہے اور فواصل بھی اُسی کے مانند ہیں۔ اور میرا گمان ہے کہ علماء نے قرآن کے تمام جملوں اور آیتوں کا نام محض فواصل رکھنے اور متماثل حروف کے جملوں کو جمع کے نام سے نامزد نہ کرنے میں اس خواہش کو اپنا دلیل راہ بنایا ہے کہ قرآن کو اُس وصف سے منزہ کر دیں جو کہ کاہنوں وغیرہ سے روایت کئے جانے والے کلام کے بارہ میں آیا کرتا ہے۔ اور وجہ تسمیہ میں اس غرض کو قریب بصواب ماننا چاہئے ورنہ حقیقت وہی ہے جو کہ ہم نے بیان کی ہے اور خلاصہ اس تمام بیان کا یہ ہے کہ اسجاع وہ حروف ہیں جو کہ فواصل کے مقاطع میں ایک دوسرے کی مثل و مانند واقع ہوئے ہیں۔

لیکن اگر کوئی یہ کہے کہ جس وقت میں جمع تمہارے نزدیک ایک پسندیدہ امر ہے تو پھر کیا سبب ہے کہ تمام قرآن مجبور نہیں وارد ہوا اور اس بات کی کیا وجہ ہے کہ کچھ قرآن مجبور آیا اور کچھ حصہ قرآن کا غیر مجبور آیا؟ تو ہم اس کا جواب یوں گے کہ قرآن کا نزول عرب کی زبان میں ہوا ہے اور اُن کے عرف و عادات کے انداز پر۔ فصحاء عرب کا یہ دستور تھا کہ اُن کا تمام کلام مسجع نہیں ہوا کرتا تھا کیونکہ جمع میں آورد کی علامتیں پائی جاتی ہیں اور وہ مکروہ بھی معلوم ہوتا ہے خاص کر طول کلام میں جمع کی پابندی حد سے زیادہ ناگوار ہوتی ہے۔ چنانچہ اسی سبب سے کلام الہی بھی تمام از ابتدا انتہا مسجع نہیں وارد ہوا تا کہ اہل عرب کے دستور اور رواج پر عمل پیرا ہونے کے ساتھ اعلیٰ درجہ کی لطافت اور اعلیٰ طبقہ کے کلام عرب کی پابندی کی جا سکے مگر اس کے ساتھ وہ بالکل جمع سے خالی بھی نہیں ہے۔ اس واسطے کہ بعض کلام کے حصہ میں جمع کا وارد کرنا مذکورہ سابق صفت کے اعتبار پر مستحسن ہوتا ہے۔ ابن النقیس کہتا ہے ”جمع کی خوبی کا ثبوت اسی قدر کافی ہے کہ قرآن جمع وارد ہوا ہے اور اس موقع پر یہ اعتراض نہیں کیا جائے گا کہ قرآن کی بعض آیتیں جمع سے خالی بھی ہیں؟ اس لئے کہ خوبی بیان کبھی ایک مقام سے اُس کے احسن کی طرف نقل کرنے کی بھی مقتضی ہو جاتی ہے“۔

حازم کا قول ہے بعض لوگ ایسی متناسب الاطراف مقداروں میں کلام کو قطعہ قطعہ کرنا پسند کرتے ہیں جو کہ طول اور

قصہ میں ایک دوسرے کے قریب قریب نہ ہوں۔ اور اس ناپسندیدگی کی وجہ یہ ہے کہ اس میں تکلف کرنا پڑتا ہے مگر وہ کلام جو کہ در کلام میں اُس کے ساتھ المام (اشارہ) واقع ہو وہ اس بات سے مستثنیٰ ہے۔ اور بعض اشخاص یہ رائے رکھتے ہیں کہ جو تناسب کلام کو قافیہ بندی کے قالب میں ڈھالنے اور اُسے مناسبات مقاطع کے زیور سے آراستہ بنانے میں واقع ہوتا ہے وہ حد درجہ اکید (مستحکم) ہے۔ مگر کچھ لوگ جو اعتدال پسند ہیں اُن کی رائے میں اگرچہ جمع سے کلام کی زینت ہوتی ہے لیکن کبھی وہ تکلف اور بناوٹ کا داعی بن جاتا ہے اس واسطے مناسب یہ ہے کہ جمع کو نہ تو جملہ سارے کلام میں استعمال کیا جائے اور نہ ہی کلام اُس سے خالی رکھا جائے بلکہ جو بات خود بخود اور بلا تکلف آمدن میں مسجع نکل آئے اُسے قبول کرنا سزاوار ہے۔ اور جمع کو مطلقاً عیب کی بات قرار دے دینا کیونکر درست ہے؟ بحالیکہ قرآن کا نزول کلام عرب کے فصیح اسالیب (اندازوں) پر ہوا ہے اور اُس میں فواصل کا ورود کلام عرب میں ورود اسجاع کے بالمقابل ہوا ہے؟ اور قرآن صرف ایک ہی اسلوب پر اس واسطے نہیں آیا کہ تمام کلام ایک ہی ڈھنگ پر مستمر ہونا اچھا نہیں شمار ہوتا۔ کیونکہ اس میں تکلف کیا جاتا ہے اور طبیعت اس بات سے ملول ہوتی ہے اور اس وجہ سے بھی تمام قرآن ایک ہی وتیرہ پر نہیں آیا کہ ایک ہی قسم پر استمرار رکھنے کی نسبت سے اقسام فصاحت میں افتقان ہونا اعلیٰ درجہ کی بات ہے اور اسی سبب سے قرآن کی کچھ آیتیں متماثلۃ المقاطع نازل ہوئیں اور بعض غیر متماثل اتریں۔

فصل۔ شیخ شمس الدین بن الصانع حنفی نے ایک کتاب احکام الراي فی احکام الآی نامی تالیف کی ہے۔ اور وہ اُس کتاب میں بیان کرتے ہیں ”معلوم کرنا چاہئے کہ مناسبت عربی زبان میں ایک ایسا مطلوب امر ہے کہ اُس کے واسطے بہت سے مخالف اصول امور کا ارتکاب کیا جاتا ہے۔ اور میں نے اسی مناسبت کی رعایت کرنے کے لحاظ سے جو احکام آیتوں کے آخری کلمہ کے بارہ میں واقع ہوئے ہیں اُن کی جستجو اور کرید کی تو مجھ کو چالیس سے بھی چند زائد حکم اس بارہ میں دستیاب ہوئے اور وہ حسب ذیل ہیں:

(۱) معمول کی تقدیم یا عامل پر جیسے ”أَهْوَاءُ لَاءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ“ اور کہا گیا ہے کہ اسی قبیل سے قولہ تعالیٰ ”وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ“ بھی ہے۔ یا معمول کی تقدیم کسی دوسرے معمول پر کی جاتی ہے جس کی اصل ہی تقدیم ہو۔ مثلاً ”لِسُرِّكَ مِنْ آيَاتِنَا الْكُبْرَى“ یہ اُس حالت میں ہوگا جبکہ ہم الکبریٰ کو نری کا مفعول ڈالیں یا مفعول کی تقدیم فاعل پر ہو جیسے ”وَلَقَدْ جَاءَ آلَ فِرْعَوْنَ النُّذْرُ“ اور اسی قبیل سے ہے کان کی خبر کا اُس کے اسم پر مقدم کرنا مثلاً ”وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ“۔

(۲) جو چیز کہ زمانہ میں متاخر ہے اس کی تقدیم۔ جیسے ”فَلِلَّهِ الْآخِرَةُ وَالْأُولَى“ کہ اگر یہاں فواصل کی مراعات نہ ہوتی تو ضرورت تھا کہ اُولیٰ کو مقدم کیا جاتا۔ جیسا کہ قولہ تعالیٰ ”لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ“ میں ہے۔

(۳) فاضل کی تقدیم افضل پر جیسے ”بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى“ اور جو مصلحت اس تقدیم میں ہے اُس کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔

(۴) مضمر کی تقدیم اُس شے پر جو کہ اُس کی تفسیر کرتی ہو۔ مثلاً ”فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى“

(۵) صفة الجملہ کی تقدیم صفت مفردہ پر جیسے ”وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا“

(۶) یاء منقوص معرف کا حذف کرنا۔ جیسے ”الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ“ اور ”يَوْمَ التَّنَادِ“

(۷) فعل غیر مجزوم کی یاء کا حذف کرنا۔ جیسے ”وَاللَّيْلِ إِذَا يَسِرُ“

(۸) یاء اضافت کا حذف کرنا۔ جیسے ”فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنَذِيرُ“ اور ”فَكَيْفَ كَانَ عِقَابُ“

(۹) حرف مد کی زیادتی۔ جیسے ”الظُّنُونَا“ اور ”الرَّسُولَا“ اور ”السَّبِيلَا“ اور اسی قبیل سے ہے حرف مد کا عامل جازم کے

ساتھ میں باقی رکھنا۔ جیسے ”لَا تَخَافْ دَرَكًا وَلَا تَخْشَى“ اور ”سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى“ اس قول کے اعتبار پر کہ یہ صیغہ نہیں ہے۔

(۱۰) جو چیز منصرف نہیں ہوتی اُسے منصرف کر ڈالنا۔ جیسے ”قَوَارِيرُ قَوَارِيرُ“

(۱۱) اسم جنس کی تذکیر کا ایثار (ترجیح دینا) مثلاً قولہ تعالیٰ ”أَعْبَازُ نَحْلِ مُنْقَعِرُ“

(۱۲) اسم جنس کی تانیث کا ایثار مثلاً ”أَعْبَازُ نَحْلِ خَاوِيَةٍ“ اور ان دونوں باتوں کی نظیر سورۃ القمر میں قولہ تعالیٰ

”وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَطَرٌ“ اور سورۃ الکہف میں قولہ تعالیٰ ”لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا“ ہے۔

(۱۳) قرأت سبعہ میں سے دو ایسی جائز وجہوں کی ایک ہی وجہ پر غیر قرأت سبعہ میں اقتصار (کمی) کر لینا جن کے

ساتھ قرأت کی گئی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَأُولَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا“ حالانکہ قرأت سبعہ میں ”رَشَدًا“ کہیں نہیں آیا ہے۔ اور

اسی طرح قولہ تعالیٰ ”وَهِيَ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا“ کی بھی حالت ہے۔ کیونکہ دونوں سورتوں میں فواصل حرف وسط کی حرکت

کے ساتھ آئے ہیں۔ اور اسی کے بالمقابل ”وَأَنْ يَسْرُوا سَبِيلَ الرُّشْدِ“ میں وہ ساکن الاوسط ہے اور اس بات سے فارسی کا

قرأت تحریک کو بالا جماع ہونے کے ذریعہ سے پہلے گزرے ہوئے بیان میں ترجیح دینا باطل ٹھہرتا ہے۔ اور اس کی نظیر ہے

”تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ“ کی قرأت فتح ہاء کے ساتھ اور اُس کے سکون کے ساتھ بھی اور ”سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ“ کی

قرأت فتح ہاء کے ساتھ صرف مراعات فاصلہ کی غرض سے کی گئی ہے۔

(۱۴) جس جملہ کے ساتھ اُس کے ماقبل کی تردید کی گئی ہو اُسے اسمیہ اور فعلیہ میں مطابق نہ ہونے کی وجہ پر وارد

کرنا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ“ یہاں منافقین کے قول

”آمَنَّا“ اور اُس جملہ کے مابین جس کے ذریعہ سے یہ قول رد کیا گیا ہے مطابقت نہیں کی اور اسی وجہ سے ”وَلَمْ يُؤْمِنُوا“ یا ”وَمَا

آمَنُوا“ نہیں فرمایا۔

(۱۵) دو قسموں سے ہر ایک قسم کا دوسری قسم کے ساتھ اسی انداز پر غیر مطابق وارد کرنا۔ جیسے ”وَلْيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ

صَدَقُوا وَالْيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ“ اور ”الَّذِينَ كَذَبُوا“ نہیں کہا۔

(۱۶) دو جملوں کے دو اجزا میں سے کسی ایک جز کو اُس وجہ کے علاوہ دوسری وجہ پر وارد کرنا جس پر کہ دوسرے جملہ

میں اُس کا نظیر جز وارد کیا گیا ہے۔ مثلاً ”أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ“

(۱۷) دو لفظوں میں سے اُغرب لفظ کے لانے کو فضیلت دینا اور اچھا سمجھنا۔ جیسے ”قِسْمَةٌ ضِيزَى“ اور ”بَجَائِزُهُ“ نہیں

کہا۔ ”لَيُسْزَنَنَّ فِي الْحُطَمَةِ“ یہاں جہنم نہیں کہا اور نہ نار کا ذکر فرمایا۔ اور سورۃ المدثر میں ”سَأَصْلِيهِ سَقَرُ“ سورۃ سأل

میں ”إِنَّهَا لَطِي“ اور سورۃ القارعة میں ”بِفَأْتِمَةِ هَاوِيَةٍ“ کہنے کی وجہ ہر ایک سورۃ کے فواصل کی مراعات ہے۔

(۱۸) دو مشترک الفاظ میں سے ہر ایک لفظ کا ایک موضع کے ساتھ خاص ہو جانا۔ جیسے قولہ ”وَلْيَذْكُرُوا الْأَلْبَابَ“ اور سورہ طہ میں قولہ تعالیٰ ”وَإِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النَّهْيِ“۔

(۱۹) مفعول کا حذف کر دینا۔ جیسے ”فَمَا مَنُ اعْطَى وَآتَى“ اور ”مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى“ اور اسی قبیل سے ہے فعل التفصیل کے متعلق کا حذف کر دینا۔ جیسے ”يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى“ اور ”خَيْرٌ وَأَبْقَى“۔

(۲۰) افراد کے ساتھ تشبیہ سے استغناء ہو جاتا۔ جیسے ”فَلَا يُخْرِجُكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى“۔

(۲۱) افراد ہی کے ساتھ جمع سے مستغنی بن جانا۔ جیسے ”وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا“ کہ یہاں اُسی طرح ”اِئِمَّةً“ نہیں کہا جس طرح کہ ”وَاجْعَلْنَا هُمْ اِئِمَّةً يَهْدُونَ“ میں کہا ہے اور اسی کی دوسری مثال ہے قولہ تعالیٰ ”إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ“ یعنی ”اَنْهَارٍ“۔

(۲۲) تشبیہ کے ساتھ افراد سے مستغنی ہو جانا۔ مثلاً ”وَلِمَنُ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٌ“ فراء کا قول ہے کہ یہاں پر خداوند کریم نے ویسے ہی ”جَنَّةً“ (ایک جنت مراد لیا ہے۔ جس طرح کہ اپنے قول ”فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى“ میں ہے اور یہاں تشبیہ لانے کی وجہ رعایت فاصلہ ہے۔ فراء کہتا ہے اور یہ بات اصل ہے کہ قوافی اس قدر کمی اور بیشی کے متحمل ہو جاتے ہیں جس قدر تمام کلام متحمل نہیں ہو سکتا۔ اور اسی کی نظیر فراء ہی کا وہ قول ہے جو کہ اُس نے قولہ تعالیٰ: ”إِذَا انْبَعَثَ أَشْقَاهَا“ کے بارہ میں کہا ہے۔ فراء کہتا ہے کہ وہ دو شخص تھے ایک کا نام تھا قدار۔ اور دوسرا ایک اُس کا ساتھی بھی تھا۔ اور خداوند پاک نے ”أَشْقَاهَا“ مراعاة فاصلہ ہی کی وجہ سے نہیں کہا۔ مگر ابن قتیبہ نے اس بات کو ناپسند کر کے اس بارہ میں بہت سختی کے ساتھ سرزنش کی ہے اور کہا ہے کہ ”جو امر جائز ہے وہ یہ ہے کہ محض آیتوں کے سروں میں ایک ہاء سکتہ یا الف زائد کر دیا جائے یا کوئی ہمزہ یا حرف حذف کر دیا جائے بہر حال جبکہ یہ بات ہو کہ خدا تعالیٰ نے دو جنتوں کا وعدہ کیا ہو اور تم معاذ اللہ ان کو ایک ہی جنت بنا دو۔ اور پھر محض رؤس آیات ہی کی وجہ سے ایسا کرو تو یہ نہایت بری بات ہے۔ علاوہ اس کے یہ بات ہو کیونکر سکتی ہے؟ کیونکہ خدا تعالیٰ تو اُس کی صفت اشئین (دو) کی صفات کے ساتھ فرماتا اور کہتا ہے ”ذَوَاتَا أَفْنَانٍ“ پھر ارشاد کرتا ہے ”فِيهِمَا“ لیکن ابن الصائغ نے قاریوں سے یہ قول نقل کیا ہے کہ ”یہاں پر خدا تعالیٰ نے ”جَنَابٍ“ مراد لیا ہے اور بوجہ فاصلہ کے اشئین کا صیغہ جمع پر اطلاق کیا ہے۔ پھر اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ یہ بات کچھ بعید نہیں۔ اور کہتا ہے کہ تشبیہ سے جمع مراد لینے کے بعد بھی دوبارہ ضمیر تشبیہ کے عائد کرنے میں لفظ کی رعایت منظور تھی اور یہی تینوں حکم بھی ہے۔

(۲۳) جمع کے ساتھ افراد سے مستغنی بن جانا۔ جیسے ”لَا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا خِلَالٍ“ یعنی ”وَلَا خُلَّةً“ جیسا کہ آیت میں ہے اور یہاں اُس کو مراعاة فاصلہ کے لحاظ سے صیغہ جمع کے ساتھ وارد کیا۔

(۲۴) عاقل کو غیر عاقل کے جاری مجرئی (قائم مقام) بنانا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ“ اور ”كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ“

(۲۵) اس لفظ کا امالہ کرنا جس کا امالہ نہیں کیا جاتا۔ جیسے ”طه“ اور ”وَالنَّجْمِ“ کی آیتیں۔

(۲۶) قدیر اور علیم کی طرح صیغہ ہائے مبالغہ کا لانا اور اسی کے ساتھ ”هُوَ الْقَادِرُ“ اور ”عَالِمُ الْغَيْبِ“ کی مثالوں میں۔

مبالغہ کے صیغہ کو ترک کر دینا۔ اور اسی حکم میں سے ہے قولہ تعالیٰ ”وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا“۔
(۲۸) مبالغہ کے بعض اوصاف کو بعض پر برتری دینا۔ جیسے ”إِنَّ هَذَا لَشَيْ عَجَابٌ“ کہ یہاں عجب کو مناسب فاصلہ کے لحاظ سے عجیب پر ترجیح دی گئی۔

(۲۹) معطوف اور معطوف علیہ کے مابین فصل ہونا۔ جیسے ”وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى“۔

(۳۰) اسم ظاہر کو اسم مضمحل کے موقع پر واقع کرنا۔ جیسے ”وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نَضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ“ اور اسی طرح پر آیت الکہف بھی ہے۔

(۳۱) مفعول کا فاعل کے موقع پر واقع ہونا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”حِجَابًا مُّسْتَوْرًا ۝ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا“ یعنی ”سَاتِرًا“ اور آتیا۔

(۳۲) فاعل کا مفعول کے موقع پر وقوع۔ جیسے ”عَيْشِيَّةٌ رَاضِيَّةٌ“ اور ”مَاءٌ دَافِقٌ“ رَضِيَّةٌ اور مَذْقُوقٌ۔
(۳۳) موصوف اور صفت کے مابین فصل کرنا۔ جیسے ”أَخْرَجَ الْمَرْعَىٰ فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَخْوًى“ اگر احوئی کو المرعی کی صفت ڈالا جائے یعنی حال بنا کر۔

(۳۴) کسی حرف کو دوسرے حرف کی جگہ پر واقع کرنا۔ جیسے ”بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا“ اور اصل اس کی ”أَوْحَىٰ إِلَيْهَا“۔

(۳۵) ایسے وصف کو جو ابلغ (بلغ تر) نہیں ہے وصف ابلغ سے موخر لانا۔ اس کی مثال ہے ”الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ“ اور ”رَءُوفٌ رَحِيمٌ“ کیونکہ رَأُفٌ بہ نسبت رحمت کے بلیغ تر (اعلیٰ درجہ کی صفت) ہے۔

(۳۶) فاعل کو حذف کر کے مفعول کو اس کا نائب بنانا۔ جیسے ”وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَىٰ“۔

(۳۷) ہاء سکتہ کو ثابت کرنا مثلاً ”مَاسِيَّةٌ سُلْطَانِيَّةٌ مَاهِيَّةٌ“۔

(۳۸) کئی ایک مجرور رات کو اکٹھا کر دینا۔ مثلاً ”ثُمَّ لَا تَجِدُكَ بِهِ عَلَيْنَا تَبِيعًا“ کہ اس جگہ احسن یہ تھا کہ اُن مجرور رات کے مابین فصل کیا جائے لیکن فاصلہ کی مراعات نے عدم فصل اور تبیعاً کے موخر لائے جانے کا اقتضاء کیا۔

(۳۹) صیغہ ماضی سے صیغہ استقبال کی جانب عدول (تجاوز کرنا)۔ جیسے ”فَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ“ حالانکہ اصل ”قَتَلْتُمْ“ ہے۔

(۴۰) بنائے کلمہ کو متغیر کر دینا۔ جیسے ”وَطُورٌ سِينِينَ“ حالانکہ اصل لفظ ”سِينَاءٌ“ ہے۔

تنبیہ: ابن الصائغ کہتا ہے ”یہ بات کچھ ممتنع نہیں ہے کہ آیات مذکورہ میں ان کے اصل سے خارج ہونے کی وجہ بتاتے ہوئے وجہ مناسبت کے ساتھ ہی بعض دیگر امور بھی پائے جائیں۔ کیونکہ جیسا کہ حدیث شریف میں آیا ہے قرآن کریم کے عجائب کبھی ختم نہیں ہو سکتے۔“

فصل: ابن ابی الاصبغ کا بیان ہے کہ قرآن کے فواصل، تمکین، تصدیق، توشیح اور ایفال ان چار چیزوں میں سے کسی ایک چیز سے کبھی خالی نہیں ہوتے۔

تمکین جس کا نام اختلاف القافیہ بھی ہے اس بات کا نام ہے نثر عبارت لکھنے والا شخص قرینہ کے واسطے اور شاعر قافیہ کے لئے کوئی ایسی تمہید اٹھائے جس کے سبب سے قرینہ یا قافیہ اپنی جگہ پر بالکل درست آ بیٹھے۔ اُس میں کوئی خلل، غیر موزونیت اور بدنمائی نہ پائی جائے۔ اُس کے معنی پورے کلام کے معنی کے ساتھ پورا پورا اور ایسا تعلق رکھتے ہوں کہ اگر وہ قافیہ یا قرینہ اُس جگہ سے الگ کر دیا جائے یا گرا دیا جائے تو معنی میں خلل پڑ جائے اور فہم مضطرب ہو جائے اور قرینہ یا قافیہ کی یہ حیثیت ہو کہ اگر اُس کے ذکر سے سکوت کیا جائے تو سننے والا شخص اپنی طبیعت ہی سے اُس کو مکمل کر لے۔ اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”يَا شُعَيْبُ أَصْلَاحُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ“ کہ اس میں جیسا کہ بیشتر آیت میں بیان ہوا ہے عبادت کا ذکر ہے اور اُس کے بعد ہی اموال میں تصرف مذکور ہے۔ لہذا اس بات نے علم اور رشد کا ذکر ترتیب کے ساتھ ہونے کی خواہش کی کیونکہ علم عبادات کے مناسب ہے اور رشد کی مناسبت مال و دولت سے ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”أَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً أَقْلًا يَسْمَعُونَ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ..... أَفَلَا تَبْصُرُونَ“ ان دونوں آیتوں میں سے پہلی آیت کو ”يَهْدِي لَهُمْ“ کے لفظ سے آغاز کر کے اُسے ”يَسْمَعُونَ“ پر اُس واسطے ختم کیا ہے کہ اُس میں جو نصیحت ہے وہ سنی ہوئی بات ہے۔ اور وہ امر مسموع پچھلے زمانوں کے قصص اور تاریخی حالات ہیں اور دوسری آیت کو ”يَرَوْا“ سے شروع فرما کر ”يُبْصِرُونَ“ پر یوں ختم کر دیا کہ وہ آنکھوں سے دیکھی جانے والی بات ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”لَا تَذَرِكُ الْآبْصَارُ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ“ میں لفظ ”لطيف“ اُس شے کے مناسب حال ہے جس کا ادراک بصر (آنکھ) کے ذریعہ سے نہیں ہوتا۔ اور ”خَبِير“ اس چیز کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے جس کا ادراک بصر کر لیتی ہے۔

اور قولہ تعالیٰ ”وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ..... فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ“ میں جو فاصلہ آیا ہے وہ ایسی تمکین تام ہے جو کہ اپنے ماقبل سے نہایت مناسبت رکھتا ہے۔ چنانچہ اس آیت کے نزول کے وقت اس کا آغاز ہوتے ہی بعض صحابہ کی زبان سے بے ساختہ قبل اس کے کہ وہ اس کا خاتمہ سنیں وہی عبارت ادا ہو گئی تھی۔ ابن ابی حاتم شعبی کے طریق پر زید بن ثابتؓ سے روایت کرتا ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ پر یہ آیت املا فرمائی ”وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ..... خَلَقْنَا الْخَر“ تو معاذ بن جبل بول اٹھے ”فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معاذؓ کی زبان سے یہ جملہ سنتے ہی ہنسنے لگے اور معاذؓ نے دریافت کیا ”یا رسول اللہ آپ کس بات کی وجہ سے ہنسے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ یہ آیت اسی جملہ پر ختم کی گئی ہے“۔ اور بیان کیا ہے کہ ایک اعرابی نے کسی قاری کو پڑھتے ہوئے سنا ”فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمْ الْبَيِّنَاتُ فَاغْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ“ تو وہ اعرابی حالانکہ قرآن نہیں پڑھتا تھا۔ یعنی ناخواندہ تھا۔ پھر بھی اُس نے کہا کہ ”اگر یہ کلام الہی ہے تو خدا تعالیٰ کبھی ایسا نہیں کہے گا۔ حکیم لغزش کے موقع پر غفران کا ذکر نہ کرے گا۔ اس واسطے کہ یہ تو اور لغزش پر اُکسانے اور آمادہ بنانے کے ہم معنی ہے۔“

تنبیہیں (۱) کبھی اوائل سورۃ النحل کی طرح فواصل کا اجتماع ایک ہی موضع میں ہو جاتا ہے اور اُن کے مابین اختلاف ہوا کرتا ہے۔ کیونکہ یہاں خداوند تعالیٰ نے افلاک کے ذکر سے کلام کی ابتدا کی ہے اور فرمایا ”خَلَقَ السَّمَوَاتِ“

وَالْأَرْضُ بِالْحَقِّ“ پھر انسان کے نطفہ سے پیدا کرنے کا اور اس کے بعد چرند جانوروں کی خلقت اور نباتات کے عجائبات کا ذکر فرما کر ارشاد کیا ہے ”هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ“ یُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ“ چنانچہ خدا تعالیٰ نے اس آیت کا مقطع تفکر کو قرار دیا اس لئے کہ یہ بیان نباتات کے مختلف انواع کا حدوث ظاہر کرنے کے ذریعہ سے خدائے قادر مختار کے وجود کا استدلال ہے۔ اور چونکہ اس مقام پر ایک سوال کا نظنہ بھی تھا جو یہ ہے کہ ”اس آفرینش نباتات اور ان کے حدوث کے بارہ میں موسموں کی طبیعتوں اور آفتاب و ماہتاب کی حرکات کا مؤثر ہونا کیوں جائز نہیں ہوتا؟“ اور یہ دلیل بغیر اس سوال کا جواب دیئے ہوئے تام نہیں ہوتی تھی اس واسطے یہ جگہ غور و فکر اور تامل کی جولان گاہ تھی اور خدا تعالیٰ نے اس کا جواب دو وجہوں کے ساتھ دیا۔ وجہ اول یہ ہے کہ اس عالم سفلی کے تغیرات حرکات افلاک کے احوال سے مربوط ہیں اور دیکھنا یہ ہے کہ ان حرکات کا حصول کیونکر ہوا ہے؟ اگر ان کے حصول کا سبب پیش نظر افلاک کے سوا کچھ دوسرے افلاک ہیں تو اس بات سے تسلسل لازم آتا ہے یعنی یہ سلسلہ غیر متناہی چلا جاتا ہے۔ اور اگر ان افلاک کی حرکتوں کا حصول خدائے خالق اور حکیم کی طرف سے ہے تو یہی بات پروردگار عالم کے وجود کا اقرار ہے اور یہی اصل مراد ہے قولہ تعالیٰ ”وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ“ سے۔ پس اس آیت کا مقطع عقل کو بنایا اور گویا یہ کہا گیا کہ اگر تو عاقل ہے تو معلوم کر لے کہ بے شک تسلسل باطل ہے اور اس سے واجب ہوا کہ تمام حرکتوں کی انتہا ایک ایسی حرکت تک ہوتی ہو جس کا موجد خدائے قادر اور مختار ہے۔ اور دوسری وجہ اس سوال کے جواب دینے کی یہ ہے کہ کواکب اور طبائع کی نسبت ایک ایک ورق اور ایک ایک دانہ کے تمام اجزاء کی طرف بالکل ایک ہی ہے مگر ہم دیکھتے ہیں کہ ایک گلاب کی پتھڑی کا ایک رُخ نہایت شوخ سرخ ہے تو دوسرا رُخ جدوجہ کا سیاہی مائل اس واسطے کہا جاسکتا ہے کہ اگر مؤثر موجب بالذات ہوتا تو اس کے آثار میں ایسا تفاوت حاصل ہونا ممنوع ہو جاتا اور جبکہ ایسا تفاوت ممنوع نہیں بلکہ پایا جاتا ہے تو اسی امر سے ہم کو یہ علم ہوتا ہے کہ مؤثر حقیقی تاثیرات کواکب اور طبائع نہیں ہیں بلکہ وہ مؤثر خدائے قادر و مختار ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَذَكَّرُونَ“ سے بھی یہی مراد ہے گویا کہ اس طور پر سمجھایا گیا ہے کہ ”جس وقت تمہاری عقل میں یہ بات جم گئی کہ واجب بالذات والطبع کی تاثیر مختلف نہیں ہوا کرتی اور تم نے دیکھ لیا کہ ایسا اختلاف موجود ہے تو اس سے تم معلوم کر سکتے ہو کہ محض طبائع ہی مؤثر نہیں ہیں بلکہ اثر ڈالنے والی ذات پاک فاعل مختار کی ہے اور اسی وجہ سے آیت کا مقطع تذکر (یاد دہانی) کا لفظ کیا گیا۔

اور اسی قسم سے ہے قولہ تعالیٰ ”قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ.....“ کہ ان میں سے پہلی آیت ”لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ“ پر۔ دوسری ”لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ“ پر۔ اور تیسری آیت قولہ تعالیٰ ”لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ“ پر تمام کی گئی۔ کیونکہ پہلی آیت میں جو صفاتیں ہیں ان کے ترک پر آمادہ بنانے والی شے یہ ہے کہ انسان میں بے جا خواہش نفسانی پر غالب آنے والی عقل نہ ہو اس واسطے کہ خدا کے ساتھ اس کی صفات کمال میں غیر کو شریک بنانے کا موجب ایسی کامل عقل کا نہ ہونا ہے جو کہ اس کی توحید اور عظمت پر دلالت کرے۔ اور اسی طرح ماں باپ کی نافرمانی و نرداری بھی مقتضائے عقل نہیں ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ

بچہ کے ساتھ وہ ہر طریقہ پر احسان میں سبقت کر چکے ہیں پھر یونہی یہ بات بھی عقل سے بعید ہے کہ حی اور کریم رزاق کے موجود ہوتے ہوئے تنگی رزق کے خوف سے بچوں کو گلا گھونٹ کر مارا جائے۔ اور برے کاموں کا کرنا بھی مقتضائے عقل نہیں ہو سکتا اور نہ ایسے غیظ و غضب کی وجہ سے قتل نفس درست ہو سکتا ہے جو کہ قاتل کے دل میں پیدا ہو جائے اور عقل اُس کو مستحسن نہ ٹھہرائے غرضیکہ ان امور کے لحاظ سے آیت کا خاتمہ ”تَعْقِلُون“ پر کرنا پسندیدہ ہوا۔

اور دوسری آیت کا تعلق مالی اور تولی حقوق کے ساتھ ہے لہذا جس کو یہ علم ہوگا کہ اُس کے بھی یتیم بچے ہیں جو اُس کی وفات کے بعد بے والی اور وارث رہ جائیں گے۔ اُس کو مناسب نہ ہوگا کہ وہ غیروں کے یتیم بچوں کے ساتھ ایسا سلوک کرے جس کو اپنے یتیم بچوں کے لئے ناپسند کرتا ہو۔ اور جو شخص کہ دوسرے آدمی کے واسطے کچھ تولتا ناپتا۔ یا اُس کے واسطے گواہی دیتا ہے۔ اگر خود اُس کو یہ اتفاق پڑے کہ غیر شخص اُس کے لئے کچھ تولے ناپے یا اُس کے کسی معاملہ کی گواہی دے تو وہ کبھی پسند نہ کرے گا کہ تولنے ناپنے والا غیر شخص اُس کے کام میں بددیانتی کرے۔ اور ایسے ہی جو آدمی کوئی وعدہ کرتا ہے اور وہ اپنے ساتھ خلاف وعدگی کا روادار نہیں ہوتا وہ دوسرے لوگوں سے حسب وعدہ برتاؤ کرے گا تا کہ وہ لوگ بھی اُس کے اُس سے وعدہ خلافی نہ کریں۔ غرضیکہ ان باتوں کا ترک اُسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ ان کا تارک غور اور انجامِ نبی سے غفلت کرے۔ لہذا اس آیت کا قولہ تعالیٰ ”لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ“ پر ختم کیا جانا ہی مناسب تھا۔

تیسری آیت میں خدا تعالیٰ نے اپنی اُن دینی شریعتوں کا بیان فرمایا ہے جن کی پابندی واجب ہے اور اُن کی پیروی نہ کرنے کا نتیجہ عذاب و عتاب ہے لہذا اس کا خاتمہ ”لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ“ پر مستحسن ہوا۔ یعنی تاکہ تم اُن قوانین الہی کی پابندی کر کے عذاب الہی سے بچ سکو۔ اور اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ ”وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ.....“ سورة الانعام میں کہ ان آیتوں میں سے پہلی آیت کا اختتام ”لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ“ دوسری کا خاتمہ ”لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ“ اور تیسری آیت کا خاتمہ قولہ تعالیٰ ”لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ“ پر ہوا ہے اس لئے کہ حسابِ نجوم اور اُن کے ذریعہ سے راستوں کا پہچانا اور ہدایت پانا اس فن کے جاننے والے علماء کے ساتھ مخصوص ہے اور اُسی آیت کا ختم ہونا ”يَعْلَمُونَ“ کے لفظ پر پر اس کے مناسب حال ہے۔ اور ایک نفس (ذات) سے خلّاق کا پیدا کرنا اُن کو صلب سے رحم میں منتقل بنانا پھر دنیا میں لا کر زندگی بخشنا اور موت دینا۔ ان امور میں غور و فکر کرنا نہایت باریکی کا کام تھا اس لئے اس کو ”يَفْقَهُونَ“ کے لفظ پر ختم کرنا مناسب ہوا کیونکہ فقہ کے معنی باریک اشیاء کا سمجھنا ہے۔ اور جس مقام پر خدا تعالیٰ نے اُن باتوں کا ذکر فرمایا جو اُس نے اپنے بندوں پر انعام فرمائے ہیں مثلاً روزی کی کشائش اور کھانے کی چیزوں کی افراطِ میوہ جات اور اسی طرح کی دیگر اشیاء۔ وہاں کلام کو ایمان کے ذکر پر ختم کرنا مناسب تھا کیونکہ ایمان شکر نعمت الہی بجالانے کا باعث ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَمَا هُوَ بِقَوْلٍ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُوْمِنُونَ وَلَا بِقَوْلٍ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ“ کہ اس میں پہلی آیت کو تُوْمِنُونَ اور دوسری آیت کو تَذَكَّرُونَ پر ختم کیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کا نظم شعر سے مخالف ہونا ایک کھلا ہوا اور واضح امر ہے لہذا جس شخص نے اُس کو شاعر کا قول بتایا وہ محض کفر اور عناد کی وجہ سے ایسا کہتا تھا۔ اور اسی مناسبت سے اس کو ”قَلِيلًا مَّا تُوْمِنُونَ“ پر ختم کرنا درست ہوا۔ اور قرآن کا کاهن لوگوں کے نظم کلام اور جمع کے الفاظ سے مخالف ہونا تذکر اور غور کا محتاج ہے کیونکہ کاهنوں کی عبارتیں اور جمع دونوں کلام نثر میں شامل ہیں لہذا جس وضاحت کے ساتھ قرآن کی مخالفت شعر سے پائی جاتی ہے اتنی وضاحت اُس کے صحیح اور عبارت

بہن کی مخالفت میں نہیں ہے ہاں جس وقت قرآن کی قصاحت و بلاغت کو بنظر غور دیکھا جاتا ہے اور اس کے بدائع اور معانی پر نظر کی جاتی ہے اس وقت اس کا سب کلاموں سے نرالا ہونا معلوم ہوتا ہے اور اس بنا پر قولہ تعالیٰ "قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ" کے ساتھ اس آیت کا ختم ہونا موزوں اور مستحسن ہوا۔ اور اس نوع کی بدیع باتوں میں ایک بات یہ ہے کہ محدث عنہ واحد ہونے کے باوجود دو موضوع میں دو فاصلے مختلف آتے ہیں اور اس بات کا نہایت لطیف نکتہ ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَإِنْ يَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ" سورۃ ابراہیم میں ہے اور پھر سورۃ النحل میں فرمایا ہے "وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ" آیا ہے۔ ابن المنیر کا قول ہے "گویا کہ پروردگار عالم جل شانہ فرماتا ہے جس وقت کہ بکثرت نعمتیں حاصل ہوتی ہیں اس وقت تو (ایسے بندہ) اُن کا لینے والا ہوتا ہے اور میں اُن کو عطا کرنے والا ہوتا ہوں۔ چنانچہ اسی حالت میں جبکہ تو اُن نعمتوں کو اخذ کرتا ہے مجھے دو وصف حاصل ہوتے ہیں ایک تیرا "ظلوم" ہونا اور دوم تیرا "کفار" ہونا یعنی بوجہ اس کے کہ تو اُن نعمتوں کا شکر ادا نہیں کرتا۔ ان اوصاف سے متصف ہوتا ہے اور خود مجھے بھی ان نعمتوں کے عطا کرتے وقت دو وصف حاصل ہوتے ہیں جو یہ ہیں کہ میں غفور اور رحیم ہوں تیرے ظلم کا مقابلہ (مبادلہ) اپنے غفران سے اور تیرے کفر کا معاوضہ اپنی رحمت سے کیا کرتا ہوں اس لئے میں تیری تقصیر کے بالمقابل تیری توفیر کرتا ہوں اور تیری جفا کا بدلہ وفا کے ساتھ دیتا ہوں۔"

ابن المنیر کے سوا کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ "سورۃ ابراہیم" "مُنْعَمٌ عَلَيْهِ" کے ذکر سے اور سورۃ النحل "مُنْعِمٌ" کے ذکر سے خاص کی گئی ہے کیونکہ سورۃ ابراہیم کی آیت وصف انسان کے مساق میں واقع ہے اور سورۃ النحل کی آیت میں صفات اللہ کا مساق ہے اور اس کی الوہیت کا اثبات۔ چنانچہ اس کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ "مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ" سورۃ جاثیہ میں یوں آیا ہے اور سورۃ فصلت میں خاتمہ آیت پر ارشاد ہوتا ہے "وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ الْغَنِيْدُ" اس کا نکتہ یہ ہے کہ پہلی آیت کے قبل۔ "قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ لِيَجْزِيَ قَوْمًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ" آیا ہے اور اس لحاظ سے اس آیت کا فاصلہ بعث پر ختم ہونا مناسب ہوا ہے کیونکہ خدا تعالیٰ نے اس آیت سے پہلے اُن لوگوں کو بعث کا منکر بیان فرمایا ہے۔ اور دوسری آیت کا اختتام ان کے مناسب حال ہے کیونکہ خدا تعالیٰ کسی عمل صالح کو ضائع نہیں کرتا اور کسی کے کاربد پر کچھ زیادتی نہیں فرماتا اور خداوند کریم نے سورۃ النساء میں فرمایا ہے: "إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا" پھر دوسری جگہ اس کا اعادہ فرمایا اور اس کو اپنے قول "وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا" کے ساتھ ختم کیا ہے۔ اس کا نکتہ یہ ہے کہ پہلی آیت یہودیوں کے بارہ میں نازل ہوئی تھی جنہوں نے خدا تعالیٰ پر ایسی باتوں کا افترا باندھا تھا جو اس کی کتاب کریم میں نہیں تھیں اور دوسری آیت مشرکین کے حق میں نازل ہوئی تھی جو اہل کتاب نہ تھے اس لئے اُن کی گمراہی سخت تر تھی۔ اور سورۃ مائدہ میں اس کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ "وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ" اور دوبارہ اس کا اعادہ فرماتے ہوئے "فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ" فرمایا ہے۔ اور اس کے بعد تیسری آیت میں ایسے ہی موقع پر "فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ" ارشاد کیا ہے۔ چنانچہ اس اختلاف فواصل کا نکتہ یہ ہے کہ پہلی آیت مسلمانوں کے احکام میں دوسری یہودیوں کے احکام میں اور تیسری نصاریٰ کے احکام کے بارہ میں نازل ہوئی

تھی اور ایک قول یہ ہے کہ پہلی آیت کا نزول اُن لوگوں کے حق میں ہوا تھا جو کہ دانستہ خدا کی نازل کردہ کتاب کا انکار کرتے تھے اور دوسری آیت کا نزول اُن اشخاص کے حق میں ہوا جنہوں نے باوجود علم کے یا انزل اللہ کے خلاف کیا اور اُس کا انکار نہیں کیا اور تیسری آیت کا نزول اُن لوگوں کے حق میں ہوا جنہوں نے نادانی کی حالت میں احکام منزل من اللہ کی خلاف ورزی کی ہے۔ پھر ایک قول یہ بھی ہے کہ یہاں کافر ظالم اور فاسق تینوں لفظ ایک ہی معنی میں آئے ہیں جو کہ کفر ہے اور اسی ایک معنی کو مختلف الفاظ کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے تاکہ اس سے فائدہ کی زیادتی اور تکرار لفظ سے پہلو تہی کا نفع حاصل ہو۔ اور امر متذکرہ بالا یعنی محدث عنہ واحد ہونے کی حالت میں دو مواضع پر فاصلتین کے مختلف آنے کے برعکس بات یہ ہوتی ہے کہ محدث عنہ مختلف ہو۔ اور دونوں فاصلے متفق پائے جائیں۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ..... كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ“ سورة النور میں۔ اور پھر دوسری جگہ فرمایا ہے ”وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ“ کہ ان دونوں مقاموں پر محدث عنہ مختلف ہیں مگر فاصلتین ایکساں آئے ہیں۔

(۲) قولہ تعالیٰ ”إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبْدُكَ وَإِنْ تُغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ“ مشکلات فواصل میں سے ہے کیونکہ قولہ تعالیٰ ”وَإِنْ تُغْفِرْ لَهُمْ“ اس امر کا مقتضی ہے کہ فاصلہ العفو الرحيم ہو اور اُبی کے مصحف سے یونہی منقول بھی ہے اس کے علاوہ ابن شبنوذ نے اس کی قرأت اسی طور پر کی ہے اور اس کی حکمت کے بیان میں ذکر کیا ہے کہ مستحق عذاب شخصی کی مغفرت اُسی ذات قادر مطلق کا فعل ہے۔ جس پر کسی کا حکم نہیں چل سکتا اور جو سب کا حاکم علی الاطلاق ہے لہذا وہ ذات پاک عزیز یعنی غالب (سبھوں پر بالاتر ہے) اور حکیم اُس شخص کو کہتے ہیں جو کہ ہر شے کو اس کے محل میں رکھا ہو جاتا ہے اور کبھی بعض افعال میں کچھ کمزور خیال کے لوگوں پر وجہ حکمت مخفی رہ جاتی ہے اور وجہ اُن کو وہم پیدا ہوتا ہے کہ یہ افعال خارج از حکمت ہیں حالانکہ فی الواقع ایسا نہیں ہوا کرتا۔ لہذا حکیم کے ساتھ وصف کرنے میں ایک بہت عمدہ پیش بندی اور احترا اس بھی پایا گیا یعنی یہ کہ ”اے خدائے برتر اگر تو اُن بندوں کو باوجود اُن کے مستحق عذاب ہونے کے بھی معاف فرما دے تو اس بارہ میں کوئی تجھ پر کچھ اعتراض نہیں کر سکتا اور جو کچھ تو کرے وہی حکمت ہے۔ پھر اسی کی نظیر ہے سورۃ التوبہ میں قولہ تعالیٰ ”أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ“ سورۃ المستحجنہ میں قولہ تعالیٰ ”وَاعْفِرْ لَنَا رَبَّنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ“ سورۃ غافر میں قولہ ”رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّاتِ عَدْنٍ..... إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ“ اور سورۃ النور میں ”وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَإِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ“ آخری مثال میں بظاہر امر ”تَوَّابٌ رَحِيمٌ“ اس جگہ زیادہ مناسب تھا کیونکہ رحمت کا توبہ کے ساتھ لگاؤ ہے۔ لیکن یہاں لفظ حکیم کے ساتھ رحمت کی تعبیر اس غرض سے کی کہ اس سے لعان کے مشروع ہونے کا فائدہ اشارۃ معلوم ہو جائے اور اس کی حکمت کا بھی علم حاصل ہو جو کہ ایسے عظیم الشان برے کام کی پردہ پوشی ہے۔ اور ایسے ہی مخفی وجوہ اختلاف فواصل میں سے سورۃ البقرہ کے اندر قولہ تعالیٰ ”هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ“ اور سورۃ آل عمران میں ”قُلْ إِنْ تَحْفَظُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يُعْلِمَهُ اللَّهُ وَيَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ“ بھی ہے کیونکہ سورۃ البقرہ کی آیت میں قدرت کے ساتھ ختم ہونا اور آیت آل عمران میں علم کے ساتھ ختم کیا جانا۔

سب سے پہلے ذہن میں آتا ہے اور اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ سورۃ البقرۃ کی آیت میں زمین اور اُس کے موجودات کو پیدا کرنے کی خبر دہی اس اعتبار کے ساتھ شامل تھی کہ وہ تمام کائنات ارضی اہل ارض کے حاجات کے مناسب حال اور اُن کی بہبود اور فوائد کے مطابق ہے اور یہ بیان بھی اس آیت میں موجود تھا کہ آسمانوں کی آفرینش مستوی اور محکم انداز پر بلا کسی تفاوت کے کی گئی ہے لہذا یہ بات واجب تھی کہ اس صفت کا خالق اپنے فعل سے کلی اور جزئی اور مجمل اور مفصل طریقہ پر باخبر اور دانا اس واسطے اس آیت کا صفت علم کے ساتھ ختم کرنا ہی مناسب ہوا۔ اور آل عمران کی آیت چونکہ کفار سے دوستی کرنے کے بارہ میں وعید کے سیاق پر آئی تھی اور اُس میں علم کے ساتھ تعبیر کرنا عذاب و ثواب کے بدلہ دینے کے لئے کنایہ کے طور پر رکھا گیا تھا بدینہ وجہ اُسے صفت قدرت پر ختم کرنا مناسب ٹھہرا۔ اور اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ "وَإِنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُوْنَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا" کہ اس جگہ اشیاء کی تسبیح (تسبیح خوانی) کے ذکر سے بعد کلام کو حلم اور مغفرت کے ذکر پر ختم کرنا بادی الرابے میں غیر ظاہر امر ہے۔ اور اس کی حکمت کے بارہ میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ "جس صورت میں تمام چیزیں خدا کی تسبیح (پاک بیان) کرنے والی ہیں اور اُن کے حق میں کوئی عصیاں (گنہگاری) نہیں ہے حالانکہ تم لوگ (انسان) معصیت کیا کرتے ہو لہذا آیت کو حلم اور مغفرت کے ذکر پر ختم کیا تاکہ عصیان کے معنی کی رعایت ہو جائے جو کہ آیت میں مقدر ہیں اور اس کا ثبوت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ لَوْ لَا بُهَائِسُمْ رُتِعَ وَشُيُوخٌ دُكِعَ وَأَطْفَالٌ رَضِعَ لَصَبَّ عَلَيْكُمْ الْعَذَابُ صَبًّا وَلَرَضَّ رَضًّا لَعْنِي أَوْ لَرَضَّ رَضًّا لَعْنِي أَوْ لَرَضَّ رَضًّا لَعْنِي" (نہایت پرستار ہو جائے اور بزرگ رنج ہو جائے اور بچے دود پیتے رہیں تو تم پر عذاب صبا نازل ہوتا اور ہر آئینہ تم پر عذاب میں جکڑ دیئے جاتے۔)

اور کہا گیا ہے کہ یہاں عبارت کی تقدیر ہے خدا تعالیٰ مسبحین کی کمی کرنے سے درگزر کرنے والا اور اُن کے گناہوں کو معاف کرنے والا ہے۔ اور ایک قول میں آیا ہے کہ نہیں بلکہ اس جگہ عبارت کی تقدیر یہ ہے کہ ”خدا تعالیٰ ان مخاطب لوگوں کی حرکت کو برداشت کرنے والا ہے جو کہ خدا کی نشانیوں اور عبرت دلانے والی باتوں پر غور کرنا چھوڑ کر تسبیح کو پوری طرح نہیں سمجھتے اور یہ نہیں کرتے کہ خداوند پاک نے جو باتیں اپنی مخلوقات میں ودیعت رکھی ہیں۔ اور جن کے علم سے تنزیہ باری کا علم حاصل ہوتا ہے اُن کو جیسا کہ اُن کی معرفت کا حق ہے اُسی طرح شناخت کریں۔

(۳) قرآن شریف میں بعض فواصل ایسے آئے ہیں جن کا اس میں اور کوئی نظیر ہی نہیں ملتا۔ مثلاً خدا تعالیٰ نے سورۃ النور میں آنکھیں جھکا لینے کا حکم دینے کے بعد فرمایا ہے: "إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ" اور دعا استجابة کا حکم فرمانے کے بعد ارشاد کیا "لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ" کہا گیا ہے کہ اس دوسری آیت میں لیلۃ القدر کی تعریض ہے اس وجہ سے کہ اس کا ذکر رمضان کے ذکر سے بعد میں کیا گیا ہے یعنی اس کی مراد یہ ہے کہ شاید وہ لوگ شب قدر کی معرفت کی جانب راہ پائیں۔

تصدیر اس بات کا نام ہے کہ فاصلہ کا لفظ بعینہ ویسا ہی لفظ ہو جو کہ آیت کے شروع میں پہلے آچکا ہے۔ اس تصدیر کا ایک اور نام رد العجز علی الصدر بھی ہے۔ اور ابن المعتز کا بیان ہے کہ اس کی تین قسمیں ہیں۔

اول یہ کہ فاصلہ کا آخر اور صدر کلام کا آخری کلمہ دونوں باہم موافق ہوں اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ
وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُوْنَ وَكَفٰى بِاللّٰهِ شَهِيدًا"

دوم یہ صدر کلام کا اول کلمہ فاصلہ کے آخری کلمہ سے موافق ہو مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً ۖ إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ“ اور ”قَالَ إِنِّي لَعَلَّكُمْ مِنَ الْقَالِينَ“ اور تیسری قسم یہ ہے کہ فاصلہ کا اخیر کلمہ صدر کلام کے کسی نہ کسی کلمہ کے موافق ہو۔ جیسے ”وَلَقَدْ اسْتَهْزَى بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَفْغِرُونَ“
 ”يَسْتَهْزِءُونَ“ اور ”انْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلِلْآخِرَةِ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا“
 اور ”قَالَ لَهُمْ مُوسَى وَيْلَكُمْ لَا تَفْتَرُوا عَلَيَّ اللَّهُ كَذِبًا..... وَقَدْ خَابَ مَنْ افْتَرَى“
 اور ”فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا“

اور توشیح اس بات کو کہتے ہیں کہ اول کلام میں کوئی ایسی بات ہو جو کہ قافیہ کی مستلزم ہوتی ہے۔ توشیح اور تصدیق کے مابین فرق یہ ہے کہ توشیح کی دلالت معنوی ہوتی ہے اور تصدیق کی دلالت لفظی۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ.....“ میں ”اصْطَفَىٰ“ کا لفظ اس بات پر لفظی حیثیت سے کبھی یہ دلالت نہیں کرتا کہ اس آیت کا فاصلہ ”العالمین“ ہوگا کیونکہ اصطفی کا لفظ العالمین کے لفظ سے جدا گانہ ہے۔ مگر معنی کی جہت سے ضرور دلالت کر رہا ہے اس واسطے کہ اصطفی کے لوازم میں سے ایسی شے کا ہونا معلوم ہے جو کہ اپنی جنس پر برگزیدہ اور چیدہ ہو اور ان مصطفین کی جنس ہیں اہل عالم۔ یا مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ.....“ کہ اس بارہ میں ابن ابی الاسحج نے کہا ہے ”جو شخص اس سورۃ کا حافظ اور اس بات کو سمجھنے والا ہے کہ اس سورۃ کی آیتوں کے مقاطع نون مردفہ ہیں اور پھر آیت کے صدر (آغاز) میں لیل (رات) سے نہار (دن) کا اسلاخ (برآمد ہونا) سنا تو وہ معلوم کر لے گا کہ اس آیت کا فاصلہ مُظْلِمُونَ ہوگا کیونکہ جس شخص نے اپنی لیل سے نہار کا اسلاخ کیا وہ ظلمت میں داخل ہو گیا (یعنی ”أَظْلَمَ“ بمعنی در ظلمت شد) غرضیکہ اسی سبب سے اس بدیع کا نام توشیح رکھا گیا۔ اس واسطے کہ جب کلام کے اول (آغاز) نے اُس کے آخر یعنی انجام پر دلالت کی تو اُس کے معنی بمنزلہ وشاح (زیور) کے ٹھہرائے گئے اور کلام کا اول و آخر گردن اور کمر کی جگہ تصور کیا گیا جن کے گرد زیور کا حلقہ ہوتا ہے اب رہا ایفال اس کا بیان اطناب کی نوع میں پہلے گزر چکا ہے۔

فصل فن بدیع کے عالموں نے جمع کو اور اُسی کے مانند فواصل کو بھی کئی قسموں پر تقسیم کیا ہے۔ جو حسب ذیل ہیں۔
 مطرف، متوازی، مرصع، متوازن اور متماثل۔

مطرف: اس کو کہتے ہیں کہ دو فاصلے وزن میں باہم مختلف ہوں اور حروف جمع میں باہم متفق مثلاً قولہ تعالیٰ ”مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا“

متوازی: اس کا نام ہے کہ دو فاصلے وزن اور قافیہ کی جہتوں سے باہم متفق ہوں اور پہلے فاصلہ میں جو لفظ ہے وہ دوسرے فاصلہ کے لفظ سے وزن اور تقفیه (قافیہ بندی) میں مقابلہ نہ ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”فِيهَا سُرُورٌ مَرْفُوعَةٌ وَأَنْكُوبَاتٌ مَوْضُوعَةٌ“

متوازن: اس کا نام ہے کہ دو فاصلے وزن میں بغیر خیال تقفیه کے هموزن اور موافق ہوں۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”وَنَمَارِقٌ مَصْفُوفَةٌ وَزَارِبٌ مَبْثُوثَةٌ“

مرصع: وہ ہے کہ دو فاصلے وزن اور تقفیه دونوں جہتوں سے متفق ہوں اور جو بات پہلے فاصلہ میں ہے وہ دوسرے

فاسلہ کی بات سے ویسی ہی مقابل واقع ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”إِنَّ الْإِنْسَانَ إِنَابَهُمْ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ“ ”إِنَّ الْإِنْبَرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ“

اور متماثل وہ ہے جو کہ تقفیت کے بغیر دوسرے فاصلہ کے ساتھ وزن میں مساوی ہو اور پہلے فاصلہ کے افراد دوسرے فاصلہ کے افراد کے مقابلہ میں پڑیں۔ اسی وجہ سے متماثل کی نسبت مرصع کے جانب ویسی ہی ہوتی ہے جیسی کہ متوازن کی نسبت متوازی کی طرف ہوا کرتی ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَاتَيْنَا هُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَقِيمَ وَهَدَيْنَاهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ“ کہ یہاں کتاب اور صراط کے دونوں لفظ باہم متوازن ہیں اور ایسے ہی مستقیم اور مستقیم کے الفاظ بھی متوازن ہیں لیکن وہ آخری حرف میں ایک دوسرے سے مختلف ہو گئے ہیں۔

فصل متذکرہ بالا بیانات کے بعد اب صرف دو بدیعی نوعیں فواصل سے تعلق رکھنے والی باقی رہ گئیں جو حسب ذیل ہیں:

اول تشریح: ابن ابی الاصبغ نے اس کا نام تو ام رکھا ہے۔ اور اس کی اصل یہ ہے کہ شاعر اپنے بیت (شعر) کو فن عروض کے دو وزنوں پر یوں بنا کرے کہ اگر اس میں سے ایک یا دو جز ساقط کر دیے جائیں تو باقی ماندہ حصہ دوسرے وزن کا ایک بیت ہو جائے۔ ایک قوم نے کہا کہ نوع تشریح صرف فن شعر کے ساتھ خاص ہے۔ اور دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ وہ نثر میں بھی ہوتا ہے اور یوں کہ نثر کلام ایسے دو جمع کے فقروں پر مبنی ہوا کرتا ہے کہ ان میں سے اگر صرف ایک ہی فقرہ پر اقتصار کر لیا جائے تو بھی کلام نام اور مفید رہے۔ اور اگر اس کے ساتھ دوسرا جملہ بھی لاحق کر دیا جائے تو وہ کلام تمام اور مفید ہونے میں اپنی حالت پر رہے گا۔ اور اسی کے ساتھ جس قدر لفظی زیادتی ہوئی ہے۔ اتنے زائد معنی دے گا۔ ابن ابی الاصبغ کا قول ہے ”سورة الرحمن کا بیشتر حصہ اسی باب سے آیا ہے کیونکہ اس کی آیتوں میں اگر دو فاصلوں میں سے صرف ایک پہلے ہی فاصلہ پر ”فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ“ کو چھوڑ کر اقتصار کر لیا جائے تو بھی کلام تام اور مفید رہے گا۔ اور دوسرے فاصلہ سے محض اس کی تکمیل ہو گئی ہے۔ اور اس نے تقریر اور تیج کے ایک زائد معنی کا فائدہ دیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ ابن ابی الاصبغ کی یہ تمثیل ٹھیک اور مطابق نہیں ہے۔ بہتر یہ تھا کہ مثال میں ایسی آیتیں پیش کی جائیں جن کے اثبات میں کوئی ایسی بات ہوئی ہو جو کہ فاصلہ ہونے کے واسطے صحیح ہوتی۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”لَتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ“ ”وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا“ یا اس کے مشابہ اور آیات۔

اور نوع دوم ہے التزام۔ اس کو لزوم مالا یلزم کے نام سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔ اور یہ اس بات کا نام ہے کہ شعریا نثر کلام میں عدم کلفت کے حرف روی سے پہلے ایک یا دو حرفوں کا التزام کر لیا جائے۔ ایک حرف کے التزام کی مثال ہے ”فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ وَأَمَّا السَّابِلَ فَلَا تَنْهَرْ“ کہ یہاں را حرف روی سے قبل ہا کا التزام کیا ہے۔ اور اسی کی مثال ہے ”أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ.....“ کہ ان میں کاف سے قبل را کا التزام کیا گیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”فَلَا أَقْسِمُ بِالْخُنُوسِ الْجَوَادِ الْكُنُوسِ“ میں سین حرف روی سے قبل نون مشددہ کا التزام ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَاللَّيْلُ وَمَا وَسَقَ وَالْقَمَرُ إِذَا تَسَقَ“ میں قاف سے پہلے سین کا التزام ہے اور دو حرفوں کے التزام کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَالطُّورُ وَكِتَابٌ مَسْطُورٌ“ اور ”وَلَمَّا أَنْتَبَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَحْنُونٍ وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ“ اور ”بَلَّغْتَ الشَّرَاقِي وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ وَظَنَّ أَنَّهُ

الفراق“ اور تین حروف کے التزام کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ“

تنبیہیں: (۱) اہل بدیع کا قول ہے ”جمع یا اس کے مثل کلام میں احسن وہ کلام ہوتا ہے جس کے قرائن باہم مساوی ہوں۔ جیسے ”فِي سِدْرٍ مَخْضُودٍ وَطَلْحٍ مَّنْضُودٍ وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ“ اور اس کے بعد خوبی میں اس جمع کا نمبر ہے۔ جس کا دوسرا قرینہ طویل ہو جائے۔ مثلاً ”وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ“ یا تیسرا قرینہ طول پکڑے۔ جیسے ”خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ثُمَّ الْجَحِيمِ صَلُّوهُ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ“

اور ابن الاثیر کا بیان ہے کہ دوسرے قرینہ میں مساوات کا ہونا احسن ہے ورنہ تھوڑا سا طویل ہونا چاہئے اور تیسرے قرینہ کے بارے میں بہت طویل ہونا خوب تر ہے۔ خفاجی کہتا ہے یہ بات جائز نہیں کہ دوسرا قرینہ پہلے قرینہ سے بہت قصیر ہو۔

(۲) علما کا قول ہے کہ خوب ترین جمع وہ ہے جو کہ قصیر (چھوٹا) ہو کیونکہ کلام کی کمی بیشی (انشا پرداز) کی قوت (انشا) پر دلالت کیا کرتی ہے۔ اور کم از کم ایک ایسے جمع میں دو کلمے ہونے چاہئیں۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ“ اور ”وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا“ اور ”وَالذَّارِبِ ذَرُؤًا“ اور ”وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا“ اور بڑے سے بڑا جمع وہ ہے جو کہ دس کلموں سے زائد کا ہو جیسے کہ قرآن کی بیشتر آیتیں ہیں اور ان دونوں کے مابین جس قدر جمعے ہیں وہ سب متوسط ہیں۔ جس طرح سورۃ القمر کی آیت۔

(۳) زنجیری نے اپنی کتاب کشاف قدیم میں بیان کیا ہے ”اکیلے فواصل ہی کی محافظت پسندیدہ نہیں ہوتی مگر یہ کہ اس کے معانی کو اپنے انداز بیان پر اس طریقہ سے باقی رکھیں جس کو خوبی نظم اور کلام کا پورا ہونا چاہتا ہے۔ ورنہ جس وقت معانی کا لحاظ نہ کر کے محض لفظ کی خوبی کا اہتمام کیا جائے۔ اور اس کے مواد کی طرف نظر ہی نہ کریں تو یہ بات بلاغت کی اقسام میں سے نہیں ہے۔ چنانچہ اسی قاعدہ کی بنا پر کہا گیا ہے کہ قولہ تعالیٰ ”وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ“ میں ”بِالْآخِرَةِ“ کی تقدیم صرف فاصلہ کے لحاظ سے نہیں کی گئی ہے۔ بلکہ یہاں اختصا ص کی رعایت بھی رکھی گئی ہے۔

(۴) چونکہ فواصل کا مبنی وقف پر ہے اس لئے اُن میں مرفوع کا مقابلہ مجرور کے ساتھ یا اس کے برعکس ہونا مناسب اور جائز ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”إِنَّا خَلَقْنَا هُم مِّنْ طِينٍ لَّازِبٍ“ قولہ تعالیٰ ”عَذَابٌ وَاصِبٌ“ اور ”شَهَابٌ ثَاقِبٌ“ کے ساتھ آیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”بِمَاءٍ مِّنْهُمْ“ قولہ ”قَدْ قُنِدَرٌ“ ”سِحْرٌ“ اور ”مُسْتَمِرٌ“ کے مقابلہ میں واقع کیا گیا ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ“ قولہ تعالیٰ ”وَيُنشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ“ کے ساتھ آیا ہے۔

(۵) قرآن شریف میں بکثرت فواصل کو حروف مدولین اور الحاقی نون کے ساتھ ختم کیا گیا ہے۔ اس کی حکمت یہ ہے کہ اس کے ساتھ تطریب (طرب انگریزی) پر قابو پایا جائے۔ جیسا کہ سیبویہ کا قول ہے کہ اہل عرب ترنم کرنے کی حالت میں کلموں کے ساتھ الف یا اور نون کا الحاق کیا کرتے ہیں کیونکہ اُن کا ارادہ آواز میں کشش کرنے کا ہوا کرتا ہے اور جس وقت وہ ترنم نہیں کرتے۔ اُس وقت ان حروف کا الحاق ترک کر دیتے ہیں۔ اور قرآن شریف میں یہ (ترنم یا الحاق) نہایت مستعمل موقف اور شیریں ترین مقطع پر آیا ہے۔

(۶) فواصل کے حروف متماثل ہوتے ہیں یا متقارب۔ متماثل کی مثال ہے: ”وَالطُّورِ وَكِتَابٍ مُسْتَوٍ فِي رَقٍّ مَنشُورٍ وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ“

مقارب کی مثال ہے ”الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ“ اور ”ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ“ امام فخر الدین اور ان کے سوا دیگر لوگوں کا قول ہے کہ قرآن شریف کے فواصل ان دونوں قسموں سے خارج نہیں ہوا کرتا۔ بلکہ ان کا انحصار متماثلہ اور مقاربہ کے احاطہ میں ہوا کرتا ہے۔ امام فخر الدین کہتا ہے۔ اور اسی بات کے ذریعہ سے سورۃ الفاتحہ کو مع بسم اللہ کے۔ اور ”صِرَاطَ الَّذِينَ إِلَيْنَا الْخَيْرُ“ کو ایک آیت قرار دے کر سات آیتوں کی سورۃ شمار کرنے میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب امام ابی حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب پر مرجع بنایا جاتا ہے اس لئے کہ جس شخص نے ”أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ“ کو چھٹی آیت گردانا ہے اُس کا قول اس طور سے رد کیا گیا ہے کہ وہ سورۃ کی دیگر تمام آیتوں کے فواصل سے نہ تو متماثلہ کے ذریعہ سے نہ اور مقاربہ کے وسیلہ سے کسی طرح بھی مشابہ نہیں ہوتی حالانکہ فواصل میں تشابہ کی رعایت لازمی امر ہے۔

(۷) فواصل میں تضمین اور ایطاء کی کثرت اس وجہ سے پائی جاتی ہے کہ یہ دونوں باتیں نثر عبارت میں کوئی عیب نہیں ہیں۔ اگرچہ نظم میں ان کو عیب شمار کیا گیا ہے تضمین اس بات کا نام ہے کہ مابعد الفاصلہ اُس کے ساتھ متعلق ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”وَأَنْتُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِمْ مُصْبِحِينَ وَبِاللَّيْلِ“ اور ایطاء تکرار الفاصلہ بلفظھا کو کہتے ہیں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا“ سورۃ الاسراء میں کہ اس کے بعد کی دو آیتیں اور بھی اسی فاصلہ کے ساتھ ختم کی ہیں۔

ساتھویں نوع

سورتوں کے فواصل

ابن ابی الاصبغ نے اس بارہ میں ایک مستقل کتاب تالیف کی ہے اور اُس کا نام الْخَوَاطِرُ السَّوَانِحُ فِی اسرار الفوائج رکھا ہے۔ اور میں اس نوع کے تحت میں اُس کتاب کا مختص مع کچھ زائد باتوں کے جو دیگر کتب سے لی گئی ہیں درج کرتا ہوں۔

خداوند کریم نے قرآن شریف کی سورتوں کا افتتاح کلام کی دس انواع کے ساتھ فرمایا ہے اور کوئی سورۃ ایسی نہیں جو ان دس انواع میں سے کسی نہ کسی نوع سے خارج ہو۔ کلام کی پہلی نوع خدا تعالیٰ کی ثناء کرنا ہے اور ثناء کی دو قسمیں ہیں۔ اول خدا تعالیٰ کے لئے صفات مدح کا اثبات۔ اور دوم صفات نقص کی اُس سے نفی اور خدا تعالیٰ کی تزیہ ایسی صفتوں سے۔ چنانچہ قسم اول کی قبیل سے پانچ سورتوں میں تحمید (الحمد کہنے) اور دو سورتوں میں تبارک (کہنے کے ساتھ) ابتدا ہوئی ہے۔ اور قسم دوم کے متعلق سات سورتوں میں تسبیح کے ساتھ ابتدا ہونا ہے۔

الکرمانی تشابہ القرآن کے بیان میں کہتا ہے کہ ”تسبیح ایک ایسا کلمہ ہے جس کے ساتھ اللہ پاک نے استیاء فرمایا ہے

(یعنی اُسے بہت کثرت کے ساتھ یا بالکل اپنی ہی ذات کے لئے پسند اور استعمال کیا ہے) چنانچہ سورۃ بنی اسرائیل کو مصدر — ساتھ آغاز فرمایا کیونکہ مصدر اصل شے ہے۔ پھر سورۃ الحدید اور سورۃ الحشر میں صیغہ ماضی کا استعمال فرمایا اس لئے کہ ماضی کا زمانہ حال و استقبال کے دونوں زمانوں سے اسبق ہے۔ زان بعد سورۃ الجمعہ اور سورۃ التغابن میں مضارع کا صیغہ برتا۔ اور سب سے بعد سورۃ الاعلیٰ میں امر کا صیغہ استعمال کر کے اس کلمہ کا اس کی جمیع جہات سے استیعاب کر لیا۔

دوسری نوع حروف تہجی ہیں۔ ان کے ساتھ اُن تیس سورتوں کو آغاز کیا ہے۔ اور اس کا مکمل اور بالاستیعاب بیان متشابہ کی نوع میں پہلے کر دیا گیا ہے اور آئندہ مناسبات کی نوع میں اس کی مناسبات کی طرف بھی اشارہ آئے گا۔

تیسری نوع نداء ہے یہ دس سورتوں میں آئی ہے۔ پانچ سورتوں میں رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو ندا کیا ہے۔ احزاب، طلاق، تحریم، منزل اور مدثر ہیں۔ اور پانچ سورتوں میں امت کو نداء کی گئی ہے۔ النساء، المائدہ، الحج، الحجرات اور الممتحنہ۔ چوتھی نوع خبریہ جملے ہیں۔ مثلاً ”يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْاَنْفَالِ“ ”بَرَاءَةٌ مِّنَ اللّٰهِ“ ”اَتٰى اَمْرُ اللّٰهِ“ ”اِقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ“ ”قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ“ ”سُوْرَةٌ اَنْزَلْنَاهَا“ ”تَنْزِيْلُ الْكِتَابِ“ ”الَّذِيْنَ كَفَرُوْا“ ”اِنَّا فَتَحْنَا“ ”اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ“ ”الْوَحْيُ“ ”قَدْ سَمِعَ اللّٰهُ“ ”الْحَاقَّةُ“ ”سَالٍ سَائِلٌ“ ”اِنَّا اَرْسَلْنَا نُوحًا“ ”لَا اُقْسِمُ“ ”وَجْهٌ مِّنْ عَرَسٍ“ ”اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ“ ”لَمْ يَكُنْ“ ”الْقَارِعَةُ“ ”اَلْهٰكُمُ“ ”اِنَّا اَعْطَيْنَاكَ“ کہ یہ سب بتیس سورتیں ہیں۔

پانچویں نوع ہے قسم اور اس کے ساتھ پندرہ سورتوں کا آغاز ہوا ہے۔ از انجملہ ایک سورۃ ایسی ہے جس میں ملائکہ کی قسم کھائی گئی ہے اور وہ سورۃ الصافات ہے دو سورتوں میں افلاک کی قسم کھائی ہے بروج اور الطارق میں۔ چھ سورتوں میں لوازم فلک کی قسم وارد ہوئی ہے۔ النجم میں ”ثریا“ کی قسم کھائی گئی ہے۔ الفجر میں دن کے مبداء کی قسم ہے الشمس میں آیت النہار کی قسم کھائی ہے۔ اللیل میں زمانہ کے نصف حصہ کی قسم ہے۔ الفجر میں دن کے نصف حصہ کی قسم کھائی گئی ہے جو کہ منجملہ اربعہ عناصر کے ایک عنصر ہے یہ والذاریات اور المرسلات کی سورتیں ہیں۔ ایک سورۃ میں مٹی کی قسم ہے۔ اور یہ بھی ایک عنصر ہے یعنی سورۃ الطور میں۔ اور سورۃ التین میں نبات (روئیدگی) کی قسم ہے۔ سورۃ النازعات میں حیوان ناطق کی قسم کھائی گئی ہے۔ اور سورۃ العادیات میں چرند جانوروں کی قسم ہے۔

چھٹی نوع کلام کی شرط ہے اور یہ سات سورتوں میں آئی ہے۔ الواقعة، المنافقون، التکویر، الانفطار، الانشقاق، الزلزلة اور النصر میں۔ نوع ہفتم امر ہے اور یہ چھ سورتوں میں آیا ہے۔ قل اوجی، اقرا، قل یا ایہا الکافرون، قل ہو اللہ احد، قل اعوذ۔ یعنی معوذتین کی سورتیں۔ آٹھویں نوع ہے استفہام اور اس کا وقوع چھ سورتوں میں ہے۔ ہل اتی، عم یتساءلون، ہل اتاک، الم نشرح، الم تر۔ اور ارایت۔ نویں نوع ہے دعا اور یہ صرف تین سورتوں کے آغاز میں آئی ہے۔ ویل للمطففین، ویل لکل ہمزہ اور تبت۔ دسویں نوع کلام کی تعلیل ہے اور وہ محض ایک سورۃ لیللاف قریش کی ابتداء میں آئی ہے۔ ابو شامہ نے فوائح سور کو اسی طرح پر جمع کیا اور کہا ہے کہ ”ہم نے دعا کی قسم میں جن سورتوں کا ذکر کیا ہے اُن کی نسبت یہ بھی جائز ہو سکتا ہے کہ انہیں ”خبر“ کے ساتھ ذکر کیا جائے (یعنی جملہ خبریہ شمار ہوں) اور اسی طرح ثناء بھی تمام تر خبر ہی ہے۔ باستثناء سج کے کیونکہ وہ امر کی قسم میں داخل ہوتا ہے۔ اور سبحان کا لفظ امر اور خبر دونوں کا احتمال رکھتا ہے۔“ ابو شامہ نے اس تفصیل کے

جہتہی مضمون ذیل کے دو بیوتوں میں نظم بھی کر دیا ہے

اثنی علی نفسہ سبحانہ بثبوت
الحمد والسلب لما اشفتح السور
والامر والشرط والتعلیل والقسم الدعا
حرزفت التہجی استفہم الخبرا

”خداوند کریم نے سورتوں کا افتتاح کرتے ہوئے اپنی ذات پاک کی ثناء ثبوت اور سلب حمد امر شرط تعلیل قسم دعا حروف تہجی استفہام اور خبر کے ساتھ کی ہے۔“

اہل بیان کا قول ہے۔ حسن الابداء بلاغت کی جان ہے۔ حسن الابداء اس بات کا نام ہے کہ کلام کے آغاز میں خوبی عبارت اور پاکیزگی لفظ کا بہت بڑا خیال رکھا جائے کیونکہ جس وقت کوئی کلام کانوں میں پڑنا شروع ہوا۔ اگر اس وقت عبارت کا چہرہ درست ہوا تو ضرور ہے کہ سننے والا بڑی توجہ سے وہ کلام سنے اور اسے اپنے ذہن میں محفوظ رکھنے کی کوشش کرے گا۔ ورنہ عبارت کا چہرہ خراب ہونے کی صورت میں باقی کلام خواہ کتنا ہی پاکیزہ ہو سامع کو ابتداء کے بھونڈے الفاظ سن کر کچھ ایسی نفرت ہوگی کہ وہ کبھی اس کو سننا گوارا نہ کرے گا۔ اسی وجہ سے یہ ضروری بات ہے کہ آغاز کلام میں بہتر سے بہتر شیریں سلیس خوشنما اور معنی کے اعتبار سے صحیح تر اور واضح تقدیم و تاخیر اور تعقید سے خالی التباس اور عدم مناسبت سے بری لفظ لایا جائے۔ اور کلام مجید کی سورتوں کے فوارج بہترین وجوہ پر نہایت بلیغ اور کامل ہو کر آئے ہیں۔ مثلاً تحمیدات حروف تہجی اور نداء وغیرہ۔ اور کلام کے عمدہ ابتداء کی ایک خاص ترین نوع براۃ الاستہلال نامی بھی ہے۔ یہ اس بات کا نام ہے کہ آغاز کلام اس چیز پر شامل ہو جو کہ متکلم فیہ کے مناسب حال ہے۔ اور اس میں باعث سیاق کلام کا اشارہ موجود ہو۔ چنانچہ اس بارہ میں سب سے اعلیٰ اور احسن نمونہ سورۃ الفاتحہ ہے جو کہ قرآن کریم کا مطلع اور اس کے تمام مقاصد پر مشتمل ہے یہی ہے اس بات کو اپنی کتاب شعب الایمان میں بیان کیا ہے وہ کہتا ہے ”ابوالقاسم بن حبیب نے محمد بن صالح بن ہانی سے اور اس نے حسین بن الفضل سے بواسطہ عفان بن مسلم ازربیع بن صبیح حسن نے کہا ”خداوند کریم نے ایک سو چار کتابیں نازل فرمائی ہیں اور ان سب کے علوم چار کتابوں توریت انجیل زبور اور قرآن میں ودیعت رکھ دیئے ہیں پھر توریت انجیل اور زبور کے علوم قرآن میں ودیعت رکھے اور علوم القرآن کو اس کے حصہ مفصل میں امانت رکھا اور مفصل کے جملہ علوم صرف سورۃ فاتحہ الکتاب میں ودیعت فرمادیئے لہذا جو شخص فاتحہ الکتاب کی تفسیر معلوم کر لے گا وہ گویا تمام کتب منزلہ کی تفسیر سے واقف ہو جائے گا۔“ اس حدیث کی توجیہ اس طرح پر کی گئی ہے کہ جس قدر علوم پر قرآن حاوی ہے اور جو علوم قیام مذاہب کے ارکان ہیں وہ صرف چار علم ہیں۔

اول علم اصول۔ اس کا مدار خدا تعالیٰ کی معرفت اور اس کی صفات کے پہچاننے پر ہے اور اسی کی جانب ”ذات العلمین“ اور ”الرحمن الرحیم“ کے ساتھ اشارہ ہوا ہے۔ اور نبوتوں کی شناخت پر بھی۔ اس کی جانب ”الذین انعمت علیہم“ کے جملہ سے اشارہ کیا گیا ہے۔ اور معاد یعنی خدا کی طرف لوٹ کر جانے کا علم ہونے پر اس کی طرف ”میاک یوم الدین“ کے جملہ سے اشارہ ہوا ہے۔

دوم علم عبادات اور جس کی طرف ”ایاک نعبد“ اشارہ کر رہا ہے۔

سوم علم سلوک۔ اور یہ اس بات کا نام ہے کہ نفس کو آداب شریعہ کے برتنے اور خداوند عالم کی طاعت و فرمان پذیری کرنے پر آمادہ کیا جائے اور اس کی جانب ”ایاک نستعین“ اور اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ۔ چوتھا علم قصص ہے یعنی گزشتہ زمانوں اور رفتہ قوموں کے حالات اور تاریخ کا علم تاکہ اس بات پر مطلع ہونے والے کو اطاعت الہی کرنے والوں کی سعادت اور نافرمانوں اور کافروں کی شقاوت کا علم ہو اور قولہ تعالیٰ ”صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ“ سے اس کی سمت اشارہ کیا گیا ہے۔ غرضیکہ سورۃ الفاتحہ میں قرآن کے تمام مقاصد پر آگاہ کر دیا گیا ہے اور یہ بات برائے الاستہلال کی غایت ہے جس کے ساتھ ہی سورۃ الفاتحہ کا عمدہ الفاظ اور دل پسند مقاطع پر مشتمل ہونا اور بھی سونے میں سہاگہ بن گیا ہے اور وہ انواع بلاغت پر بخوبی حاوی ہے اور اسی طرح سورۃ اقرء کا شروع بھی سورۃ الفاتحہ کے مانند تمام ایسی ہی خوبیوں پر شامل ہے۔ اُس میں برائے الاستہلال موجود ہے۔ کیونکہ وہ سب سے پہلے نازل ہونے والا قرآن ہے اور اُس میں قرأت اور خدا تعالیٰ کے نام سے بداءت (شروع کرنے) کا حکم دیا گیا ہے اُس میں احکام کے علم کی طرف اشارہ ہے توحید باری تعالیٰ اور اُس کی ذات و صفات کے اثبات پر زور دیا گیا ہے۔ صفت ذات اور صفت فعل کا بیان ہے۔ اصول دین اور اُس کے متعلق اخبار کی طرف قولہ تعالیٰ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ کے ساتھ اشارہ ہوا ہے۔ اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ سورۃ اقرء عنوان القرآن کے نام سے موسوم کرنے کی مستحق اور لائق ہے کیونکہ کتاب کا عنوان اُس کتاب کے تمام مقاصد کو بہت ہی مختصر عبارت میں اپنے آغاز میں جمع کرتا ہے۔

نوع اکسٹھ

سورتوں کے خواتم

یہ بھی فوائج ہی کی طرح حسن و خوبی میں طاق ہیں اس لئے کہ یہ کلام کے وہ مقامات ہیں جو آخر میں گوش زد ہوا کرتے ہیں۔ اور اسی باعث سے یہ سامع کو انتہائے کلام کا علم حاصل کرانے کے ساتھ معانی بدیعہ کے بھی متضمن ہو کر آئے ہیں یہاں تک کہ اُن کے سننے سے پھر نفس کو بعد میں ذکر کی جانے والی بات کا کوئی شوق یا انتظار باقی نہیں رہ جاتا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ سورتوں کے خاتمے دعاؤں، نصیحتوں، فرائض، تحمید، تہلیل، مواعظ، وعد اور وعید وغیرہ امور میں سے کوئی نہ کوئی امر ہوا کرتے ہیں۔ مثلاً سورۃ الفاتحہ کے خاتمہ میں پورے مطلوب کی تفصیل کر دی گئی ہے یوں کہ اعلیٰ درجہ کی مطلوب شے وہ ایمان ہے جو کہ خدا کا غضب نازل کرنے والی مخاصی کی آلودگی اور گمراہی سے محفوظ ہو۔ اور ان سب باتوں کی تفصیل خداوند کریم نے اپنے قول ”الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ“ کے ساتھ کر دی ہے۔ اس سے مراد مومن لوگ ہیں اور اسی واسطے انعام کو مطلق بلا کسی قید کے وارو کیا تا کہ وہ ہر ایک انعام کو شامل ہو جائے کیونکہ جس پر خدا تعالیٰ نے ایمان کی نعمت کا انعام

کیا گویا اُس پر ہر ایک نعمت نازل فرمادی اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ایمان تمام نعمتوں کو اپنی تبعیت میں رکھتا ہے۔

اس کے بعد خداوند کریم نے اُن مومن لوگوں کا وصف اپنے قول ”غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ“ کے ساتھ فرمایا یعنی یوں کہا کہ اُن لوگوں نے مطلق نعمتوں کو جو کہ ایمان ہے اور خدا تعالیٰ کے غضب اور گمراہی سے سلامت رہنے کو باہم جمع کر لیا ہے اس واسطے کہ غضب الہی اور گمراہی کے اسباب ہیں گناہ اور خدا تعالیٰ کی حدود سے آگے بڑھنا۔ اور اس کے سوا خواتم سورہائے قرآن میں دعا آنے کی مثال سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی دو آیتیں ہیں وصایا (نصیحتوں اور ہدایتوں) کی نظیر سورۃ آل عمران کا خاتمہ ہے یعنی قولہ تعالیٰ ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا.....“

فرائض پر ختم ہونے کی مثال سورۃ النساء کا اختتام ہے۔ اُس میں خوبی اختتام کی بات موت کے احکام کا بیان ہے کیونکہ احکام موت ہر ایک جاندار کا انجام کار اور سب سے اخیر میں نازل ہونے والے احکام ہیں۔ یا مثلاً سورۃ المائدہ کا خاتمہ تسبیح (بزرگی ظاہر کرنے) اور تعظیم پر ہوا ہے۔ سورۃ النعام وعد اور وعید پر ختم ہوئی ہے۔ سورۃ الاعراف کا خاتمہ ملائکہ کی حالت بیان کر کے عبادت پر آمادہ بنانے کے ساتھ ہوا ہے۔ سورۃ الانفال جہاد اور صلہ رحم (عزیزوں سے میل جول رکھنے) پر ترغیب دلانے کے ساتھ ہوا ہے۔ سورۃ براءۃ کا خاتمہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کی صفت اُن کی مدح اور تہلیل کے بیان پر کیا گیا ہے۔ سورۃ یونس کا خاتمہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو تسلی دینے کے ساتھ ہوا ہے اور اُسی کے مانند سورۃ ہود کا بھی خاتمہ ہے۔ سورۃ یوسف کے خاتمہ میں قرآن کا وصف اور اُس کی مدح بیان ہوئی ہے۔ سورۃ رعد کا خاتمہ وعید اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب کرنے والے کی تردید کے ساتھ ہوا ہے۔ اور خاتمہ سورۃ کی واضح ترین علامت سورۃ ابراہیم کا اختتام یعنی قولہ تعالیٰ ”هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ.....“ ہے۔ پھر اُسی کے مانند الاحقاف کا خاتمہ۔ اور اسی طرح سورۃ الحجر کا خاتمہ قولہ تعالیٰ ”وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ“ ساتھ جس کی تفسیر ”موت“ کی گئی ہے اور یہ حد درجہ کی براعت ہے۔ اور دیکھو سورۃ زلزۃ کیونکر احوال قیامت کے ذکر سے آغاز کی گئی اور قولہ تعالیٰ ”فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ“ و مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ“ پر ختم ہوئی ہے یا سب سے اخیر میں نازل ہونے والی آیت ”وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ“ میں کس طرح کی براعت ہے اور اُس میں وفات کی مستلزم آخریت کا کیونکر پتا دیا گیا ہے۔ اور یونہی سب سے اخیر میں نازل ہونے والی سورۃ النہر میں بھی وفات کا پتا دینا موجود ہے۔

اس بات کی تخریج (روایت) بخاری سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباسؓ سے کی ہے کہ عمرؓ نے صحابہؓ سے دریافت کیا کہ قولہ تعالیٰ ”إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ“ سے کیا مراد ہے۔ صحابہؓ نے کہا ”شہروں اور محلوں کا فتح ہونا“۔ عمرؓ نے کہا ”ابن عباس رضی اللہ عنہ! تم کیا کہتے ہو؟ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے جواب دیا۔ ایک میعاد ہے جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے مقرر کی گئی اور اُن کی وفات کی خبر دی گئی ہے۔“ اور نیز بخاری نے اُسی مذکور سابق راوی (ابن عباس رضی اللہ عنہ) سے یوں روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”عمر رضی اللہ عنہ کا دستور تھا کہ وہ مجھ کو شیوخ بدر کے ساتھ صحبت میں بلایا کرتے تھے اور شیوخ میں سے کسی کو یہ بات دل میں ناگوار گزری چنانچہ اُس نے کہا ”یہ لڑکا ہمارے ساتھ کیوں داخل کیا گیا بحالیکہ ہمارے بچے بھی اسی کے مانند ہیں؟“۔ عمرؓ نے اُس کی یہ بات سن کر جواب دیا ”تم کو یہ بھی معلوم ہے کہ یہ ہے کون؟ پھر ایک دن عمرؓ نے تمام شیوخ بدر کو طلب کر کے ان سے کہا ”قولہ تعالیٰ ”إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ“ کے بارہ میں تم کیا کہتے

ہو؟“ شیوخ بدر میں سے چند لوگوں نے بیان کیا۔ ”ہم کو حکم دیا گیا ہے کہ جس وقت ہم کو نصرت ملے اور کوئی فتح حاصل ہو تو اس وقت ہم خدا تعالیٰ کی حمد کریں اور اُس سے مغفرت کے خواہاں ہوں۔“ اور کچھ لوگ خاموش رہ گئے انہوں نے کوئی جواب ہی نہیں دیا۔ اس کے بعد عمرؓ نے مجھ سے کہا ”ابن عباسؓ کیا تم بھی یہی کہتے ہو؟“ میں نے جواب دیا ”نہیں“ عمرؓ نے دریافت کیا ”پھر تم کیا کہتے ہو؟“ میں نے کہا ”یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اجل ہے خدا تعالیٰ نے آپ کو اس کا علم دلا دیا اور فرمایا کہ جس وقت خدائے پاک کی مدد اور فتح آئے اور یہ تمہاری اجل کی علامت ہے تو اُس وقت تم خدا کی حمد اور پاکی بیان کرنے اور اُس سے مغفرت چاہنا کیونکہ خداوند کریم اعلیٰ درجہ کا توبہ قبول کرنے والا ہے۔“ عمرؓ نے یہ سن کر کہا ”میں اس سورۃ کی نسبت بجز اس کے جو تم کہتے ہو۔ اور کچھ نہیں جانتا۔“

نوع باستقویں

آیتوں اور سورتوں کی مناسبت

علامہ ابو جعفر بن الزبیر شیخ ابی حیان نے اس عنوان پر ایک مستقل کتاب تالیف کی جس کا نام ہے البرہان فی مناسبت ترتیب سور القرآن۔ اور ہمارے زمانہ کے لوگوں میں سے شیخ برہان الدین بقاعی نے اسی منتخب پر ایک کتاب تالیف کی ہے اُس کا نام ہے نظم الدرر فی مناسبت آلائی والسور۔ اور خود میری کتاب جس کو میں نے اسرار التنزیل کے بیان میں تصنیف کیا ہے اس بات کی کافل اور سورتوں آیتوں کی باہمی مناسبتوں کی جامع ہے اسی کے ساتھ اُس میں وجوہ اعجاز اور بلاغت کے اسالیب کا بیان بھی شامل ہے۔ اس کتاب سے خلاصہ کر کے میں نے سورتوں کے مناسبات کو خاص کر ایک نفیس جز (رسالہ) میں جمع کر دیا اور اُس کا نام تناسق الدرر فی تناسب السور رکھا ہے۔

مناسبت کا علم نہایت شریف علم ہے۔ مفسرین نے اس کی دقت (باریکی) کی وجہ سے بہت کم اس پر توجہ کی ہے۔ ہاں جن لوگوں نے بکثرت مناسبات کا بیان کیا ہے از انجملہ ایک صاحب امام فخر الدین رازی ہیں۔ انہوں نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ ”قرآن شریف کے اکثر لطائف (خوبیاں) اُس کی ترتیبوں اور روابط میں ودیعت رکھی گئی ہیں۔“

اور ابن العربی کتاب سراج المریدین میں بیان کرتے ہیں ”قرآن کی آیتوں کا ایک دوسری کے ساتھ یوں ربط دینا کہ وہ سب مل کر ایک باہم مناسبت رکھنے والے الفاظ اور مسلسل معانی کا کلمہ ہو جائے۔ نہایت شریف اور عظیم علم ہے۔ اور بجز ایک عالم کے کسی نے اس کو ہاتھ نہیں لگایا ہے اُس نے بھی سورۃ البقرہ میں اس کو استعمال کیا تھا اور پھر اللہ پاک نے یہ دروازہ ہم پر کھول دیا مگر جبکہ ہم نے اُس کے واسطے کوئی اٹھانے والا شخص نہیں پایا (یعنی اس کا کوئی طالب نہ نظر آیا) اور تمام خلق کوست وکاہل لوگوں کی طرح دیکھا تو اس بحث کو مہر کر کے نہ کر رکھا اور یہ رمز اپنے اور خدا تعالیٰ کے مابین بنی تک محدود رکھ کر اس کا کلمہ اُسی کی مرضی پر چھوڑ دیا۔ کسی اور عالم کا بیان ہے کہ ”سب سے پہلے شیخ ابو بکر نیشاپوری نے علم مناسبات کو ظاہر کیا تھا۔ وہ بڑا ذی علم شخص اور شریعت اور ادب کا بہت بڑا ماہر تھا وہ آیت الکرسی کی بابت جبکہ اُس کے

ساتنے پڑھنی جاتی یہ کہا کرتا تھا کہ یہ آیت اس آیت کے پہلو میں کیوں رکھی گئی ہے؟ اور اس سورۃ کو فلاں سورۃ کے پورا پر اور پہلو بہ پہلو لانے میں کیا حکمت ہے؟ شیخ مذکور یہ علمائے بغداد پر طعن کیا کرتا تھا کیونکہ ان لوگوں کو مناسبت کا کچھ بھی علم نہ تھا۔

شیخ عزالدین بن عبدالسلام کا قول ہے کہ ”مناسبت ایک عمدہ علم ہے مگر ارتباط کلام کے حسن میں یہ بات شرط ہے کہ وہ کسی ایسے کلام کے پیچھے واقع ہو جو کہ متحد ہو اور اُس کا اول اُس کے آخر کے ساتھ ربط رکھتا ہو۔ لہذا اگر کلام کا وقوع مختلف اسباب پر ہو گا تو اس میں یہ ارتباط کبھی نہ ہو گا اور جو شخص ایسے کلام کو ربط دے گا وہ خواہ مخواہ ایک ان ہونی بات کرنے کی تکلیف گوارہ کرے گا اور رکیک طریقہ کی پیروی کرے گا جس سے معمولی عمدہ بات کو محفوظ رکھنا بھی ضروری ہے۔ چہ جائے کہ بہترین کلام کی حفاظت اور قرآن کریم کا نزول بیس سال سے چند زائد برسوں کے عرصہ میں مختلف احکام کے موقع پر ہوا ہے جو کہ الگ الگ اسباب سے مشروع ہوئے تھے اور اس طرح کا کلام کبھی باہم ربط نہیں کیا جاسکتا۔ اور شیخ ولی الدین ملوی کا قول ہے کہ جس شخص نے یہ کہا ہے کہ آیات کریمات کے لئے کسی مناسبات کا تلاش کرنا درست نہیں۔ وہ شخص وہم میں مبتلا نظر آتا ہے۔ کیونکہ اس نے عدم ضرورت اور نادرتی کی وجہ آیات قرآن کا متفرق واقعات کی نسبت نازل ہونے کو قرار دیا ہے اور اس بات میں قول فیصل یہ ہے کہ قرآن کریم کی آیتیں نزول کے اعتبار سے بحسب واقعات اتری ہیں اور حکمت کے لحاظ سے باہم ترتیب دی گئی اور وصل کی گئی ہیں۔ چنانچہ مصحف مجید بالکل اُسی قرآن کے موافق ہے جو کہ لوح محفوظ میں مندرج ہے۔ اس کی تمام سورتیں اور آیتیں توقیف کے ساتھ ترتیب دی گئی ہے اور وہ بالکل ویسا ہی مرتب ہوا ہے جیسا کہ بیت العزۃ میں نازل کیا گیا تھا۔ قرآن کا کھلا ہوا معجزہ اُس کا اسلوب بیان اور روشن نظم عبارت ہے۔ ہر ایک آیت میں جس امر کا تلاش کرنا سزاوار ہے وہ یہ بات ہے کہ سب سے پہلے اُس آیت کا اپنے ماقبل کی تکمیل کرنے والی ہونا یا اُس کا مستقل ہونا دریافت کیا جائے اور پھر یہ بات معلوم کرنے کی فکر کی جائے کہ آیت مستقلہ کی اُس کے ماقبل کے ساتھ مناسبت ہونے کی کیا وجہ ہے کیونکہ اسی بات میں بہت پورا اور مکمل علم ہے۔ اور اسی طرح سورتوں میں ان کے اتصال کی وجہ تلاش کرنا چاہئے کہ آخر وہ اپنے ماقبل کے ساتھ کس طرح کا اتصال رکھتی ہیں اور ان کا سیاق کس سبب سے ہوا ہے۔ الخ

امام رازی سورۃ البقرہ کے بیان میں کہتے ہیں کہ ”جو شخص اس سورۃ کے نظم کے لطائف اور اس کی ترتیب کے بدائع میں تامل کرے گا وہ بخوبی معلوم کر لے گا کہ جس طرح پر قرآن اپنے الفاظ کی فصاحت اور اپنے معانی کے شرف کے سبب سے معجزہ ہے وہ اپنی ترتیب اور نظم آیات کے اعتبار سے بھی معجز ہے۔ اور شاید کہ جن لوگوں نے قرآن کا اپنے اسلوب بیان کی وجہ سے معجز ہونا بیان کیا ہے انہوں نے یہی بات مراد لی ہے جو ہم نے اوپر ذکر کی۔ مگر افسوس کی بات ہے کہ میں نے جمہور (عام) مفسرین کو ان لطائف سے روگردانی کرنے والا اور ان اسرار پر توجہ نہ کرنے والا دیکھا ہے۔ حالانکہ اس بارہ میں جو بات ہے وہ ذیل کے شعر کے فحوی سے مطابق ہے۔

وَالنَّجْمُ تَسْتَضِغِرُ الْأَبْصَارُ صُورَتَهُ
وَالذَّنْبُ لِلطَّرْفِ لَا لِلنَّجْمِ فِي الصَّغَرِ

”یعنی نگاہیں مہر درخشاں کی صورت کو چھوٹی دیکھتی ہیں حالانکہ جرم آفتاب کو چھوٹا دیکھنے میں گناہ آنکھوں ہی کا ہے اور آفتاب بے گناہ ہے۔“

فصل: مناسبت کے لغوی معنی ہم شکل اور باہم قریب ہونے کے ہیں۔ اور آیات یا ان کی مثل چیزوں میں مناسبت کا مرجع ایک ایسے رابطہ معنی کے جانب ہوا کرتا ہے جو کہ ان آیات کے مابین ہو۔ وہ معنی عام و خاص عقلی ہو یا حسی اور یا خیالی وغیرہ عام و خاص۔ یا اس کے مساویات کی دوسری نوعیں ہوں یا تلازم ذہنی ہو مثلاً سبب اور مسبب علت اور معلول نظیریں اور ضدیں اور انہی کے مانند دیگر امور۔

اور مناسبت کا فائدہ یہ ہے کہ وہ اجزائے کلام میں سے ایک دوسرے کو باہم بستہ اور پیوستہ بنا دیتی ہے اور اس طریقہ سے ارتباط کلام کی قوت بہت بڑھ جاتی ہے اور تالیف کلام کا حال اس عمارت کی طرح ہو جاتا ہے جو کہ نہایت محکم اور متناسب اجزاء رکھنے والی ہو۔ لہذا ہم کہتے ہیں کہ ایک آیت کا دوسری آیت کے بعد ذکر کیا جانا یا تو کلمات کے باہم ایک دوسرے کے ساتھ تعلق رکھنے اور اس کے محض پہلی آیت ہی کے ساتھ کلام تام نہ ہونے کے باعث ظاہر الارباط ہوگا اور یہ ارتباط نہایت واضح ہے اور اسی طرح جس وقت کہ دوسری آیت پہلی آیت کے واسطے تاکید تفسیر اعتراض یا بدل پڑنے کی وجہ پر آئے ہوگی اور اس قسم میں بھی ارتباط ہونے کی بابت کوئی کلام نہیں ہے۔ اور یا یہ صورت ہوگی کہ ارتباط کا اظہار نہ ہوگا بلکہ ظاہر یہ ہوگا کہ ہر ایک جملہ دوسرے جملہ سے مستقل اور بجائے خود الگ ہے اور وہ اس نوع کے بالکل خلاف ہے جس کے ساتھ کلام کی ابتدا کی گئی ہے۔ تو ایسی حالت میں یا تو پہلی آیت دوسری آیت پر کسی ایسے حرف عطف کے ساتھ معطوف ہوگی جو کہ حکم میں شریک بنانے والا ہے اور یا معطوف نہ ہوگی۔ اگر وہ معطوف ہے تو ضروری ہے کہ ان دونوں آیتوں کے مابین باعتبار اس امر کے جس کی تقسیم پہلے بیان ہو چکی ہے کوئی باہم جمع کرنے والی جہت پائی جائے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”يَعْلَمُ مَا يَلْجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا“ اور قولہ تعالیٰ ”وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ“ بوجہ اس کے کہ قبض (بستگی) اور بسط (کشادگی) کے مابین اور دلوج (داخل ہونے) خروج (نکلنے) نزول (اترنے) اور عروج (چڑھنے) کے مابین تضاد پایا جاتا ہے اور سماء اور ارض کے مابین شبہ تضاد موجود ہے۔ اور ایسی باتوں میں سے کہ جن میں کلام کا تضاد ہوا کرتا ہے۔ عذاب کے بعد رحمت کا اور رحمت کے بعد خوف دلانے کے بعد رغبت (ترغیب دینے) کا ذکر ہے۔ اور قرآن کا دستور ہے کہ جس موقع پر وہ کچھ احکام کا ذکر کرتا ہے وہاں ان کے بعد وعدہ یا وعید کا تذکرہ بھی ضرور کر دیتا ہے تاکہ یہ وعدہ یا دھمکی پہلے بیان کئے گئے احکام پر عمل کرنے کے لئے براہیختہ کرے اور اس کے بعد توحید اور تنزیہ کی آیتیں ذکر فرماتا ہے تاکہ ان سے حکم دینے والے اور نہی کرنے والے (خدا تعالیٰ) کی عظمت معلوم ہو۔

تم سورۃ البقرہ مائدہ اور النساء کو بغور دیکھو گے تو ان کو ایسی ہی سورتیں پاؤ گے۔ لیکن اگر وہ دوسری آیت پہلی پر معطوف نہ ہو تو اس وقت میں ضروری ہے کہ کوئی قوی وجہ اتصال کلام کا علم دلانے والی وہاں پائی جاتی ہو۔ اور یہ وجہ معنوی (مخفی) قرینے ہوا کرتے ہیں جو کہ ربط کلام کو معلوم کراتے ہیں۔ اور ان قرینوں کے بہت سے اسباب ہیں از انجملہ ایک سبب ہے تنظیر کیونکہ نظیر کا الحاق اس کے نظیر (مانند) کے ساتھ عقل مند لوگوں کی شان ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”كَمَا أَخْرَجَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ“ کہ یہ بات خدا تعالیٰ نے اپنے قول ”أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا“ کے عقب

میں فرمائی ہے کیونکہ یہاں اللہ پاک نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو تقسیم اموال غنیمت کے بارہ میں باوجود ان کے اصحاب کی نارضا مندی کے اسی طرح اپنے ہی حکم پر چلنے کا امر فرمایا جس طرح کہ وہ (رسول صلی اللہ علیہ وسلم) قافلہ قریش کی تلاش یا جنگ کے لئے اپنے گھر سے نکلنے کے بارہ میں حکم الہی پر کار بند ہوئے تھے اور اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم اس بات کو ناپسند کرتے تھے۔ اور اس کا مقصد یہ ہے کہ اصحاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا آپ کی تقسیم غنائم کے بارہ میں برامانا ویسا ہی ہے جیسا کہ وہ جنگ کے لئے گھر سے نکلتے وقت برامانتے تھے اور خروج (جہاد کے لئے نکلنے) کے بارہ میں فتح و نصرت اور حصول غنیمت کی بہتری کا ذکر اور اسلام کی عزت کا بیان کر دیا گیا ہے۔ لہذا گویا بتایا گیا کہ اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل تقسیم غنیمت میں بھی بہتری ہوگی اس لئے چاہئے کہ اصحاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم حکم ربانی کی اطاعت کریں اور اپنی نفسانی خواہشوں کو ترک کر دیں۔

دوسرا سبب یہ ہے کہ مُضَادَّہ یعنی باہم ایک دوسرے کی ضد (خلاف) ہونا مثلاً سورۃ البقرہ میں قولہ تعالیٰ "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ " کیونکہ سورۃ کا آغاز قرآن کا ذکر تھا اور اس بات کا بیان کہ قرآن کی شان ایمان کے ساتھ وصف کی گئی قوم کی ہدایت ہے۔ پس جب مومنین کے وصف کو مکمل کر لیا تو اس کے عقب میں کافروں کا ذکر چھیڑا اور ان دونوں تذکروں کے مابین ایک وہی جامع موجود ہے جس کو اسی وجہ سے تضاد کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اور اس کی حکمت ہے پہلے کلام پر ثبوت (ثابت رہنا) اور اس کا شوق دلانا جیسا کہ کہا گیا ہے "وَبَصَلِّهَا تَبَيِّنُ الْأَشْيَاءَ" چیزیں اپنی ضد (مخالف) کی وجہ سے ظاہر اور نمایاں ہوا کرتی ہیں۔ لیکن اگر یہاں پر یہ کہا جائے کہ یہ جامع جو تم نے بیان کیا جامع بعید ہے کیونکہ سورۃ کے آغاز میں مومنین کا ذکر ہونا ایک بالعرض امر ہے بالذات امر نہیں اور مقصود بالذات امر جو کہ سیاق کلام کا باعث ہے وہ صرف قرآن کا ذکر اور اس کی گفتگو ہے اس واسطے کہ باوجود کا افتتاح اسی کے ساتھ ہوا ہے۔ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جامع کے بارہ میں یہ کوئی شرط نہیں لگائی جاتی ہے کہ وہ قریب ہو اور بعید نہ ہو بلکہ وہاں تو صرف تعلق ہونا کافی ہے خواہ کسی وجہ سے ہو اور وجہ ربط کے لئے یہی بات کافی ہے جس کا ہم نے ذکر کیا کیونکہ ربط کا مقصود حکم قرآن کی تاکید اور اس پر عمل کرنے کی اور ایمان پر براہیختہ بنانے کی ترغیب ہے۔ اور اس لئے جس وقت خداوند کریم نے اس بیان سے فراغت پائی اسی وقت کہا "وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا" اور اس قول سے پھر اول کی طرف ہی رجوع فرمایا۔

تیسرا سبب ہے استطراد۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوَاتِكُمْ وَرِيْشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ" زخشری کا قول ہے کہ یہ آیت شرم کی جگہوں کے کھل جانے اور ان پر پتوں کر پردہ کرنے کے ذکر کے بعد بسبیل استطراد وارد ہوئی ہے اور اس سے خلقت لباس کا احسان ظاہر کرنا اور برہنگی اور شرمگاہ کو کھولنے کی برائی کا بتانا مقصود ہے اور یہ بھی عیاں کرنا مطلوب ہے کہ ستر پوشی تقویٰ کے ابواب میں سے ایک عظیم باب ہے۔ اور استطراد ہی کی مثال میں قولہ تعالیٰ "لَنْ يَسْتَكْفِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدَ اللَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ" کو بھی پیش کیا گیا ہے۔ کیونکہ اس میں کلام کا اول حصہ ان نصاریٰ کی تردید کے لئے ذکر کیا گیا ہے جو کہ مسیح کو خدا کا بیٹا کہتے تھے اور پھر اس کے بعد ان

۱۔ بات کو اس طرح بیان کرنا کہ اس سے دوسری بات لازم آئے۔

اہل عرب کی تردید کے لئے جو کہ ملائکہ کو خدا کی بیٹیاں کہا کرتے تھے اُس کو مستطرد کیا گیا۔ اور استطراد کے اس قدر قریب قریب کہ اُس میں کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا۔

ایک امر حسن التخلّص بھی ہے۔ اور یہ اس بات کا نام ہے کہ متکلم نے جس چیز کے ساتھ کلام کی ابتدا کی ہے اُس سے وہ مقصود اصلی کی طرف نہایت سہل وجہ پر منتقل ہو جائے اور اس انتقال کے وقت اس قدر دقیق معنی کا اختلاس کرے کہ سامع کو انتقال کا پتا ہی نہ چلے اور معلوم بھی ہو تو اس وقت جبکہ متکلم امر اول سے امر دوم کی طرف منتقل ہو چکے اور معنی ثانی کا وقوع سامع پر ہو جائے اور اس کی وجہ یہ ہو کہ اُن دونوں امور کے مابین نہایت ہی التیام (میل) پایا جاتا ہو۔

ابوالغلاء محمد بن غانم نے یہ کہنے میں سخت غلطی کی ہے کہ قرآن میں حسن التخلّص کی قسم سے کوئی بات نہیں آئی ہے کیونکہ اس میں تکلف ہوا کرتا ہے اور تکلف فصاحت و بلاغت کے منافی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ”قرآن کا ورود محض اقتضاب کی نوع پر ہوا ہے جو کہ غیر مناسب امر کی طرف انتقال کرنے کے قبیل سے اہل عرب کا طریقہ ہے۔ اور جیسا کہ اُس نے کہا ہے یہ بات ہرگز نہیں اس واسطے کہ قرآن میں ایسے عجیب و غریب تخلصات پائے جاتے ہیں کہ اُن کو دیکھ کر عقل دنگ رہ جاتی ہے۔ مثال کے طور پر سورۃ الاعراف ہی کو دیکھو کہ اُس میں کس طرح پر انبیاء گزشتہ صدیوں اور رفتہ قوموں کا ذکر ہونے کے بعد پھر موسیٰ کا بیان چھیڑا گیا ہے یہاں تک کہ ستر آدمیوں کا قصہ اور موسیٰ کا اُن کے واسطے اور اپنی تمام امت کے واسطے بد دعا کرنا مذکور ہوا ہے۔ دیکھو موسیٰ کا قول ”وَ اَكْتُبْ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ فِي الْآخِرَةِ“ اور پھر خدا تعالیٰ کا جواب ہے جو کہ اُس نے موسیٰ کے اس سوال پر دیا تھا۔ اس کے بعد خدا تعالیٰ نے سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کے مناقب کی جانب تخلص فرمایا ہے اور یہ تخلص سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کی طرف اپنے قول ”عَذَابِيْ اُصِيبُ بِهِ مَنْ اَشَاءُ وَ زَحْمَتِيْ وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَا كْتُبْهَا لِلَّذِيْنَ“ کے ساتھ تخلص کرنے کے بعد کیا گیا ہے کیونکہ اس آیت میں امتیان مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کی صفات کا بیان ہوا ہے اور بتایا گیا ہے کہ اس میں اس صفت کے لوگ رسول نبی امی صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع کریں گے اور پھر رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اعلیٰ صفتیں اور آپ کے فضائل بیان کرنے آغاز کئے ہیں۔ اور سورۃ الشعراء میں ابراہیم کے قول ”وَلَا تُخْزِنِيْ يَوْمَ يُبْعَثُوْنَ“ کی حکایت فرما کر اُس سے تخلص کر کے اپنے قول ”يَوْمَ يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُوْنَ“ کے ساتھ معاد کا حال بیان کرنا شروع کر دیا ہے۔ ایسے ہی سورۃ الکہف میں سد کے بابت ذی القرنین کا قول اُسی سد کے منہدم ہو جانے کے ذکر سے بعد میں بیان کیا ہے اور سد کا مسمار ہونا قیامت کی علامتوں میں سے ہے اور اس کے بعد صور پھونکنے جانے اور حشر کا بیان کیا ہے اور کافروں اور مومن لوگوں کے لئے جو باتیں ہوں گی اُن کا تذکرہ فرمایا ہے۔

اور بعض علماء کا قول ہے کہ تخلص اور استطراد کے مابین فرق یہ ہے کہ تخلص میں تم نے اس بات کو جسے پہلے بیان کر رہے تھے گویا بالکل چھوڑ دیا اور جس امر کی طرف تخلص کر کے آئے ہو بس اب اُسی کے ہو رہے۔ اور استطراد میں یہ بات ہوتی ہے کہ تم جس امر کی طرف استطراد کرتے ہو اس پر کوند جانے والی بجلی کی طرح چمکتے ہوئے گزر کر پھر اُسے چھوڑ کر اپنے اصلی مطلوب پر آ جایا کرتے ہو گویا کہ مستطرد چیز کا بیان کرنا تمہارا مقصود نہ تھا بلکہ وہ صرف ایک عارضی بات بطور جملہ معترضہ کے اثنائے کلام میں آپڑی تھی۔ اور کہا گیا ہے کہ اس سابق کے بیان سے اعراف اور شعراء کی سورتوں میں جو بات ہے وہ

استطرد ہی کے باب سے بنتی ہے اور تخلص کے باب سے نہیں ٹھہرتی۔ اس واسطے کہ سورۃ اعراف میں خدا تعالیٰ نے اپنے قول ”وَمِنْ قَوْمِ مُوسَىٰ“ کے ساتھ دوبارہ موسیٰ کے قصہ کی جانب عود فرمایا ہے۔ اور سورۃ الشعراء میں انبیاء علیہم السلام اور قوموں کے قصہ کی طرف عود کیا ہے۔

سامع کو مستعد اور چوکنا بنانے کے لئے ایک بات سے دوسری بات کی طرف یوں انتقال کرنا کہ نئی بات کو پہلی بات سے لفظ ہذا کے ساتھ جدا گانہ بنایا ہو یہ بھی حسن التخلص کے قریب قریب ہے۔ مثلاً سورہ ص میں خدا تعالیٰ نے انبیاء کا ذکر فرمانے کے بعد ارشاد کیا ہے ”هَذَا ذِكْرٌ وَإِنَّا لِلْمُتَّقِينَ لَحُسْنٌ مَّآبٍ“ کیونکہ یہ قرآن بھی ذکر (یاد دہانی) کی ایک نوع ہے۔ اور جب کہ انبیاء کا ذکر جو کہ تنزیل کی ایک نوع ہے ختم ہو گیا تو خدا تعالیٰ نے ایک دوسری نوع کا ذکر کرنا چاہا اور وہ جنت اور اہل جنت کا حال تھا۔ پھر جب کہ اس سے بھی فارغ ہو گیا تو ارشاد کیا ”هَذَا وَإِنَّا لِلطَّاعِينَ لَشَرٌّ مَّآبٍ“ یعنی دوزخ اور دوزخی لوگوں کا ذکر فرمایا۔ ابن اثیر کہتا ہے ”اس مقام میں لفظ ہذا اس طرح کا فصل ہے جو کہ وصل سے بہت اچھا ہوا کرتا ہے اور وہ ایک کلام سے دوسرے کلام کی طرف خروج کرنے کے مابین نہایت مولد علاقہ ہے۔ اور اسی کے قریب قریب حسن مطلب کی نوع بھی ہے۔ زنجانی اور طیبی کہتے ہیں حسن مطلب اس بات کا نام ہے کہ پہلے وسیلہ کا بیان کر لینے کے بعد پھر غرض کو بیان کریں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ“ کہ اس میں پہلے وسیلہ یعنی عبادت کا ذکر ہے اور اس کے بعد غرض یعنی مدد چاہنے کا ذکر ہے۔ طیبی کہتا ہے ”اور اس طرح کی مثال جس میں حسن التخلص اور حسن مطلب دونوں باتیں اکٹھی جمع ہو گئی ہیں وہ خدا تعالیٰ کا یہ قول ہے جس کو اس نے اللہ تعالیٰ ابراہیم علیہ السلام کی زبانی حکایت فرماتا ہے ”فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيَ إِلَّا رَبُّ الْعَالَمِينَ الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ..... رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَالْإِحْقَاقِي بِالصَّالِحِينَ“

قاعدہ: بعض متاخرین کا قول ہے ”ایسا مفید کلی امر جو کہ تمام قرآن کی آیتوں کی باہمی مناسبتوں کو بتا سکے یہ ہے کہ پہلے تم اس غرض پر نظر ڈالو جس کی وجہ سے سورہ کا سیاق (بیان) ہوا ہے۔ اور یہ دیکھو اس غرض کے لئے کن مقدمات کی حاجت ہے۔ پھر اس پر نظر ڈالو کہ وہ مقدمات مطلوب سے نزدیک اور دور ہونے میں کس مرتبہ پر ہیں اور مقدمات کلام چلنے کے وقت دیکھنا چاہئے کہ احکام اور اس کے تابع لوازم کی جانب سامع کے نفس کو متوجہ بنانے والی کن چیزوں کو وہ مقدمات اپنا تابع بنانے چاہتے ہیں اور کیا وہ لوازم ایسے ہیں کہ ان پر واقف ہو جانے سے باقتضائے بلاغت منتظر کو انتظار کی زحمت سے نجات مل جاتی ہے؟ یا نہیں۔ اور یہی وہ کلی امر ہے جو کہ تمام اجزاء قرآن کے مابین ربط دینے کے حکم پر غلبہ اور تسلط کئے ہے اور جس وقت تم اس کو سمجھ لو گے تو اس وقت تم پر تفصیل کے ساتھ ہر ایک سورۃ کی آیتوں کے مابین وجہ نظم کا پوری طرح انکشاف ہو جائے گا۔“

تنبیہ: بعض آیتیں اس طرح کی ہیں کہ ان کی مناسبت ان کے ماقبل کے ساتھ مشکل نظر آتی ہے ایسی آیتوں میں سے ایک قولہ تعالیٰ ”لَا تُسَبِّحْ بِهٖ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهٖ.....“ ہے جو کہ سورۃ القیامت میں واقع ہے اور اس کی وجہ مناسبت سورہ کے اول اور آخر کے ساتھ معلوم کرنا نہایت دشوار امر ہے کیونکہ یہ پوری سورۃ حالات قیامت کے بیان میں نازل ہوئی ہے یہاں تک کہ بعض راہنویوں نے یہ کہہ دیا کہ اس سورۃ میں سے کوئی چیز ساقط ہو گئی ہے۔ اور قتال نے اس بیان

میں جو اُن سے فخر رازی کا مقولہ بتایا ہے یہ کہا ہے کہ اس سورہ کا نزول اُس انسان کے بارہ میں ہوا ہے جس کا ذکر اس سے پہلے قولہ تعالیٰ ”يُنَبِّئُ الْإِنْسَانَ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ“ میں ہو چکا ہے وہ کہتا ہے ”انسان کے روبرو اُس کا اعمال نامہ پیش ہوگا اور وہ اُس کو پڑھنے میں خوف کی وجہ سے لکنت کرے گا اس واسطے وہ قرأت میں تیزی سے کام کر لے گا اور ایسی حالت میں اس سے کہا جائے گا کہ تو اس اعمال نامہ کی جلد جلد قرأت کے ساتھ اپنی زبان کو حرکت نہ دے کیونکہ یہ ہمارا فرض ہے کہ ہم تیرے اعمال کو جمع کریں اور پھر اُن کو پڑھ کر تجھے سنائیں لہذا جبکہ اس ہم تیرے اعمال نامہ کو تیرے روبرو پڑھیں تو اُس وقت تو اُس کے پڑھنے کی تبعیت اس اقرار کے ساتھ کر کہ ہاں تو نے وہ کام کئے ہیں۔ پھر اس کے بعد ہم پر انسان کے امر کا بیان اور جو کچھ اس کی عقوبت کے متعلق ہے اس کی تفصیل واجب ہے۔“ مگر یہ بات اس امر کے مخالف ہے جو کہ حدیث صحیح سے ثابت ہوتی ہے کہ اس آیت کا نزول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حالت نزول وحی میں زبان کو حرکت دینے پر ہوا تھا۔

اور آئمہ نے اس کی بہت سی مناسبتیں بیان کی ہیں از انجملہ ایک یہ ہے کہ جس وقت خدا تعالیٰ نے قیامت کا ذکر فرمایا اور قیامت کی شان یہ تھی کہ جو شخص اُس کے لئے عمل کرنے میں قصور کرتا ہو وہ عاجلہ کی محبت رکھتا ہو (یعنی دنیا کی الفت میں گرفتار ہو) اور دین کی اصل یہ ہے کہ نیک کاموں کے کرنے میں جلدی سے کام لینا مطلوب ہے لہذا خدا تعالیٰ نے آگاہ بنایا کہ کبھی اس مطلوب پر ایک ایسی چیز عارض ہو جایا کرتی ہے جو کہ اس سے اجل (برتر) ہوا کرتی ہے اور وہ وحی الہی کا توجہ کے ساتھ سننا اور اُس سے وارد ہونے والے مطالب کا سمجھنا ہے۔ اور یاد کرنے میں مشغول ہونا اس بات سے روک دیا کرتا ہے لہذا حکم دیا گیا کہ یاد کرنے کی جلدی نہ کرو کیونکہ اُس کا یاد کرنا دین پروردگار عالم کے ذمہ ہے بس تمہارا کام صرف اس قدر ہے کہ جو وحی اترتی ہے اُسے غور سے سنتے جاؤ اور جب نزول وحی تمام ہو چکے تو اُس کے احکام کی پیروی کرو۔ پھر جس وقت یہ جملہ معترضہ ختم ہو گیا اُس وقت دوبارہ کلام کا رجوع اُسی انسان اور اس کے ہم جنسوں کے متعلقات کی طرف ہوا جس کے ذکر سے کلام کا آغاز ہوا تھا۔ اور خدا تعالیٰ نے فرمایا ”كَلَّا“ یہ ردع کا کلمہ ہے گویا کہ پروردگار عالم نے ارشاد کیا ”بلکہ تم لوگ اے بنی آدم بوجہ اس کے کہ جلد بازی سے پیدا ہوئے ہو ضرور ہر شے میں عجلت کیا کرو گے اور اسی وجہ سے عاجلہ (جلد ہونے والی چیز) کو دوست رکھو گے۔“

دوسری وجہ مناسبت یہ ہے کہ قرآن اپنی عادت کے مطابق جس جگہ قیامت میں کئے جانے والے اعمال نامہ عبد کا ذکر کیا کرتا ہے اُسی جگہ اُس کے بعد ہی دنیا کی اس کتاب کا بھی ذکر کر دیتا ہے جو کہ احکام دین پر مشتمل ہے اور جس پر عمل کرنے اور نہ کرنے سے محاسبت ہوا کرتی ہے جیسا کہ سورۃ الکہف میں فرمایا ہے ”وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ“ یہاں تک کہ فرمایا ”وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ.....“ اور سورۃ سبحان الذی میں کہا ہے ”فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِسْمِئِهِ فَاتْلُكْ يَقْرَأْ كِتَابَهُمْ“ یہاں تک کہ ارشاد کیا ”وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ.....“ اور سورۃ طہ میں کہا ہے ”يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا“ یہاں تک کہ ارشاد ہوتا ہے ”فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ“

تیسری وجہ مناسبت یہ ہے کہ جس وقت سورۃ کا اول حصہ ”وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرُهُ“ تک اتر چکا اس وقت اتفاقی طور پر

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حالت میں نازل شدہ وحی کو حفظ کر لینے کی جلدی فرمائی اور سرعت کے ساتھ اس کی قرأت میں زبان کو حرکت دی کیونکہ آپ کو اس کے ذہن سے اتر جانے کا خوف تھا اور اس وقت قولہ تعالیٰ "لَا تُخَوِّكَ بِهِ لِسَانُكَ لِتَعْجَلَ بِهِ..... ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ" نازل ہوا۔ اور اس کے بعد کلام کا عود اس شے کے تکملہ کی طرف ہوا جس کے ساتھ اُسے آغاز کیا گیا تھا۔ امام رازی کا قول ہے "اور اس کی مثال یوں سمجھنی چاہئے جیسے کوئی مدرس کسی طالب علم سے ایک مسئلہ بیان کرتا ہو اور طالب علم اس حالت میں کسی عارضی چیز کی طرف مشغول ہو جائے تو استاد اس سے کہے "تم اپنا دل میری طرف رکھو اور جو کچھ میں بیان کرتا ہوں اس کو سمجھ لو تو پھر مسئلہ کو مکمل کرتے رہنا"۔ پس جو شخص سبب سے ناواقف ہو وہ یہی کہے گا کہ یہ کلام مسئلہ کے مناسب نہیں ہے مگر جو آدمی اس کا جاننے والا ہے وہ اس کلام کو بے محل نہ شمار کرے گا۔ چوتھی وجہ مناسبت یہ ہے کہ جس نفس کا ذکر سورۃ کے شروع میں ہوا ہے اس سے مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے نفس کے ذکر کی طرف عدول کیا اور گویا یہ کہا کہ عام نفوس کی شان تو وہ ہے مگر اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم تمہارا نفس تمام نفوس سے اشرف ہے لہذا تمہیں چاہئے کہ تم کامل ترین احوال کو اختیار کرو۔

قولہ تعالیٰ "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْاَهْلِ....." بھی اسی باب سے ہے کیونکہ بعض صورتوں میں یہ اعتراض ہوتا ہے کہ بلا لوں کے احکام اور گھروں کے اندر آنے کے احکام کے مابین کون سا رابطہ پایا جاتا ہے جو ان دونوں کو برابر میں ذکر کیا گیا؟ اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ یہ استطراد کے باب سے ہے کیونکہ چاند گھٹنا بڑھنا ان کو اوقات حج کی شناخت کا ذریعہ بتایا گیا اور گھروں میں پشت کی طرف سے داخل ہونا زمانہ حج میں ان لوگوں کا ایک معمولی فعل تھا جیسا کہ اس آیت کے سبب نزول میں درج ہو چکا ہے اس لئے گھروں میں جانے کا حکم یہاں پر جواب میں سوال سے زائد امور بیان کرنے کے باب سے ذکر کیا گیا۔ اور اس کی مثال یہ ہے کہ سمندر کے پانی کی نسبت سوال ہوا تھا تو اس کے جواب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اس کا پانی طاہر ہے اور اس کا میہ حلال ہے" اور قولہ تعالیٰ "وَلِلْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ....." بھی اسی قبیل سے ہے کیونکہ اس کی نسبت بھی ماقبل سے وجہ اتصال کا سوال ہو سکتا ہے اور اس کا ماقبل ہے قولہ تعالیٰ "وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ....." شیخ ابو محمد الجوبینی اس کی تفسیر میں بیان کرتا ہے کہ اس نے ابو الحسن دہان کو یہ کہتے سنا ہے کہ "اس کی وجہ اتصال سابق میں بربادی بیت المقدس کا ذکر آچکنا ہے یعنی یہ کہ تم کو یہ بات اس سے روگردانی پر آمادہ نہ بنائے اور تم اس کی طرف رخ کرو اس واسطے کہ مشرق اور مغرب سب خدا تعالیٰ کی بنائی ہوئی سمیتیں ہیں۔"

فصل

سورتوں کے فوائح اور خواتم کی مناسبت بھی اسی نوع سے ہے اور میں نے اس کے بیان میں ایک عمدہ رسالہ جدا گانہ تالیف کی ہے جس کا نام مراصد المَطَالِعِ فِي تَنَاسُبِ الْمُقَاتِعِ وَالْمَطَالِعِ رکھا ہے۔

سورۃ القصص کو دیکھو۔ اس کی ابتدا کیونکر موسیٰ کے ذکر اور ان کی نصرت کے بیان سے ہوئی ہے اور اس کے آغاز میں موسیٰ کا قول "فَلَنْ اَكُونَ ظَهِيرًا لِّلْمُجْرِمِينَ" لایا گیا ہے۔ پھر ان کے اپنے وطن سے نکلنے کا ذکر ہوا ہے۔ اور یہ سورۃ

ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو یوں حکم فرمانے پر ختم ہوئی ہے کہ ”لَا يَكُونُ ظَهِيرًا لِلْكَافِرِينَ“ وہ کافروں کے مددگار نہ بنیں۔ اور اُن کو مکہ مکرمہ سے نکال دیئے جانے کے بارہ میں تسلی دے کر پھر اُن سے یہ وعدہ کیا گیا ہے کہ تم دوبارہ اپنے وطن میں واپس لائے جاؤ گے کیونکہ سورۃ کے اول میں خداوند جل شانہ نے ارشاد کیا ہے ”إِنَّا رَادُّوهُ“

زختری کا قول ہے ”خداوند کریم نے ایک سورۃ کا فاتحہ قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ“ گردانا ہے اور اُس کے خاتمہ میں ”إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ“ وارد کیا ہے۔ لہذا دیکھنا یہ ہے کہ یہاں فاتحہ اور خاتمہ کے مابین کیسا زمین و آسمان کا فرق ہے۔ کرمانی اپنی کتاب عجائب میں بھی اسی طرح پر ذکر کرتا ہے اور اُس نے سورۃ ص کے بارہ میں کہا ہے کہ خدا تعالیٰ نے اس کو ”ذکر“ کے لفظ سے آغاز فرما کر اسی پر ختم بھی کر دیا چنانچہ وہ فرماتا ہے ”إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ“ سورۃ ن کو اپنے قول ”مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ“ سے آغاز کیا اور اپنے قول ”إِنَّهُ لَمَجْنُونٍ“ پر ختم فرمایا۔

ایک سورۃ کے فاتحہ کی مناسبت اُس سے قبل والی سورۃ کے خاتمہ کے ساتھ بھی اسی نوع میں شمار ہوتی ہے یہاں تک کہ ایسی مناسبت رکھنے والی سورتوں میں سے بعض کا تعلق لفظ ہی کے اعتبار سے ظاہر ہوا کرتا ہے جیسا کہ ”فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ“۔ ”لَا يَلَافُ قُرَيْشٌ“ میں ہے اس لئے کہ اخفش نے ان دونوں کا باہمی اتصال ”فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا“ کے باب سے قرار دیا ہے۔

الکواشی سورۃ المائدہ کی تفسیر میں لکھتا ہے کہ جس وقت خدا تعالیٰ نے سورۃ النساء کو توحید کے ماننے اور بندوں کے مابین عدل کرنے کے حکم پر تمام کیا تو اُس وقت اپنے قول ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ“ کے ساتھ پہلے حکم کی تاکید فرمائی اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ جب تم ہر ایک سورۃ کے افتتاح کا اعتبار کرو گے تو اُسے اُس کی ماقبل کی سورۃ کے خاتمہ سے نہایت مناسبت رکھنے والا پاؤ گے۔ پھر وہ مناسبت کبھی مخفی ہو جاتی ہے اور دوسری مرتبہ ظاہر ہوا کرتی ہے مثلاً سورۃ الانعام کا افتتاح الحمد کے ساتھ سورۃ مائدہ کے اختتام سے جو کہ فیصلہ قضاء کے بابت ہے مناسبت رکھتا ہے۔ جیسا کہ خود پروردگار عالم نے فرمایا ہے ”وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ“ یا جس طرح سورۃ فاطر کا افتتاح ”الْحَمْدُ لِلَّهِ“ کے ساتھ اُس کی ماقبل والی سورۃ کے خاتمہ سے جو کہ قولہ تعالیٰ ”وَجِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ كَمَا فُعِلَ بِأَشْيَاعِهِمْ مِنْ قَبْلُ“ ہے ویسی ہی مناسبت رکھتا ہے جیسا کہ خدا تعالیٰ کے قول ”فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ“ میں پایا جاتا ہے۔ سورۃ الحديد کا افتتاح تسبیح کے ساتھ ہونا سورۃ الواقعة کے خاتمہ سے یوں مناسب ہے کہ اُس میں تسبیح کا حکم دیا گیا ہے۔ سورۃ البقرہ کا افتتاح ”الْمَ ذَلِكَ الْكِتَابُ“ کے ساتھ ہونے سے الصراط کی جانب اشارہ پایا جاتا ہے جو کہ قولہ تعالیٰ ”إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ“ میں ہے۔ گویا کہ جس وقت اُن لوگوں نے صراط مستقیم کی جانب ہدایت کا سوال کیا تو اُس وقت اُن سے کہا گیا کہ جس صراط کی طرف تم راستہ دکھانے کی خواہش کرتے ہو وہ کتاب ہی ہے۔ اور یہ عمدہ معنی ہیں اُن میں سورۃ بقرہ کا ارتباط سورۃ فاتحہ کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے۔ اور سورۃ الکوثر کے لطائف میں ہے کہ وہ اپنے ماقبل کی سورۃ سے مد مقابل کے انداز پر واقع ہوئی ہے کیونکہ اس سے سابق کی سورۃ میں خدا تعالیٰ نے منافق کی صفت میں چار امور ذکر کئے ہیں: (۱) بخل (۲) ترک نماز (۳) اور نماز کی ریا (دکھاوا) کرنا۔ (۴) زکوٰۃ نہ دینا۔ اور سورۃ الکوثر میں انہی چاروں باتوں کے مقابل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی چار خوبیاں ذکر کی ہیں۔ بخل کے

مقابلہ میں ”إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ“ یعنی مالی کثیر ترک صلوٰۃ کے مقابلہ میں ”فَصَلِّ“ یعنی اس پر مداومت کر ریاء کے مقابلہ میں ”لِيُؤْتِكَ“ یعنی خدا کی رضا جوئی کے لئے نہ کر آدمیوں کے خوش کرنے کو۔ اور مَنَعَ الْمَاعُونِ کے مقابلہ میں وَانْحَرُوا آیا ہے اور اس سے قربانیوں کا گوشت صدقہ کرنا مراد لیا گیا ہے۔

بعض علماء کا قول ہے۔ مصحف میں سورتوں کے رکھنے کی ترتیب کے بہت سے ایسے اسباب ہیں جو اس بات پر مطلع بناتے ہیں کہ وہ ترتیب توفیقی ہے اور کسی حکیم سے صادر ہوئی ہے۔ ازاںجملہ ایک سبب یہ ہے کہ وہ حروف کے موافق مرتب ہوئی ہیں جیسا کہ حوامیم میں ہے۔ دوسرا سبب یہ کہ سورۃ کا آغاز اُس کے ماقبل والی سورۃ کے آخر سے موافقت کھاتا ہے جیسا کہ سورۃ الحمد کا آخر معنی میں اور سورۃ البقرہ کا اول۔

تیسرا سبب لفظ میں ہم وزن ہونا ہے۔ جیسے تبت کا آخر اور سورۃ الاخلاص کا اول۔

چوتھا سبب سورۃ کے جملہ کا دوسرے جملہ سے مشابہ ہونا ہے جس طرح ”الضُّحٰی“ اور ”الْمُ نَشْرِحُ“

کسی امام کا قول ہے سورۃ الفاتحہ ربوبیت کے اقرار دین اسلام میں پروردگار عالم کی طرف پناہ لینے اور یہود اور نصاریٰ کے دین سے محفوظ رہنے پر شامل ہے۔ سورۃ البقرہ قواعد دین پر شامل ہے اور سورۃ آل عمران اس کے مقصود کو مکمل بنانے والی ہے۔ لہذا البقرہ بمنزلہ حکم پر دلیل قائم کرنے کے ہے اور آل عمران بمنزلہ مخالفین کے شبہات کا جواب دینے کے۔ اسی واسطے سورۃ آل عمران میں متشابہ کا ذکر آیا ہے کیونکہ نصاریٰ نے متشابہ کے ساتھ تمسک کیا تھا اور آل عمران ہی میں حج واجب کیا گیا ہے ورنہ سورۃ البقرہ میں صرف حج کے مشروع ہونے کا ذکر ہوا ہے اور اُس کو شروع کر لینے کے بعد اُسے تمام کروانے کا حکم دیا گیا ہے۔ اور سورۃ آل عمران میں اُسی طرح نصاریٰ سے زیادہ خطاب کیا گیا ہے جس طرح کہ سورۃ البقرہ میں یہودیوں کی طرف بکثرت خطاب ہوا ہے کیونکہ توراۃ اصل ہے اور انجیل اس کی فرع (شاخ) ہے اور یہ بات بھی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں تشریف آوری کے بعد یہودیوں ہی کو دعوت اسلام دی تھی اور اُس نے جہاد کیا تھا اور اپنے نصاریٰ سے پچھلے زمانہ میں جہاد فرمایا۔ جیسا کہ آپ کی دعوت اہل کتاب سے پہلے مشرکین پر آغاز ہوئی تھی اسی وجہ سے کئی سورتوں میں وہ دین مذکور ہے جو عام مخلوق اور انبیاء سب کا متفق علیہ اور اُس کے مخاطب تمام انسان بنائے گئے۔ اور مدنی سورتوں میں انہی لوگوں سے خطاب ہوا ہے جو انبیاء کے مقرر اور اہل کتاب تھے اور مومن لوگ لہذا اُن کے مخاطب بنانے کے لئے ”يَا اَهْلَ الْكِتَابِ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ“ اور ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا“ کے کلمات استعمال ہوئے ہیں۔

سورۃ النساء ان اسباب کے احکام پر متضمن ہے جو کہ انسانوں کے مابین ہیں۔ اُن اسباب کی دو قسمیں ہیں ایک خدا کے پیدا کئے ہوئے اور دوسرے آدمیوں کی قدرت میں دیئے گئے۔ مثلاً نسب (رشتہ) اور صہر (ناطہ) اس لئے خدا تعالیٰ نے سورۃ النساء کا افتتاح اپنے قول ”اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا“ کے ساتھ کیا اور پھر فرمایا ”وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ“ اب دیکھو کہ افتتاح میں یہ کیسی عجیب مناسبت اور براعت استعمال ہے کیونکہ افتتاح سورۃ کی آیت اُس شے پر شامل ہے جس کا بیان سورۃ کے اکثر حصہ میں کیا گیا ہے یعنی عورتوں سے نکاح کرنے۔ اُس کے محرمات اور موارث کا جو کہ ارحام سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس طرح کہ اس بات کی ابتداء آدم کی

آفرینش سے ہوئی تھی پھر آدم علیہ السلام سے اُن کے جوڑے کی آفرینش ہوئی اور بعد ازاں ان دونوں سے بہت سے مرد اور عورتیں دنیا میں پھیلائی گئیں۔ اور سورۃ المائدہ عقود کی سورۃ ہے وہ شریعتوں کی تکمیل اور دین کو کامل بنانے والی چیزوں اور رسولوں کے قول و بیان وفا کرنے اور جو اقرار امت پر لئے گئے ہیں اُن کو بنانے کے بیان پر شامل ہے اور چونکہ اُنہی چیزوں سے دین کامل ہوتا ہے لہذا اس سورۃ کا نام سورۃ التکمیل ہے۔ کیونکہ اسی سورۃ میں احرام باندھنے والے پر شکار کا حرام ہونا وارد ہوا ہے اور یہ بات احرام کو پورا کرنے والی ہے۔ شراب حرام کی گئی ہے جس کے ذریعہ سے حفاظت عقل کا اور دین تکملہ ہوا ہے۔ چوروں اور محارب لوگوں کی طرح بے اعتدالیاں کرنے والوں کی سزا مقرر کی گئی ہے جس سے حفاظت جان و مال کا انتظام ہوا ہے۔ پاک چیزیں حلال بنائی گئی ہیں کیونکہ یہ بات عبادت الہی کو تام اور کامل کرنے والی ہے۔ غرض کہ الہی وجوہ سے سورۃ المائدہ میں تمام وہ باتیں ذکر کی گئی ہیں جو کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے ساتھ خصوصیت رکھتی ہیں مثلاً وضوء، تیمم اور ہر ایک دین دار پر قرآن کے مطابق حکم کیا جانا۔ اور اسی وجہ سے اس سورۃ میں اکمال اور اتمام کے الفاظ کثرت سے وارد ہوئے ہیں اور اسی سورۃ میں ذکر کیا گیا ہے کہ جو شخص دین اسلام سے مرتد (روگرداں) ہو جائے گا خداوند کریم اُس کے عوض میں اُس سے بہتر شخص اس دین کو عطا کرے گا اور یہ دین ہمیشہ کامل ہی رہے گا اور اسی واسطے وارد ہوا ہے کہ سورۃ مائدہ میں ختم اور تمام کے اشارات ہونے کے لحاظ سے وہ سب سے آخر میں نازل ہوئی ہے۔ اور ان چاروں سورتوں یعنی البقرہ۔ آل عمران۔ النساء اور المائدہ کے مابین جو مدنی سورتیں ہیں یہ ترتیب نہایت اچھی ترتیب ہے۔

ابو جعفر بن الزبیر کہتا ہے خطابی نے ذکر کیا ہے کہ جس وقت صحابہ قرآن پر اجتماع کیا اور سورۃ القدر کو سورۃ الفلق کے بعد رکھا تو انہوں نے اس ترتیب سے یہ دلیل نکالی کہ قولہ تعالیٰ "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ" میں کنایہ کی ہا سے اُس کے قول "إِقْرَأْ" کی جانب اشارہ ہونا مراد ہے۔ قاضی ابوبکر بن العربی کہتا ہے کہ یہ استدلال بے حد نادر ہے۔

فصل

کتاب البرہن میں آیا ہے کہ "اور انہی مناسبتوں میں سے ایک بات سورتوں کا حروف مقطعه کے ساتھ آغاز ہونا ہے اور ہر ایک سورۃ کا اُنہی حروف کے ساتھ خاص ہونا جن کے ساتھ اُس کی ابتدا ہوئی ہے۔ یہاں تک کہ آلبر کے مقام پر آلہم اور طس کے موضع میں حتم کو نہیں وارد کیا گیا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر ایک سورت کی ابتدا اُسی سورۃ میں سے کسی ایک حروف کے ساتھ ہوئی ہے یوں کہ اُس کے اکثر کلمات اور حروف اُسی مبتدایہ کے مماثل ہیں لہذا ہر ایک سورۃ کے لئے یہ بات سزاوار ہوئی کہ جو کلمہ اُس کے اندر وارد نہیں ہوا ہے وہ اس کے مناسب بھی نہ ہو اور اس وجہ سے اگر ن کی جگہ پر ق کو وضع کیا جاتا تو بے شک وہ تناسب نابود ہو جاتا جس کی مراعاة کتاب اللہ میں واجب ہے۔ سورۃ ق کے اس حرف سے ابتدا ہونے کی علت یہ ہے کہ اُس میں لفظ قاف کے ساتھ بہت سے کلمے قرآن اور آفرینش (خلق) کے ذکر میں آئے ہیں۔ قول کی تکریر اور اُس کا بار بار دہرانا۔ ابن آدم سے قریب تلقی المسکین (دو فرشتوں کا باہم ملنا) عقیدہ۔ اور رقیب اور سابق کا قول الْقَاءَ فِي جَهَنَّمَ اور تَقَدَّمُ بِالْوَعْدِ مُتَقِينَ کا ذکر قلب اور قرون کا ذکر۔ تنقیب فی البلاد (ملکوں میں پھر جانا) چلنا

زمین کا تشقق (پھٹ پھٹ جانا) اور حقوق الوعد وغیرہ باتوں کا بیان اُس میں ہوا ہے اور یہ سب الفاظ حرف ق پر مشتمل ہیں۔

سورۃ یونس میں جس قدر کلمات واقع ہیں منجملہ ان کے دو سو یا اس سے زائد کلمات میں ”الر“ مقرر ہوا ہے۔ اس واسطے اس کا افتتاح ”الر“ کے ساتھ ہوا۔ سورۃ ص متعدد خصومتوں (جھگڑوں) پر مشتمل ہے کیونکہ اُس میں سب سے پہلی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خصومت ہے کفار کے ساتھ اور کفار کا یہ قول مذکور ہے ”أَجْعَلِ الْإِلَهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا“۔ پھر داؤد کے پاس دو خصموں کا اختتام (جھگڑنا) بیان ہوا ہے۔ اس کے بعد دوزخی لوگوں کی باہمی خصومت کا ذکر ہے۔ بعدہ ملاء اعلیٰ (فرشتوں) کی خصومت کا بیان ہے۔ اور پھر ابلیس کا جھگڑا آدم کی شان میں اور بعدہ اولاد آدم اور ان کے اغواء کے بارہ میں مذکور ہوا ہے۔

آلَم نے خلق و زبان اور دونوں ہونٹوں کے ہر نہ مخارج کو بترتیب جمع کر لیا ہے اور اس بات سے ابتدائے آفرینش کی طرف اشارہ ہے اور انتہائے خلقت کی جانب جو کہ میعاد کے ابتدا ہونے کا زمانہ ہے اور وسط خلقت کی جانب اشارہ نکلتا ہے جو کہ معاش (دنیاوی زندگی) ہے اور اُس میں احکام اور نواہی شروع ہوتے ہیں۔ اور جو سورۃ آلَم کے ساتھ شروع کی گئی ہے وہ ضرور ان تینوں امور پر شامل ہے سورۃ الاعراف میں آلَم پر ص کا اضافہ اس لئے کیا گیا کہ اُس میں منجملہ قصص کی شرح (بیان) کے آدم کا قصہ ہے اور پھر ان کے بعد آنے والے انبیاء علیہم السلام کا قصہ بیان ہوا ہے۔ اور تزیہ وجہ یہ ہے کہ اُس میں ”فَلَا يَسْكُنُ فِي صَدْرِكَ خَوْج“ کا ذکر ہے اور اسی وجہ سے کسی عالم کا قول ہے کہ ”آلَمَصَّ“ کے معنی ہیں ”آلَم نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ“ سورۃ رعد میں آلَم پر راز اندکی گئی ہے کیونکہ اس میں خدا تعالیٰ نے ”رَفَعَ السَّمَوَاتِ“ فرمایا ہے اور یہ وجہ بھی ہے کہ اس میں رعد اور برق وغیرہ کا ذکر آیا ہے۔

یہ بات معلوم کرنے کے قابل ہے کہ ان حروف کا ذکر کرتے وقت قرآن کریم کا معمول یہ ہے کہ ان کے بعد قرآن کے متعلق کسی بات کا ذکر فرمائے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”آلَمَ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ“ ”آلَمَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ“ ”آلَمَصَّ كِتَابَ أَنْزَلَ إِلَيْكَ“ ”الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ“ ”طه مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى“ ”طسَم تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ“ ”يس وَالْقُرْآنُ“ ”ص وَالْقُرْآنُ“ ”حم تَنْزِيلُ الْكِتَابِ“ اور ”ق وَالْقُرْآنُ“ مگر تین سورتوں عنکبوت روم اور ن میں کوئی بات قرآن کے متعلق مذکور نہیں ہوئی ہے۔ اور میں نے اس بات کی حکمت کتاب اسرار التزیل میں بیان کر دی ہے۔

الحمرانی۔ حدیث انزل القرآن علی سبعة أحرف. راجر. و امیر. و خلای. و حرام. و مُحکم. و مُتَشَابِه. و اَمْشَال کے معنی میں بیان کرتا ہے ”معلوم کرنا چاہئے کہ قرآن کا نزول خلقت کی انتہاء اور ہر ایک آغاز شدہ امر کے کمال کے وقت ہونے والا تھا۔ اسی واسطے وہ اس زیور سے آراستہ کل مخلوقات کے انتہا کا جامع اور ہر ایک امر کے کمال کا مرکز ہوا۔ اور اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عالم کائنات کے تقسیم ہیں۔ اور تقسیم جامع کامل کو کہتے ہیں اس وجہ سے آپ انبیاء علیہم السلام کے ختم کرنے والے ہوئے اور آپ کی کتاب بھی ایسی ہی خاتم الکتاب بنی۔ چونکہ معاد کا آغاز آپ کے ظہور ہی کے وقت سے ہو گیا اس لئے اپنے ان تینوں جوامع کی اصلاح کا استیفاء کر لیا جن کی ابتدا میں اگلے انبیاء اور

اقوام کے عہد میں ہو چکی تھیں۔ اور ان کا خاتمہ آپ کے وقت مبارک میں ہو گیا۔ اور فرمایا ”بُعِثْتُ لِاتِمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ“ یعنی میں اس واسطے مبعوث کیا گیا ہوں تاکہ اچھی عادتوں کو کمال کے درجہ پر پہنچا دوں اور وہ مکارم اخلاق کیا ہیں؟ دنیا دین اور معاد کی درستی جن کو رسول علیہ السلام کے اس قول نے باہم جمع کر لیا ہے۔ ارشاد ہوا اَللّٰهُمَّ اَصْلِحْ لِيْ دِيْنِيْ الَّذِيْ هُوَ عِصْمَةُ اَمْرِيْ وَاصْلِحْ لِيْ دُنْيَايَ الَّتِيْ فِيْهَا مَعَاشِيْ وَاصْلِحْ لِيْ اٰخِرَتِيْ الَّتِيْ اِلَيْهَا مَعَادِيْ اے خدا میرا دین درست کر دے جو کہ میرا بچاؤ کا ذریعہ ہے میری دنیا سدھار دے کہ وہ میری بسر زندگی کا سامان ہے اور میری آخرت بنادے کہ اس کی طرف مجھ کو پھر کر جانا ہے۔

اور چونکہ ہر ایک صلاح میں اقیام اور احجام دو باتیں ہوا کرتی ہیں اس واسطے تینوں جامع باتوں کی تعداد المضاعف ہو کر چھ ہوئی اور یہی قرآن کے چھ حروف ہوئے پھر اس کے بعد خدا تعالیٰ نے ایک اور جامع ساتواں حرف مرحمت فرمایا جو کہ بالکل فرد ہے اور اس کا کوئی جوڑے وال نہیں اس لئے پورے سات حرف ہو گئے ہیں۔ ان حروف میں سے کتر حرف اصلاح دنیا کا حرف ہے اور اس کے دو حرف ہیں ایک حرام کا حرف کہ نفس و بدن کے صلاح کی صورت اس سے پاک ہونے پر منحصر ہے کیونکہ وہ نفس اور جسم کی تقویم سے بہت بعید ہے۔ دوسرا حرف حلال ہے جس کے ذریعہ سے نفس اور بدن کی اصلاح ہوا کرتی ہے کیونکہ دن کی درستی سے موافقت رکھتا ہے۔ اور ان دونوں حروف حرام و حلال کی اصل توراۃ میں ہے اور ان دونوں کا تمام (پورا ہونا) قرآن میں پایا جاتا ہے۔ اور حرف اصلاح دنیا کے بعد اس سے متصل ہی اصلاح معاد کے دو حرف ہیں۔ اول حرف زجر اور نہی کہ آخرہ کا اس سے ظاہر رکھنا ہی مناسب ہے کیونکہ وہ آخرت کی نیکیوں سے دور ہے۔ اور دوسرا حرف امر ہے جس پر آخرت منحصر ہے اس واسطے کہ وہ آخرت کی بھلائیوں کا متقاضی ہوتا ہے۔ اور ان دونوں حرفوں کی اصل انجیل میں اور ان کا تمام (پورا ہونا) قرآن میں پایا جاتا ہے۔ پھر اس کے بعد صلاح دین کے دو حرفوں کا نمبر ہے کہ زائجملہ ایک حرف محکم ہے وہ حرف متشابہ ہے جس میں بندہ کے لئے اس کے پروردگار کا خطاب روشن اور واضح ہوا ہے اور دوسرا حرف متشابہ ہے جس میں بندہ پر اس کے پروردگار کا خطاب اس جہت سے ظاہر نہیں ہوتا کہ اس کی عقل خطاب ربانی کے ادراک میں قاصر رہتی ہے۔ چنانچہ پانچ حرف استعمال کے لئے ہیں اور یہ چھٹا حرف وقوف کے واسطے ہے اور عجز کا اعتراف کرنے کے لئے اور ان دونوں حرفوں کی اصل تمام اگلی کتابوں میں ہے اور ان کا تکملہ قرآن میں آ کر ہوا ہے۔ مگر ساتویں جامع حرف کی خصوصیت محض قرآن ہی کو حاصل ہے اور وہ حرف مثل ہے جو کہ مَثَلُ الْاَعْلٰی کا معنی ہے اور چونکہ یہ حرف سابع الحمد تھا لہذا خداوند کریم نے اسی کے ساتھ اُمُّ الْقُرْآن کا افتتاح فرما کر اس میں ان حروف سبعہ کے جوامع اکٹھا کر دیئے جو کہ تمام قرآن میں پھیلے ہوئے ہیں۔ وہ اس طرح کہ پہلی آیت ساتویں حرف الحمد پر شامل ہے دوسری آیت حلال و حرام کے دونوں حروف پر مشتمل ہے کہ ان میں سے رحمانیہ نے دنیا کو اور رحیمیہ نے آخرت کو درست کر کے قائم کیا ہے۔ تیسری آیت کا اشتمال اس ملک (فرماں فرما) کے امر پر ہے جو کہ امر اور نہی کے دین میں اپنا اظہار کرنے والے حرفوں پر نگران اور مختار ہے۔ چوتھی آیت کا شمول محکم اور متشابہ کے دونوں حرفوں پر یوں ہے کہ حرف محکم قولہ تعالیٰ ”اِيَّاكَ نَعْبُدُ“ میں اور حرف متشابہ اس کے قول ”اِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ“ میں پایا جاتا ہے اور جب کہ اُمُّ الْقُرْآن کا افتتاح ساتویں جامع اور مہبوب حرف سے ہوا تو اس وقت سورۃ البقرۃ کا افتتاح اس چھٹے حرف سے کیا گیا جس کی فہم میں

بندوں کو عجزِ باحق ہوتا ہے اور وہ تشابہ ہے۔ الخ یہاں تک کہ الخرائی کا بیان ختم ہو لیا۔ اس بیان سے مقصود صرف اخیر حرف کا ذکر ہے ورنہ باقی کلام تو ایسا کہ کان اُس کے سننے سے اور دل اس کے سمجھنے سے گھبراتا ہے اور طبیعتوں کو اس کی جانب رغبت ہی نہیں ہوتی۔ اور خود میں اس بیان کو نقل کرنے پر استغفر اللہ پڑھتا ہوں۔ مگر اسی کے ساتھ یہ ضرور کہوں گا کہ اُس نے سورۃ البقرہ کے آسم کے ساتھ آغاز ہونے کی مناسبت بہت اچھی بیان کی ہے اور وہ یہ ہے کہ جس وقت سورۃ الفاتحہ کی ابتدا ایسے محکم حرف کے ساتھ ہوئی جو کہ ہر شخص پر واضح اور عیاں ہے اور کسی کو اُس کے سمجھنے میں عذر تک نہیں ہو سکتا اس وقت سورۃ البقرہ کی ابتدا اس حرف محکم کے مد مقابل کے ساتھ کی گئی اور وہ حرف تشابہ ہے جس کی تاویل بعید از عقل یا محال ہوتی ہے۔

فصل

اور اسی مناسبت کی نوع سے سورتوں کے ناموں کی مناسبت اُن کے مقاصد کے ساتھ ہے اور اب سے پہلے سترہویں نوع میں اس بات کی طرف اشارہ بھی ہو چکا ہے۔ کرمانی اپنی کتاب عجائب میں کہتا ہے: "ساتوں سورتوں کا نام حتم نام میں اشتراک کے ساتھ محض اس لئے رکھا گیا کہ اُن کے مابین مخصوص طرح کا تشاکل ہے اور وہ مشاکلت یہ ہے کہ اُن میں سے ہر ایک سورۃ کا افتتاح کتاب یا کتاب کی کسی صفت سے ہوا ہے اور اسی کے ساتھ مقداروں طول اور قصر کے لحاظ سے باہمی قربت پائی جاتی ہے اور نظام میں کلام کی شکل ایک دوسرے سے ملتی جلتی ہے۔"

مناسبات کے بیان میں چند متفرق فوائد

شیخ تاج الدین سبکی کے تذکرہ میں انہی کے خط سے نقل ہو کر مذکور ہے "امام نے سوال کیا۔ سورۃ الاسراء کے تسبیح کے ساتھ اور سورۃ الکہف کے تحمید کے ساتھ شروع کئے جانے میں کیا حکمت ہے؟ اس کا جواب یوں دیا گیا کہ "تسبیح جہاں کہیں بھی آتی ہے تحمید پر مقدم ہو کر آتی ہے۔ جیسے "فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ" اور "سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ" اور ابن الزمکانی نے اس کا یوں جواب دیا ہے کہ "سُبْحَانَ الَّذِي" کی سورۃ چونکہ اس اسری (رات کی سیر) کے قصہ پر شامل تھی جس کی وجہ سے مشرکین نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو جھٹلایا تھا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جھٹلانا بمنزلہ اس کے ہے کہ گویا خدا تعالیٰ کو جھٹلایا گیا اس واسطے اُس میں "سُبْحَانَ" کا لفظ لایا گیا تاکہ اللہ تعالیٰ کی تنزیہ اُس کذب سے ہو جائے جو کہ اُس کے نبی کی جانب منسوب کیا گیا ہے اور سورۃ الکہف کا نزول چونکہ مشرکین کے قصہ اصحاب کہف دریافت کرنے اور وحی کے پھٹ جانے کے بعد ہوا تھا اس واسطے وہ اس بات کو بیان کرتے نازل ہوئی کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور مومنین سے اپنی نعمت کا سلسلہ منقطع نہیں کیا ہے بلکہ وہ ان پر کتاب نازل فرما کر اپنی نعمت کو تمام اور کامل کرتا ہے لہذا اس کا افتتاح الحمد کے ساتھ مناسب ہوا کیونکہ نعمت کا شکریہ حمد سے ادا ہو سکتا ہے۔"

الجوینی کی تفسیر میں آیا ہے "سورۃ الفاتحہ کی ابتدا قولہ تعالیٰ "الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ" کے ساتھ ہوئی جس میں یہ وصف ہے کہ خدا تعالیٰ تمام مخلوقات کا مالک ہے۔ اور انعام کہف سب اور فاطر کی عزت میں خدا کی صفت اس بات کے

ساتھ نہیں کی گئی بلکہ اُس کی صفات کے افراد میں سے محض ایک ہی فرد کا ذکر لیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ سورۃ الانعام میں ”خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَالظُّلُمٰتِ وَالنُّوْرَ“ سورۃ الکہف میں ”وَاَنْزَلَ الْكِتٰبَ“ سورۃ سبا میں ”مَلِكٍ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ“ اور سورۃ الفاطر میں ”خَلَقَهُمَا“ اُن دونوں کی تحقیق ہی کے وصف کو بیان کیا ہے تو اُس کی وجہ یہ ہے کہ سورۃ الفاتحہ اُم القرآن اور اُس کا مطلع ہے لہذا مناسب ہوا کہ اُس میں بلیغ ترین صفت اور عام اور شامل (کامل) ترین وصف لایا جائے۔

کرمانی کی کتاب العجائب میں مذکور ہے کہ ”اگر کہا جائے کہ ”یَسْئَلُوْنَكَ“ چار مرتبہ بغیر واو کے کیونکر آیا ہے (۱) یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَهْلِ“ (۲) یَسْئَلُوْنَكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ“ (۳) یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ“ اور (۴) یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ اور پھر تین مقاموں پر اُس کو واو کے ساتھ کیوں پایا جاتا ہے؟ (۱) وَیَسْئَلُوْنَكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ“ (۲) وَیَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْيَتَامٰی“ اور (۳) وَیَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِیْضِ“ تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ اُس کی علت پہلے حادثوں سے متفرق طور پر سوال کا واقع ہونا اور آخری حوادث سے ایک ہی وقت میں سوال کا وقوع ہے لہذا آخری سوال کے موقع پر اُسے حرف جمع (واو حرف عطف جو کہ جمع کر دینے کا فائدہ دیتا ہے) کے ساتھ لایا گیا تا کہ وہ ان امور سے اب کے سوال ہونے پر دلالت کرے۔ پھر اگر کوئی یہ سوال کرے کہ ایک مقام میں ”وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ“ کیوں آیا ہے؟ حالانکہ قرآن کا دستور ہے کہ وہ جواب میں لفظ ”قُلْ“ کو بغیر فا کے لاتا ہے؟ تو اُس کا جواب کرمانی یہ دیتا ہے کہ یہاں تقدیر عبارت ”لَوْ سِئِلْتُ عَنْهَا فَقُلْ“ ہے پھر اگر سوال کیا جائے کہ ”وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِیْبٌ“ کیوں آیا؟ حالانکہ سوال کا معمول یہ ہے کہ قرآن میں اس کا جواب لفظ ”قُلْ“ کے ساتھ آیا کرتا ہے؟ تو ہم اس کا جواب یہ دیں گے یہاں لفظ ”قُلْ“ اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے واسطے حذف کر دیا گیا کہ دعا کی حالت میں بندہ ایسے اشرف مقام پر ہوا کرتا ہے جہاں اُس کے اور اُس کے مولا کے مابین کوئی واسطہ (درمیانی) باقی نہیں رہ جاتا اور وہ براہ راست جو کچھ عرض کرتا ہے اُس کا بلا واسطہ جواب پاتا ہے۔

قرآن میں دو سورتیں ایسی وارد ہوئی ہیں کہ ان دونوں سورتوں کا اول ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ“ ہے اور قرآن کے ہر ایک نصف حصہ میں ایسی ایک سورۃ آئی ہے۔ لہذا پہلے نصف قرآن میں جو سورۃ ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ“ کے خطاب سے آغاز ہوئی ہے وہ مبداء کی شرح (بیان) پر مشتمل ہے اور نصف ثانی کی سورۃ معاد کی شرح (تفصیل) پر شامل ہے۔

نوع تریسٹھ

متشابه آیتیں

بہت لوگوں نے اس بارہ میں جداگانہ اور مستقل کتابیں لکھی ہیں جن میں میرا گمان ہے کہ سب سے پہلا شخص کسمائی ہے اور سخاوی نے اس کو نظم کیا ہے۔ کرمانی نے اپنی کتاب البزھان فی متشابه القرآن اسی نوع کی توجیہ میں تالیف کی ہے۔

اور اس سے بہتر کتاب درۃ التنزیل اور غرة التاویل ابی عبد اللہ الرازی کی تالیف ہے۔ پھر اس سے بھی بڑھ کر عمدہ کتاب ابی جعفر ابن الزبیر نے لکھی ہے جس کا نام ملاک التاویل ہے مگر میں اس کتاب کو نہ دیکھ سکا اس نوع میں قاضی بدر الدین بن جماعت کی بھی ایک عمدہ کتاب کشف المعانی عن مثابہ المثنائی نامی پائی جاتی ہے۔ اور اسرار التنزیل کی کتاب میں جس کا نام قطف الانہار فی کشف الاسرار ہے بہت سی مثابہ آیتوں کا بیان پایا جاتا ہے۔ آیتوں کے باہم مثابہ لانے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ایک ہی قصہ کو متفرق صورتوں میں وارد اور مختلف فواصل کے ساتھ بیان کیا جائے بلکہ کوئی قصہ ایک موضع میں مقدم اور دوسری جگہ میں موخر بھی آیا کرتا ہے مثلاً سورۃ البقرہ میں قولہ تعالیٰ "وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً" اور سورۃ الاعراف میں "وَقُولُوا حِطَّةً وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا" آیا ہے۔ اور سورۃ البقرہ میں "وَمَا أَهْلُ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ" وارد ہوا ہے بحالیکہ تمام قرآن میں جہاں دیکھو "وَمَا أَهْلُ لِغَيْرِ اللَّهِ" وارد ہوا ہے۔ یا ایک موضع میں کسی حرف کی زیادتی کے ساتھ اور دوسری جگہ بغیر اس زیادتی کے آیا ہے مثلاً "سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَمْ نَذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ يَنْتَسِنِ" اور البقرہ میں "وَيَسْكُونُ الَّذِينَ لِلَّهِ" آیا ہے مگر الانفال میں "كُلُّهُ لِلَّهِ" وارد ہوا ہے۔ یا یہ کہ ایک موضع میں اسم معرفہ اور دوسری جگہ اسم نکرہ آیا ہو۔ ایک جگہ مفرد اور دوسری جگہ جمع ہو یا یہ کہ ایک موضع میں کسی حرف کے ساتھ اور دوسری جگہ دوسرے حرف کے ساتھ وارد ہوا ہو۔ یا یہ کہ ایک جگہ مدغم اور دوسری جگہ مفکوک وارد ہو۔ اور یہ نوع مناسبات کی نوع کے ساتھ متداخل ہوتی ہے اور اس کی چند مثالیں توجیہ کے ساتھ یہ ہیں۔

سورۃ البقرہ میں اللہ پاک فرماتا ہے "هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ" اور سورۃ لقمان میں "هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ" ارشاد کرتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ البقرہ میں مجموع ایمان کا ذکر متقین کے ورود کو مناسب تھا اور لقمان کی رحمت کا بیان ہونے کی وجہ سے محسنین لائے جانے کی مناسبت تھی۔

اللہ پاک نے البقرہ میں "وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا" فرمایا ہے اور سورۃ الاعراف میں "فَكُلَا" حرف فا کے ساتھ ارشاد کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ سورۃ البقرہ میں سکنی کے معنی "اقامت" کے ہیں۔ اور الاعراف میں وہ "اتخاذ مسکن" کے معنی میں آیا ہے لہذا جس وقت قول کی نسبت خدا تعالیٰ کی طرف ہوئی یعنی "وَقُلْنَا يَا آدَمُ" کہا گیا تو اس وقت اکرام کی زیادتی مناسب ٹھہری اور واو حرف عطف لایا گیا جو کہ سکنی اور اکل کے مابین جمع کرنے پر دلالت کر رہا ہے اور اسی واسطے اس میں "رَغَدًا" کا لفظ کہا گیا۔ اور فرمایا کہ "حَيْثُ شِئْتُمَا" جہاں تم چاہو کیونکہ وہ عام تر ہے۔ اور سورۃ الاعراف میں "يَا آدَمُ" آیا تھا اس واسطے وہاں حرف فال لایا گیا جو کہ سکنی (سکونت اختیار کرنے) کے بعد "اکل" (کھانے) کی ترتیب پر دلالت کرتا ہے یعنی وہ سکنی جس کے اختیار کرنے کا حکم دیا گیا تھا کیونکہ سکونت کا انتظام ہو جانے کے بعد ہی کھانے پینے کا سامان ہو سکتا ہے اور یہ بات بھی ہے کہ "مِنْ حَيْثُ" کا لفظ حَيْثُ شِئْتُمَا کے معنی کا عموم نہیں پاسکتا۔ تو اللہ تعالیٰ "وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا....." کے بعد خدا تعالیٰ فرماتا ہے "وَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ" دیکھو اس میں عدل کی تقدیم اور تاخیر دونوں باتیں موجود ہیں اور ایک بار اس کی تعبیر قبول شفاعت کے ساتھ کی گئی تو دوسری مرتبہ نفع کے ساتھ۔ اس کی حکمت میں بیان ہوا ہے کہ "منہا" میں جو ضمیر ہے وہ پہلے معنی میں نفس

اولی (پہلے نفس) کی طرف راجع ہوتی ہے اور دوسرے معنی میں دوسرے نفس کی طرف۔ لہذا پہلے مفہوم میں بیان ہوا ہے کہ وہ شفاعت کرنے والا جزا دہندہ نفس جو کہ غیر کی طرف سے عذر خواہی کرتا ہے اس کی کوئی شفاعت قبول نہیں کی جاتی اور نہ اُس سے کسی عدل کا اخذ کیا جاتا ہے۔ اور شفاعت کو اس واسطے مقدم رکھا کہ شفاعت کنندہ عذر خواہی کو اُس سے بذلِ عدل کرنے پر مقدم رکھتا ہے۔ اور دوسرے معانی میں یہ بیان ہوا ہے کہ جو نفس اپنے جرم میں گرفتار مطالبہ ہوتا ہے اُس کی جانب سے نہ تو کوئی خود اس کا عدل قبول کیا جاتا ہے اور نہ کسی سفارش کی سفارش اُسے مطالبہ سے بچانے میں دافع پڑتی ہے یہاں عدل کی تقدیم اس لئے ہوئی کہ شفاعت کی ضرورت عدل کے رد کر دیئے جانے کے وقت ہوا کرتی ہے۔ چنانچہ اسی باعث سے پہلے جملہ میں ”لَا تُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ“ اور دوسرے جملہ میں ”لَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ“ کہا گیا کیونکہ شفاعت صرف شافع کی قبول ہوتی ہے اور اُس کا نفع محض اُسی شخص کو پہنچتا ہے جس کے لئے سفارش کی گئی ہو۔ قولہ تعالیٰ ”إِذْ نَجَّيْنَاكَ مِنَ الْفِرْعَوْنَ يَسُومُونَكَ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ“ اور سورۃ ابراہیم میں ”وَيُذَبِّحُونَ“ واؤ کے ساتھ فرمایا ہے۔ اُس کی وجہ یہ ہے کہ پہلی آیت میں خدا تعالیٰ کا کلام ہے بنی اسرائیل کے ساتھ اس واسطے پروردگار عالم نے خطاب میں عنایت فرمانے کے لحاظ سے اُن کو مصائب کی تعداد نہیں بتائی یا متعدد تکلیفوں کا اظہار ان پر نہیں فرمایا۔ اور دوسری آیت موسیٰ علیہ السلام کا قول ہے لہذا اُنہوں نے تکالیف کو متعدد کر کے بیان کیا اور سورۃ الاعراف میں ”يُذَبِّحُونَ“ کی جگہ پر ”يُقْتَلُونَ“ آیا ہے اور یہ بات طرح طرح کے الفاظ لانے کے قبیل سے ہے جس کو تَفْتِئ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے قولہ تعالیٰ ”وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ“ کے بالمقابل سورۃ الاعراف میں جو آیت آئی ہے اُس کے اندر لفظوں کا اختلاف ہے۔ اس کا نکتہ یہ ہے کہ البقرہ کی آیت اُن لوگوں کے معرض ذکر میں وارد ہوئی ہے جن پر انعام کیا گیا ہے یوں کہ خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے ”يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِي“ لہذا یہاں خدا تعالیٰ کی جانب قول کی نسبت مناسب ہوئی اور اس کے قول ”رَغَدًا“ سے بھی مناسب ٹھہری کیونکہ جس چیز کے ساتھ انعام کیا گیا ہے وہ کامل ترین ہے۔ پھر ایسے ہی ”وَإِذْ خُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا“ کی تقدیم سے مناسب ہوا اور ”خَطَايَاكُمْ“ بھی مناسب مقام پر آیا اس واسطے کہ وہ جمع کثرت ہے اور ”وَسَنُرِيْدُ“ میں واؤ کا آنا مناسب ٹھہراتا کہ وہ اُن دونوں کے مابین جمع کرنے پر دلالت کرے۔ اور ”فَكُلُوا“ میں حرف فا کے مناسب یوں ٹھہری کہ اکل کا ترتب دخول پر ہے۔

اور الاعراف کی آیت کا افتتاح ایسی بات کے ساتھ ہوا ہے جس میں بنی اسرائیل کو سرزنش کی گئی ہے اور وہ اُن لوگوں کا قول ”اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ“ ہے پھر اُن لوگوں کا گوسالہ کو معبود بنا لینا مذکور ہوا ہے اس واسطے ”وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ“ کہنا مناسب حال ٹھہرا اور ”رَغَدًا“ کو ترک کر دینا مناسب ہوا۔ اور سنی اکل کے ساتھ جمع ہونے والی چیز تھی اس لحاظ سے ”وَكُلُوا“ کہا گیا۔ مغفرت خطایا کے ذکر کی تقدیم مناسب ہوئی اور ”سَنُرِيْدُ“ میں واؤ کا ترک کر دینا اچھا ٹھہرا۔ اور چونکہ الاعراف میں ہدایت پانے والوں کی تبعیض (معدودے چند ہونے) کا بیان قولہ تعالیٰ ”وَمِنْ قَوْمٍ مُّؤَسَّى أَمَّةٌ يَّهْدُونَ بِالْحَقِّ“ سے پایا گیا تھا اس لئے مناسب ہوا کہ قولہ تعالیٰ ”الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ“ کے ذریعہ سے بعض لوگوں کا ظالم ہونا بھی بیان کر دیا جائے۔ اور سورۃ البقرہ میں اس کی مانند کوئی بات متقدم نہیں ہوئی تھی لہذا وہاں اس کو ترک کر دیا اور

سورۃ البقرہ میں اُن لوگوں کی سلامتی کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے جنہوں نے ظلم نہیں کیا ہے کیونکہ اُس نے انزال کی تصریح ظلم کے ساتھ وصف کئے گئے لوگوں پر کر دی ہے اور ارسال بہ نسبت انزال کے وقوع میں شدید (سخت) تر ہے اس واسطے سورۃ البقرہ میں ذکرِ نعمت کا سیاق اس کے مناسب ہوا۔ آیت بقرہ یَفْسُقُونَ کے ساتھ ختم کی گئی اور اس سے ظلم لازم نہیں آتا حالانکہ ظلم سے فسق فسق لازم آیا کرتا ہے لہذا ان میں سے ہر ایک لفظ اپنے سیاق کے مناسب ٹھہرا۔ اسی طرح سورۃ البقرہ میں ”فَانْفَجَرَتْ“ اور سورۃ الاعراف میں ”انْبَجَسَتْ“ آیا ہے کیونکہ ”انْفَجَار“ کثرتِ ماء کی صورت میں زیادہ بلغ ہے اور اسی واسطے نعمتوں کے ذکر کے سیاق کا اُس کے ساتھ تعبیر کیا جانا مناسب ہوا۔ قولہ تعالیٰ ”وَقَالُوا لَنْ تَمْسَنَا النَّارُ اِلَّا اَيَّامًا مَّعْدُودَةً“ اور آل عمران میں ”اَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ“ آیا ہے۔ ابنِ جماعہ کہتا ہے اُس کی وجہ یہ ہے کہ اس بات کے کہنے والے یہودیوں کے دو فرقے تھے منجملہ اُن کے ایک فرقہ نے کہا کہ ہم لوگ دوزخ کے عذاب میں دنیاوی ایام کی تعداد سے صرف سات دن مبتلا رکھے جائیں گے۔ اور دوسرے فرقہ کا قول تھا کہ ”ہم کو عذاب دوزخ صرف چالیس دن بھگتنا پڑے گا جتنے دنوں ہمارے باپ دادا نے گوسالہ پرستی کی ہے۔ لہذا سورۃ البقرہ کی آیت دوسرے فرقہ کے قصد کی محتمل ہے یوں کہ اُس کی تعبیر جمع کثرت کے ساتھ ہوئی ہے۔ اور آل عمران کی آیت میں پہلے فرقہ کا قول کے اعتبار محتمل ہے کیونکہ وہاں جمع قلت کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔

ابو عبد اللہ الرازی کا قول ہے کہ قولہ تعالیٰ ”اِنَّ هٰذِي الْاِلٰهِي هُوَ الْهٰدِي“ تفننِ کلام کے باب سے ہے کیونکہ سورۃ آل عمران میں ”اِنَّ الْاِلٰهِي هٰذِي الْاِلٰهِي“ آیا ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ سورۃ البقرہ میں الْهٰدِي سے قبلہ کا پھیرا جانا مراد ہے اور آل عمران میں اُس سے دین مراد لیا گیا ہے اس لئے کہ اس سے پہلے قولہ تعالیٰ ”لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ“ مقدم ہو چکا ہے اور اُس کے معنی ہیں دین اسلام۔ قولہ تعالیٰ ”رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا بَلَدًا اٰمِنًا“ سورۃ البقرہ میں آیا ہے اور سورۃ ابراہیم میں ”هٰذَا الْبَلَدُ اٰمِنًا“ وارد ہوا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلے قول کے ساتھ ابراہیم علیہ السلام نے اُس وقت دعا کی تھی جب کہ وہ بی بی ہاجرہ اور اپنے بیٹے اسماعیل کو وہاں چھوڑ آئے تھے اور اُس وقت شہر مکہ کی جگہ پر ایک پہاڑی وادی (نیشی میدان) تھی۔ اور آپ نے اُس کے آباد شہر ہو جانے کی دعا فرمائی۔ پھر دوسری دعا اس وقت کی ہے جب کہ وہاں جرہم کا قبیلہ آباد ہو گیا تھا اور ابراہیم علیہ السلام نے دوبارہ آ کر اس صحرا کو آباد شہر دیکھا تھا لہذا انہوں نے اس کے محفوظ ہونے کی دعا مانگی۔ اور اسی قبیل سے قولہ تعالیٰ ”قُولُوا اٰمِنًا بِاللّٰهِ وَمَا اُنْزِلَ اِلَيْنَا“ سورۃ البقرہ میں اور قولہ تعالیٰ ”قُلْ اٰمِنًا بِاللّٰهِ وَمَا اُنْزِلَ عَلَيْنَا“ سورۃ آل عمران میں۔ اس واسطے کہ پہلا قول مسلمانوں سے خطاب ہے اور دوسرا نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے خطاب ہے اور اس کا یہ سبب بھی ہے کہ ”اِلٰہی“ پر ہر ایک جہت سے انتہائی ہوتی ہے مگر ”علی“ پر محض ایک ہی جہت سے انتہا ہوا کرتی ہے جو کہ علو (بلندی) ہے اور قرآن کی یہ حالت ہے کہ جتنی جہتوں سے اس کا مبلغ (تبلیغ کرنے والا) اُس کی جانب آ سکتا ہے اتنی ہی جہتوں سے قرآن بھی مسلمانوں کے پاس آتا ہے۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم محض ایک علو (بلندی) کی جہت سے خاص کر آئے تھے لہذا اس کا قول ”عَلَيْنَا“ اور اس وجہ سے جو باتیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جہت میں آئی ہیں اُن میں سے اکثر علی کے ساتھ وارد ہوئی ہیں اور امت کی جہت میں آنے والی باتیں بکثرت اِلٰہی کے ساتھ آئی ہیں۔ تو کہ

تعالیٰ "تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا" کہ اس کے بعد ارشاد کیا ہے "فَلَا تَعْتَدُوهَا" اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلا قول جہت سی ممانعتوں کے بعد وارد ہوا ہے اس واسطے اُن کے قریب جانے سے منع کرنا ہی مناسب ہوا۔ اور دوسرا قول بہت سے احکام کے بعد آیا ہے اس لئے مناسب ہوا کہ اُن احکام سے تجاوز کرنے کی نہی کی جائے اور کہا جائے کہ اس حد پر وقوف کر دے۔ قولہ تعالیٰ "نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ" اور دوسری جگہ فرمایا "وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ" یہ اس لئے کہا گیا کہ کتاب (قرآن) تھوڑا تھوڑا کر کے نازل کیا گیا ہے لہذا اُس کے واسطے نَزَّلَ کا لفظ لانا مناسب ہوا جو کہ تکریر (بار بار بیان ہونے) پر دلالت کر رہا ہے بخلاف تَوْرَةَ اور انجیل کے کہ اُس کا نزول یکبارگی ہوا ہے۔ قولہ تعالیٰ "وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ" اور سورۃ الاسراء میں "خَشِيَةَ إِمْلَاقٍ" آیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلا کلام اُن فقیروں کی جانب خطاب ہے جو تنگدست ہیں یعنی اُن سے کہا گیا ہے کہ اپنی اولاد کو بوجہ اتنے تنگدست اور محتاج ہونے کے قتل نہ کرو۔ اور اس وجہ سے اس کے بعد "نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ" کا آنا اچھا ہوا ہے کہ ہم تم کو ایسا رزق دیں گے جس سے تمہاری تنگدستی زائل ہو جائے گی۔ اور پھر ارشاد کیا "وَأَيُّهُمْ" اور اُن بچوں کو بھی رزق دیں گے یعنی تم سب کو روزی پہنچائیں گے۔ اور دوسری آیت کا روئے سخن مالدار لوگوں کی جانب ہے یعنی وہ لوگ بچوں کے سبب سے لاحق ہونے والے فقر کے خوف سے ان کو قتل نہ کریں۔ اس لئے یہاں پر "نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ" ارشاد ہونا حسن ٹھہرا۔ قولہ تعالیٰ "فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ وَإِنَّهُ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ" سورۃ الاعراف میں کہ اس کے بالمقابل سورۃ فصلت میں "إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ" آیا ہے تو اس کی وجہ ابن جماعہ نے یہ بیان کی ہے کہ سورۃ الاعراف کی آیت پہلے اتری ہے اور سورۃ فصلت والی آیت کا نزول دوسری مرتبہ ہوا ہے لہذا اس میں تعریف (معرفہ بنانا) یعنی "هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ" کہنا اچھا ہوا۔ مراد یہ ہے کہ وہ ایسا سمیع اور علیم ہے جس کا ذکر پہلے شیطان کے خدشہ ڈالنے کے موقع پر ہو چکا ہے۔ قولہ تعالیٰ "الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ" اور مومنین کے بارہ میں فرمایا ہے "بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ" پھر کفار کے معاملہ میں ارشاد کیا ہے "وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ" یہ تفریق اس لئے ہے کہ منافق لوگ کسی مقرر دین اور ظاہر شریعت کی پابندی میں باہم ایک دوسرے کے مددگار نہیں ہوتے اس لئے بعض منافق یہودی تھے اور بعض مشرک لہذا خدا تعالیٰ نے اُس کے بارہ میں "مِنْ بَعْضٍ" ارشاد کیا جس سے یہ مراد ہے کہ وہ لوگ شک اور نفاق میں ایک دوسرے کے ہم خیال ہیں۔ اور مومن لوگ دین اسلام پر قائم ہو کر باہم ایک دوسرے کے مددگار تھے۔ اسی طرح کفار جو کہ کفر کا اعلان کر رہے تھے وہ بھی ایک دوسرے کے معین و یاور اور منافقین کے بخلاف باہمی امداد پر مجتمع تھے جیسا کہ خدا تعالیٰ نے منافق لوگوں کی نسبت فرمایا ہے "تَحْسِبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى" یعنی تم اُن کو متفق خیال کرتے ہو بحالیکہ اُن کے دل پراگندہ ہیں۔ اُن میں پھوٹ پڑی ہے۔ غرضیکہ یہ چند مثالیں بطور مشتمل نمونہ اور از خردارے یہاں بیان کر دی گئیں جن سے اس نوع کے اصل مدعا پر ایک طرح کی روشنی پڑتی ہے اور پھر اسی روشنی کی شمع کو اپنا دلیل راہ بنا کر تشابہات کی وجہ مناسبت تحقیق کی جاسکتی ہے۔ اور اس کے ماسوا بہت سی متشابہ آیتوں کا بیان تقدیم و تاخیر کی نوع اور فو اصل وغیرہ کی دوسری انواع میں پہلے بھی ہو چکا ہے۔

نوع چونستہ

اعجاز قرآن

بہت سے علماء نے اس نوع کے متعلق مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں از انجملہ خطابی، رمانی، رملکانی، امام رازی، ابن سرائقہ اور قاضی ابوبکر باقلانی بھی ہیں۔ ابن عزلی کہتا ہے کہ ”باقلائی کی کتاب اس بارہ میں بے مثل ہے۔“
معجزہ ایسے خارق عادت امر کو کہتے ہیں جس کے ساتھ تحدی بھی کی گئی ہو اور وہ معارضہ سے سالم رہے۔
معجزہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) حسی اور (۲) عقلی۔

قوم بنی اسرائیل کے اکثر معجزات حسی تھے جس وجہ یہ تھی کہ وہ قوم بڑی کند ذہن اور کم فہم تھی۔ اور اس امت محمدیہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے زیادہ تر معجزات عقلی ہیں جس کا سبب اس امت کے افراد کی ذکاوت اور ان کے عقل کا کمال ہے اور دوسرا سبب یہ ہے کہ شریعت مصطفوی صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ قیامت تک صفحہ دہر پر باقی رہنے والی شریعت ہے اس واسطے اس کو یہ خصوصیت عطا ہوئی کہ اس کے شارع اور نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) کو ہمیشہ قائم و باقی رہنے والا عقلی معجزہ دیا گیا تاکہ اہل بصیرت اُسے ہر وقت اور زمانہ میں دیکھیں۔ جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”نبیوں میں سے کوئی نبی ہوا مگر یہ کہ اُس کو کوئی ایسی چیز دی گئی کہ اُسی چیز کے مثل آدمی اس پر ایمان لے آئے۔ اور جزیں نیست کہ جو چیز مجھے دی گئی وہ وحی ہے کہ اُس کو خدا تعالیٰ نے مجھ پر بھیجا ہے لہذا میں نے اُمید کی میں اُن سبھوں سے زیادہ پیرو رکھنے والا ہوں گا۔“ اس حدیث کی تخریج بخاری نے کی ہے۔

کہا گیا ہے کہ اس کے یہ معنی ہیں ”تمام نبیوں کے معجزات اُن کے زمانوں کے ختم ہونے کے ساتھ ہی مٹ گئے اس واسطے اُن معجزوں کو صرف اُنہی لوگوں نے دیکھا جو کہ اُس زمانہ میں حاضر تھے اور قرآن کا معجزہ روز قیامت تک دائمی ہے وہ اسلوب بیان اور بلاغت اور غیبت کی خبریں بتانے میں خرق عادت ہے کوئی زمانہ ایسا نہیں گزارے گا کہ اُس میں کوئی قرآن کی پیشین گوئی ظاہر ہو کر اُس کے دعوے کی صحت پر دلالت نہ کرے۔“ اور ایک قول اس کے معنی کی بابت یہ ہے کہ ”گزشتہ زمانہ کے واضح معجزات حسی اور آنکھوں سے نظر آنے والے تھے مثلاً صالح علیہ السلام کی اونٹنی اور موسیٰ کا عصا۔ اور قرآن کا معجزہ عقل و ادراک کے ذریعہ سے مشاہدہ میں آتا ہے اس لئے اُس کے تبع لوگ بکثرت ہوں گے کیونکہ آنکھوں سے دکھائی دینے والی چیز اپنے دیکھنے والے کے فنا ہوتے ہی خود بھی فنا ہو جاتی ہے مگر جو چیز عقل کی آنکھوں سے دکھائی دیتی ہے وہ باقی رہنے والی شے ہے اُس کو ہر ایک شخص یکے بعد دیگرے دائمی طور پر دیکھتا رہے گا۔“

فتح الباری میں بیان ہوا ہے کہ ”ان دونوں مذکورہ بالا قولوں کا ایک ہی کلام میں شامل کر لینا ممکن ہے اس لئے کہ ان دونوں کا محاصل ایک دوسرے کے منافی نہیں پڑتا۔ عقل مند لوگ اس بارہ میں کوئی اختلاف نہیں رکھتے کہ کتب الہی معجزہ ہے اور کوئی شخص باوجود لوگوں سے تحدی کئے جانے اُس کے معارضہ پر قادر نہیں ہو سکا۔ اللہ پاک کا ارشاد ہے وَإِنْ أَحَدٌ مِّنْ

المُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ اس واسطے اگر اس کا سنا مشرک پر حجت نہ ہوتا تو اُس کا معاملہ مشرک کے سنانے پر موقوف نہ رکھا جاتا۔ اور کتاب اللہ اس وقت تک حجت ہو نہیں سکتی جب تک کہ وہ معجزہ نہ ہو۔ اور پھر خداوند کریم ہی ارشاد کرتا ہے وَقَالُوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا آيَاتٍ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ ۝ اَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ دیکھو یہاں خدا تعالیٰ نے یہ خبر دی کہ کتاب اُس کی نشانیوں میں سے ایک ایسی نشانی ہے جو کافی طور پر دلالت کرتی اور دوسرے انبیاء کے معجزات کے قائم مقام اور اُن کو عطا کی گئی نشانیوں کی جانشین ہے۔ علاوہ ازیں جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس کتاب (قرآن) کو اہل عرب کی طرف لے کر آئے ہیں وہ ایسا وقت تھا کہ اہل عرب فصیحوں کے سرتاج اور آتش زبان مقرروں کے پیشوا تھے۔ اور قرآن نے اُن سے تحدی کی اُن کو کہا کہ میرا مثل پیش کرو اور بہت برسوں تک انہیں مہلت بھی دیئے رکھی مگر عرب کے فصحاء سے ہرگز مقابلہ نہ ہو۔ کیا اور وہ اس کا مثل نہ لاسکے چنانچہ خداوند پاک فرماتا ہے فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ اور اس کے بعد رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے بفرمان الہی اہل عرب سے قرآن کی دس سورتوں کے برابر ویسی ہی عبارت پیش کرنے کی تحدی فرمائی جس کی نسبت خدا تعالیٰ ارشاد کرتا ہے أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَاذْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَنْزَلَ بِعِلْمِ اللَّهِ اور اس کے بعد پھر اُن سے ایک ہی سورہ بنانے کی تحدی فرمائی قولہ تعالیٰ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ..... اور بعد ازاں اپنے قول وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ..... میں اسی تحدی کو مکرر بھی فرما دیا۔ مگر جب مشرکین عرب سے کچھ نہ بن آیا اور وہ قرآن کے مانند ایک سورہ بھی بنا کر پیش کرنے سے عاجز رہ گئے اور اُن کے خطیبوں اور بلیغوں کی کثرت کچھ بھی اُن کے کام نہ آئی تو اس وقت خداوند پاک نے باواز بلند پکار کر فرما دیا کہ مشرکین عرب عاجز ہو گئے اور قرآن کا معجزہ ہونا پایہ ثبوت کو پہنچ گیا چنانچہ ارشاد ہوتا ہے قُلْ لَنِسْنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا غور کرنے کا مقام ہے کہ اہل عرب جو اتنے بڑے فصیح اور زبان آور تھے اور اُن کے دلوں سے یہ بات لگی ہوئی تھی نور اسلام کو کسی طرح فرو کر دیں۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بات چلنے نہ دیں۔ پس اگر قرآن کا معارضہ اُن کے امکان میں ہوتا تو وہ قطعاً اسے پیش کر دیتے اور قرآن کی تحدی توڑ کر اُس کا جھگڑا مٹا ڈالتے۔ لیکن کوئی روایت تک اس بارہ میں سنائی نہیں دیتی کہ مشرکین عرب میں سے کسی کے دل میں قرآن کے معارضہ کا خیال تک آیا ہو یا اُس نے اس کا قصد کیا ہو بلکہ جہاں تک معلوم ہوا یہی کہ جب اُن کی حجت نہ چل سکی تو دشمنی اور جابلانہ حرکتوں پر اتر آئے کبھی دست و گریبان ہو جاتے اور کسی وقت تمسخر اور بیجا طور کا مذاق کرنے لگتے انہوں نے قرآن کو مختلف اوقات میں جدا جدا ناموں سے موسوم کیا۔ جادو، شعر اور اگلے لوگوں کا فسانہ و افسوس۔ غرضیکہ سراسیمگی اور قائل ہونے کی حالت میں جو بات زبان پر آئی اُسی کو کہہ گزرے۔ اور جب اس طرح بھی کام نہ چلا تو آخر کار تلوار کو حکم بنانے پر راضی ہو گئے جان دی، عورتوں اور لڑکوں کو جنگی قیدی بنوا دیا۔ مال و جاہ کو فاتح مسلمانوں کے لئے مال غنیمت بنانے کو گوارا کیا اور اپنی حماقت کا خوب مزہ چکھا۔ یہ سب آفتیں کن لوگوں پر گزری تھیں اُن اہل عرب پر جو بڑے غیرت مند نہایت ناک والے اور باحمیت تھے۔ اے کاش اگر قرآن کا مثل پیش کر دینا اُن کے بس میں ہوتا تو وہ

یوں اتنی ذاتیں اور تباہیاں گوارا کرتے اور ایک آسان بات کے مقابلہ میں دشوار امر کو کس لئے پسند کرتے۔
 خاتم نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ولید بن مغیرہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور آپ نے اس کو قرآن پڑھ کر سنایا ولید کا دل قرآن سن کر نرم ہو گیا اور یہ خبر ابو جہل نے سنی تو وہ ولید کے پاس جا کر کہنے لگا ”چچا جی! تمہاری برادری کے لوگ چاہتے ہیں کہ چندہ کر کے تم کو بہت سا روپیہ دے دیں تاکہ تم محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے پاس اس لئے نہ جاؤ کہ ان کے قول کو سنو۔ ولید یہ بات سن کر کہنے لگا ”قریش کے قبیلہ کو یہ بات بخوبی معلوم ہے کہ میں ان میں سب سے بڑھ کر مالدار ہوں۔“ ابو جہل بولا ”پھر تم اس (قرآن) کے حق میں کوئی ایسی بات کہو جس سے تمہاری قوم کو یہ معلوم ہو کہ تم اس کو ناپسند کرتے ہو۔“ ولید نے جواب دیا ”میں کیا کہوں؟ خدا جانتا ہے کہ تم لوگوں میں مجھ سے بڑھ کر کوئی شخص شعر رجز، قصیدہ اور اشعار کا جاننے والا نہیں ہے۔ مگر واللہ جو بات وہ کہتا ہے ان میں سے کسی چیز کے ساتھ مشابہت نہیں رکھتی اور واللہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے قول میں جس کو وہ کہتے ہیں شیعہ یعنی ہے اور لطافت اور اس کلام کا بالائی حصہ شرم دار ہے تو اس کا زیریں حصہ شکر بار اور اس میں شک نہیں کہ وہ کلام مضہور بالآخر ہوگا اس پر کسی کو بلندی نہ حاصل ہوگی اور یہ بھی یقینی ہے کہ وہ اپنے سے نیچے چیزوں کو پامال کر ڈالے گا۔“ ولید کی یہ گفتگو سن کر ابو جہل، مہجو درہ کیا اور کہنے لگا ”صاحب! ان باتوں کو سن کر تمہاری قوم تم سے ہرگز خوش نہیں ہو سکتی بھائی بندوں کی رضا مندی درکاری ہے تو محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی کچھ مذمت کر دو۔“ ولید نے کہا ”اچھا مجھ کو سوچنے دو۔“ اور پھر کی قدر غور کر کے بولا ”یہ تو موثر جادو ہے اور اس میں یہ اثر کسی غیر طرف سے آتا ہے۔“ (یعنی جن وغیرہ کی جانب سے)

جاہل کا بیان ہے ”خداوند کریم نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسے وقت میں پیدا کیا جب کہ خطابت اور شاعری میں عرب سے بڑھ کر کوئی قوم نہ تھی“ ان کی زبان محکم ترین زبان تھی اور وہ الفاظ کا نہایت وافر خزانہ رکھتی تھی پھر اہل عرب اپنی زبان کو خوب تیار کئے ہوئے تھے بہر حال ایسے وقت اور زمانہ میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے قریب و بعید اہل عرب کو خدا کے ایک ماننے اور اپنی رسالت کی تصدیق کی طرف بلایا اور اس کی حجت ان کے روبرو پیش کی۔ پھر جب انہوں نے عذر کو منقطع کر ڈالا اور شبہ و زائل بنادیا اور اہل عرب کو اقرار سے منع کرنے والی چیز محض ان کی نفسانی خواہش اور بے جا ضد ہی رہ گئی نہ کہ جہالت اور سر اسیمگی تو پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تلوار پکڑ کر ان کو سرکشی کا مزہ چکھایا اور جنگ و جدل آغاز کر کے ان کے بڑے بڑے سرداروں اور خویش و یگانوں کو خاک و خون میں ملا کر شروع کیا مگر اس حالت میں بھی آپ ان سے قرآن کی حجت پیش کرتے رہتے تھے اور برابر ان کو معارضہ کرنے کی دعوت دیتے ہوئے کہتے تھے کہ اگر تم قرآن کو غلط اور مجھ کو کاذب تصور کرتے ہو تو قرآن کی ایسی ایک سورت نہ سہی چند آیتیں ہی پیش کر دو اور جس قدر آپ قرآن کے ساتھ ان سے تحدی فرماتے اور انہی عاجز ہونے پر قائل بتاتے اسی قدر اس کا عیب نمایاں ہوتا جاتا تھا اور اہل عرب کی شجاعت کمری ہوتی جاتی تھی۔ آخر انہوں نے ہر طرف سے تھک کر یہ کہا کہ تم گزشتہ قوموں کے حالات سے واقف ہو اور ہم ان سے لاعلم ہیں لہذا تم ایسی عمدہ عبارت پیش کر سکتے ہو اور ہمیں اس کی قدرت نہیں ہے۔ آپ نے ان کے اس عذر کا جواب یہ دیا کہ اچھا من گھڑت ہی باتیں ہی بناؤ لیکن اس پر بھی کسی مقرر اور زبان آور کا حوصلہ نہ پڑا کیونکہ اس میں تکلف سے کام لینا پڑتا اور تکلف سے اہل نظر لوگوں کے نزدیک قلعی کھل جانے کا قوی اندیشہ تھا۔

غرضیکہ اہل عرب کا عجز عیاں ہو گیا، ان کے شاعروں اور زباندانوں کی کثرت انہیں کچھ بھی فائدہ نہ پہنچ سکی اور وجود اس کے کہ محض ایک سورۃ یا چند آیتوں سے جو دلیل ٹوٹ سکتی تھی وہ اُسے توڑنے میں ناکام رہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کاذب نہ ٹھہرا سکے آخر انہوں نے جان دی مال گنوا یا قید و بند کی ذلتیں برداشت کیں، گھر سے جلا وطن ہوئے اور ان تمام مصائب کو سہتے رہے لیکن یہ نہ ہوسکا کہ آسان طریقہ پر اپنی جان بچا لیتے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی دلیل توڑ کر انہیں کاذب ٹھہرا سکتے۔

غور کرنے کا مقام ہے کہ یہ کتنی زبردست تدبیر تھی جس کو اُس سرآمد حکما یعنی نبی امی روحی فداہ نے اختیار کیا تھا اور اس تدبیر کی خوبی اہل قریش اور اہل عرب سے کم درجہ عقل و رائے رکھنے والوں سے بھی مخفی نہیں رہ سکتی چہ جائے کہ خود ان لوگوں سے جو کہ عجیب و غریب قصائد اعلیٰ درجہ کے رجز بلغ اور طویل خطبوں اور مختصر اور وجیز تقریروں کے نکتہ دان تھے جن کے بائیں ہاتھ کا کھیل قیاس و وزن اور منثور لفظوں کا بنانا تھا اور اُس پر سے لطف یہ کہ ایسی ہی عبارت پیش کرنے کے لئے اُن کے قریب ترین لوگوں کا عجز ظاہر کر کے پھر ان کے دور ترین افراد سے یہی تحدی کی گئی اور وہ بھی سر پٹ کر رہ گئے مگر معارضہ نہ کر سکے لہذا یہ بات بالکل محال معلوم ہوتی ہے کہ تمام اہل عرب ایک جہلی ہوئی بات اور نمایاں خطا پر غلطی میں پڑے رہیں اور ان کو نقص کا ملکہ نہ دیا جائے اور انہیں اُن کی عجیب و غریب پروا تھ بنایا جائے تاہم وہ تمام دنیا سے بڑھ کر خود دار اور اپنی خوبی پر اترانے والے لوگ جن کا سب سے بڑا اور قابل تعریف کام اُس کا کلام تھا اسی کے بارہ میں کچھ بھی نہ کر سکیں اور اگرچہ ضرورت کے وقت مشکل سے مشکل باتوں کے بارہ میں بھی کوئی حیلہ نکل آتا ہے لیکن وہ سخت حاجت مند ہونے کے ساتھ ایک ظاہر اور اعلیٰ درجہ کے مفید کام میں کوئی تدبیر نہ کر سکیں؟ اور اسی طرح یہ بھی محال ہے کہ وہ ایک چیز کو جانتے نہ ہوں کہ وہ اُن کے قابو کی بات ہو۔ اور انہیں یہ قدرت حاصل ہو کہ وہ اس بات میں اس تحدی کئے گئے کلام سے بھی زائد خوبی پیدا کر سکیں۔ پھر بھی وہ اُسے نہ کریں اور باتھ پر باتھ رکھ کر بیٹھ رہیں۔

فصل

یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ قرآن ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ ہے تو اب اُس کے اعجاز کی وجہ معلوم کرنے میں توجہ کرنا واجب آیا۔ اس میں کام نہیں کہ لوگوں نے اس امر کی تحقیق میں نوب نوب ذور طبع دکھایا ہے اور اُن میں سے بعض لوگ مقصود کی تک پہنچ گئے ہیں اور چند اشخاص راستہ سے ہٹ کر بے راہ بھی ہوئے ہیں۔ بہت سے لوگوں کا بیان ہے کہ یہ تحدی اُس کا ام قدیم کے ساتھ واقع ہوئی تھی جو کہ ذات بذات کی صفت ہے اور اہل عرب کو ایسی کلام کا معارضہ کرنے کی تکلیف دی گئی تھی جو کہ اُن کی طاقت سے باہر تھا۔ اسی وجہ سے وہ عاجز رہ گئے۔ مگر یہ قول مردود ہے اس واسطے کہ جو بات سمجھ میں نہیں آ سکتی اُس کے ذریعہ سے تحدی ہونا عقل میں نہیں آتا۔ اور درست بات وہی جمہور کا قول ہے کہ تحدی کا وقوع کلام قدیم پر دلالت کرنے والی چیز کے ساتھ ہوا تھا۔ اور وہ الفاظ ہیں۔

پھر نظام کا قول ہے کہ قرآن شریف کا معارضہ اہل عرب سے اس لئے نہ ہوسکا کہ اللہ پاک نے اُن کی عقلوں کو سلب نہیں اس طرف آنے سے پھیر دیا تھا اور گویہ بات اُن کی قدرت میں دی گئی تھی تاہم ایک خارجی امر نے اُن کو اس

سے روک دیا اور اس طرح قرآن بھی تمام دیگر معجزات کے مانند ہو گیا۔ مگر یہ قول فاسد ہے اس واسطے کہ قولہ تعالیٰ لَنِسْ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ..... اہل عرب میں معارضہ کی قدرت موجود ہونے کے باوجود اُن سے معارضہ سے عاجز ہونے پر دلالت کر رہا ہے ورنہ اگر اُن سے قدرت معارضہ سلب کر لے جاتی تو پھر اُن کے اکٹھا ہونے کا کوئی فائدہ نہ باقی رہتا کیونکہ اس حالت میں اُن کا اجتماع بے جان مردوں کے اجتماع کے مثل ہونا اور مردہ لوگوں کا اجتماع کوئی لائق توجہ امر نہیں ہو سکتا اور اس بات کے علاوہ یہ بات کیسی ہے کہ قرآن کی جانب اعجاز کی نسبت کرنے پر تمام بزرگان سلف اور صحابہ اور آئمہ کا اجماع منعقد ہے لہذا اگر معجزہ دراصل ذات باری تعالیٰ ہوتی جس نے مشرکین عرب سے قرآن کے معارضہ کی قوت سلب کر لی تھی تو پھر قرآن کیوں کر معجز ہو سکتا تھا۔ اور نیز مذکور بالا بیان کے قائل ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ زمانہ تحدی کے گزرتے ہی قرآن کا اعجاز زائل ہو گیا اور وہ اعجاز سے بالکل خالی رہ گیا حالانکہ اس بات سے اُمت کا یہ اجماع فاسد ہوا جاتا ہے کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک عظیم الشان اور باقی معجزہ ہے اور وہ باقی معجزہ قرآن کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں۔

قاضی ابوبکر کہتا ہے۔ اہل عرب کے معارضہ قرآن سے بارادہ الہی پھیر دیئے جانے کا قول یوں بھی باطل ہو جاتا ہے کہ اگر معارضہ ممکن ہوتا اور اُس سے روکنے والی شے محض یہی صرفتہ ہوتی تو کلام الہی معجز نہیں ہو سکتا تھا اس واسطے کہ معجز تو وہی کلام ہوگا جو کہ خود معارض کو اپنے مقابلہ پر نہ آنے دے اور جب کلام معجز نہ رہتا تو فی نفسہ اُس کو کسی دوسرے کلام پر کوئی فضیلت نہ ہوتی۔ اور اسی طرح اُن لوگوں کا قول بھی حیرت انگیز ہے جو کہ تمام اہل عرب کو قرآن کا مثل لاسکتے پر قادر مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ اس بات میں رکے رہے تو وجہ ترتیب کا علم نہ ہونے کے باعث ورنہ اگر اُن کو یہ علم ہو جاتا تو وہ ضرور قرآن کا مثل پیش کرنے کے مرتبہ پر پہنچ جاتے پھر اس سے بھی عجیب تر چند دوسرے لوگوں کا یہ قول ہے کہ عجز کا وقوع انہی اہل عرب کی جانب سے ہوا جو کہ نزول قرآن کے عہد میں موجود ورنہ اُن کے بعد آنے والے عربوں میں قرآن کا مثل لانے کی قدرت تھی۔ لیکن ان تمام اقوال پر کوئی توجہ نہ کرنا چاہئے۔ کچھ لوگوں کا بیان ہے کہ قرآن کے اعجاز کی وجہ اس میں آئندہ ہونے والی باتوں کی پیشین گوئیوں کا پایا جانا ہے اور اہل عرب میں اس بات کی قوت نہ تھی لہذا وہ معارضہ سے عاجز رہے۔ اور بعض دوسرے اشخاص کہتے ہیں کہ قرآن میں اگلے وقتوں کے لوگوں اور تمام گزشتہ اقوام کے قصص یوں بیان ہوئے ہیں کہ جس طرح کوئی اُن کی آنکھوں سے دیکھنے والا بیان کر رہا ہے اس لئے عرب کے لوگوں کو معارضہ کی طاقت نہ ہو سکی۔ پھر بعض اور لوگ یہ کہتے ہیں کہ قرآن میں ضمیروں کے ساتھ یوں خبر دی گئی ہے کہ وہ باتیں ان لوگوں کے کسی قول یا فعل سے ظاہر نہیں ہوئی ہیں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ اِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ اَنْ تَفْشَلَا اور وَيَقُولُونَ فِيْ اَنْفُسِهِمْ لَوْ لَا يُعَذِّبُنَا اللّٰهُ۔

قاضی ابوبکر بیان کرتا ہے۔ اعجاز قرآن کی وجہ وہ نظم و تالیف اور ترصیف ہے جو اُس میں پائی جاتی ہے اور وہ کلام عرب کے تمام معمولی اور مستعمل وجوہ نظم سے بالکل جداگانہ ہے نظم قرآن اہل عرب کے انداز خطابات سے کوئی مشابہات ہی نہیں رکھتا اور اسی وجہ سے اہل عرب اُس کا معارضہ نہ کر سکے۔ اگر کوئی یہ چاہے کہ اہل عرب نے اپنے شعر میں جس قدر بدلیج کے اصناف برتے ہیں اُن کے ذریعہ سے اعجاز قرآن کی معرفت حاصل کرے تو یہ بات کس طرح ممکن نہیں اس لئے کہ وہ بدائع خارق عادت امور نہیں ہیں۔ بلکہ علم تدریب اور اُن کے ساتھ تصنع کرنے سے اُن کا ادراک کر لینا

ممکن ہے مثلاً شعر کہنے، خطبات بیان کرنے، رسائل لکھنے کی مشق اور بلاغت میں کمال پیدا کرنے سے صنائع اور بدائع حاصل ہو سکتی ہے اور ان صنائع و بدائع کا ایک طریقہ مقرر ہے جس پر لوگ چلتے ہیں مگر نظم قرآن کا مرتبہ بے مثل ہے اور اس کا کوئی نمونہ بجز اسی کے پایا نہیں جاتا اس لئے باتفاق قرآن کا مثل واقع ہونا غیر صحیح امر ہے۔ وہ کہتا ہے اور ہم اس بات کا اعتقاد رکھتے ہیں کہ قرآن کے بعض حصہ میں اعجاز نہایت ظاہر اور واضح ہے اور بعض دوسرے حصہ میں بے حد دقیق اور غامض“ (مخفی)

امام فخر الدین کا قول ہے ”قرآن کے اعجاز کی وجہ اس کی فصاحت اسلوب بیان کی غرابت اور اس کا تمام عیوب کلام سے محفوظ ہونا ہے۔

زمانہ کی کہتا ہے اعجاز کا مرجع قرآن کی ایک خاص تالیف ہے نہ کہ مطلق تالیف۔ اور خاص تالیف یہ ہے کہ اس کے مفردات، ترکیب، وزن کے اعتبار سے معتدل ہوں اور اس کے مرکبات معنی کے لحاظ سے بلند ترین مرتبہ پر رہیں۔ اس طرح کہ ہر ایک فن کا وقوع لفظاً اور معناً اس کے بلند ترین مرتبہ میں ہوا۔

ابن عطیہ کا بیان ہے ”وہ صحیح بات جس کو جمہور اور اعلیٰ درجہ کے زبان دان علماء قرآن کے اعجاز کی وجہ قرار دیتے ہیں یہ ہے کہ قرآن اپنے نظم عبارت، صحت معانی اور پے در پے الفاظ کی فصاحت کے باعث معجز ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ خداوند کریم کا علم تمام چیزوں پر محیط ہے اور ایسے ہی تمام کلام پر بھی۔ لہذا جس وقت کوئی ایک لفظ قرآن کا مرتب ہوا اسی وقت خدا تعالیٰ نے اپنے احاطہ کے ذریعہ سے معلوم فرمالیا کہ کون سا لفظ پہلے لفظ کے بعد آنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور ایک معنی کے بعد دوسرے معنی کی تہنیں کر سکتا ہے۔ پھر اسی طرح اول قرآن سے آخر تک اس کی ترتیب ہوئی ہے اور انسان کو عام طور پر جہل، نسیان اور ذہول (بے خبری) لاحق رہتی ہے اور یہ بھی بدیہی طور پر معلوم ہے کہ کوئی بشر تمام کلاموں پر یوں احاطہ نہیں رکھتا۔ اس لئے یوں قرآن کا نظم فصاحت کے اعلیٰ ترین مرتبہ میں آیا۔ اور اسی دلیل سے ان لوگوں کا قول بھی باطل ہوتا ہے جو کہ اہل عرب کے قرآن کا مثل لانے پر قادر ہونے کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ ارادہ الہی نے ان کا رخ اس طرف سے پھیر دیا۔ حالانکہ صحیح یہ ہے کہ قرآن کا مثل پیش کر سکتا کبھی اور کسی کی قدرت میں نہ تھا۔ اور یہی باعث ہے کہ تم ایک اہل حق و فائق زبان دان اور مبلغ شاعر کو پورے سال تک اپنے ایک خطبہ یا قصیدہ کی درستی اور تنقیح میں مصروف دیکھنے کے بعد پھر اسے ہر مرتبہ نظر ثانی کے موقع پر کچھ نہ کچھ اس میں بگاڑتے بناتے ہی پایا کرتے ہو اور کتاب اللہ کی یہ حالت ہے کہ اگر اس میں سے ایک لفظ نکال ڈالا جائے اور پھر تمام عرب کی زبان کو چھان کر اس سے اچھا لفظ تلاش کیا جائے تو ہرگز نہ ملے گا بلکہ اس جیسا لفظ بھی کوئی دستیاب نہ ہوگا جو وہاں رکھ دیا جاسکے۔ اور ہم پر قرآن کے اکثر حصہ میں وجہ براعت واضح ہو جاتی ہے مگر بعض مواقع میں مخفی بھی رہتی ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ ہم اس زمانہ کے اہل عرب سے ذوق سلیم اور جودت طبع میں بدرجہا کم ہیں۔

قرآن کے ذریعہ سے عرب کی دنیا پر اس لئے حجت قائم ہوئی کہ وہ فصیح و بلیغ لوگ تھے اور ان کی طرف سے معارضہ ہونے کا شبہ کیا جاتا تھا اور اس بات کی مثال ویسی ہی ہے جیسے کہ موسیٰ علیہ السلام کا معجزہ ساحروں پر اور عیسیٰ علیہ السلام کا معجزہ طبیعوں پر حجت ہوا تھا کیونکہ خدا تعالیٰ نے مشہور وجہ پر انبیاء علیہم السلام کے معجزات کو ان کے زمانہ کا بدیع ترین

قرآن کیا ہے۔ موسیٰ کے عہد میں سحر (جادو) درجہ کمال پر پہنچا ہوا تھا۔ اور عیسیٰ کے زمانہ میں طب کافن اوج کمال پر تھا۔ لہذا ان کے معجزات اس طرح مقرر ہوئے جنہوں نے سحر اور طب کو نیچا دکھایا۔ ایسے ہی ہمارے ہادی برحق محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں فصاحت اور خوش بیانی ترقی کے اعلیٰ زینہ پر پہنچ چکی تھی لہذا ان کو وہ معجزہ دیا گیا جس نے فصاحت عرب کا ناطقہ بند کر دیا اور ان کا غرور توڑ ڈالا۔

حازم اپنی کتاب منہاج البلغاء میں بیان کرتا ہے ”قرآن میں وجہ اعجاز یہ ہے کہ اُس میں ہر طرح پر اور ہر مقام میں یکساں طور پر بلاغت کا استمرار ہے کہیں بھی اس کا سلسلہ ٹوٹا نظر نہیں آتا۔ اور یہ بات کسی بشر کی قدرت میں نہیں۔ اور کلام عرب یا ان کی زبان میں گفتگو کرنے والوں کے کلام میں من اولہ الی اخیرہ ہر جگہ یکساں فصاحت و بلاغت نہیں پائی جاتی یہاں تک کہ اعلیٰ درجہ کے کلام میں بھی بہت کم حصہ ایسا ملتا ہے جو فصاحت و بلاغت کے لحاظ سے مکمل ہو ورنہ آگے چل کر جا بجا انسانی فتور عقل عارض ہو جاتا اور کلام کی رونق و خوبی کو قطع کر ڈالتا ہے۔ بدین وجہ تمام کلام میں فصاحت کا استمرار نہیں رہتا بلکہ کسی جزاء اور چند متفرق ٹکڑوں میں اس کا وجود ہوتا ہے اور باقی عبارت درجہ فصاحت سے کمری ہوئی ملتی ہے۔

المراشی کتاب امصباح کی شرح میں لکھتا ہے کہ ”قرآن کا معجزہ علم بیان پر غور کرنے سے معلوم ہو سکتا ہے علم بیان کی پسندیدہ تعریف یہ ہے کہ اُس کے ذریعہ سے معنی کو ادا کرتے وقت غلطی نہ ہو سکے تعقید نہ ہو پیدا ہو اور کلام سے مقتضی حال سے مطابق بنانے کی رعایت کے بعد اس علم کے وسیلہ سے تحسین کلام کے وجوہ معلوم ہو سکیں۔“ اس لئے کہ قرآن کے اعجاز کی جہت صرف اُس کے مفرد الفاظ نہیں ہیں ورنہ وہ اپنے نزول سے قبل ہی معجزہ ہوتا اور نہ محض اُس کی تالیف ہی معجزہ ہے۔ کیونکہ ایسا ہوتا تو ہر ایک تالیف کا معجزہ ہونا ضروری تھا اسی طرح فقط اعاب کے لحاظ سے بھی وہ معجز نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس حالت میں ہر ایک معرب کلام کو معجز کہنا پڑے گا اور نہ تنہا اس کا اسلوب معجز ہو سکتا ہے یوں کہ ایسا ہو تو اسلوب شعر کے ساتھ ابتدا کرنا بھی معجز بن جائے۔ اسلوب بیان کے طریق اور انداز کا نام ہے۔ اور یہ بھی لازم آئے کہ میلہ کا ہڈیاں معجز شمار ہو۔ اور یہ سبب بھی ہے کہ اعجاز کا پایا جانا بغیر اسلوب کے بھی ممکن ہے جس کی مثال ہے فَلَمَّا اسْتَبَأ سُوَاعْنَهُ خَلَصُوا نَجِيًّا اور فاضلہ بِمَا تَوَمَّرُوا اور نہ اعجاز قرآن کا موجب یہ بات ہو سکتی ہے کہ اہل عرب بارادہ الہی اُس کے معارضہ سے پھیر دیئے گئے تھے کیونکہ اہل عرب کو قرآن کی فصاحت سے تعجب ہوتا تھا۔ اور اس لئے کہ میلہ ابن المتفح اور معری وغیرہ مجمع کلام قرآن کے مثل بنانے کے درپے ہوئے مگر جو کچھ انہوں نے بنایا اور پیش کیا وہ ایسا ہے کہ کان اس کے سننے سے دور بھاگتے ہیں اور طبیعتوں کو اُس سے نفرت پیدا ہوتی ہے اور ان کلاموں کی ترکیب کے حالات دیکھ کر ہنسی آتی ہے۔ مگر قرآن کی ترکیب کے احوال ایسے ہیں جنہوں نے بڑے بڑے بلغ لوگوں کو عاجز بنا دیا اور نہایت خوش بیان زبان آوروں کا ناطقہ بند کر ڈالا۔ اعجاز قرآن کی اجمالی دلیل کہ جس وقت اہل عرب کی زبان میں قرآن کا نزول ہوا تھا اُس کا معارضہ کرنے سے عاجز رہے تو غیر عرب بدرجہ اولیٰ اُس کا معارضہ نہ کر سکیں گے۔ اور تفصیلی دلیل کا مقدمہ یہ ہے کہ اُس کی ترکیب کے خواص پر غور کیا جائے اور نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ قرآن کے اُس ذات پاک کی طرف سے نازل شدہ ہونے کا علم حاصل ہو جو از روئے علم ہر ایک شے پر احاطہ کئے ہوئے ہے۔

اصفہانی اپنی تفسیر میں کہتا ہے معلوم کرنا چاہئے کہ قرآن کا اعجاز دو وجہوں پر مذکور ہوا ہے۔ وجہ اول اس کی ذات سے

تعلق رکھنے والا بیان ہے۔ اور دوسری وجہ لوگوں کے اُس کے معارضہ سے پھیر دیئے جانے کے ساتھ بیان ہوئی ہے۔ نفس قرآن سے تعلق رکھنے والا اعجاز یا تو اُس کی فصاحت و بلاغت سے متعلق ہے اور یا اُس کے معنی سے جو اعجاز قرآن کی فصاحت و بلاغت سے تعلق رکھتا ہے۔ اُس کو قرآن کے عنصر یعنی لفظ و معنی سے کوئی علاقہ نہیں اس لئے کہ قرآن کے الفاظ وہی ہیں جو اہل عرب کے الفاظ ہیں چنانچہ خود خدا تعالیٰ فرماتا ہے قُرْآنًا عَرَبِيًّا..... بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ اور معانی سے تعلق نہ ہونے کا سبب یہ ہے کہ ان میں سے بہت کچھ معانی اگلی کتابوں میں بھی موجود ہیں جس کی دلیل قولہ تعالیٰ وَانَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ ہے۔

اب رہے قرآن کے وہ علوم ایسے اور مبدا و معاد کا بیان اور غیب کی خبریں جو اُس میں موجود ہیں تو اُن کا اعجاز قرآن کی طرف سے جسٹ ہو قرآن سے نہ کے رائج نہیں ہوتا بلکہ اُن باتوں کے اعجاز ہونے کی علت ان کا بغیر سابقہ تعلیم و تعلم سے حاصل ہونا ہے۔ اور اخبار غیب کو خواہ اس طرح کی نظم (عبارت) میں یا دوسری عبارت میں کسی طرح بھی ادا کیا جائے اور عربی زبان میں یا اور کسی زبان میں۔ اور عبارت میں ہو یا اشارت کے ساتھ وہ بہر حال اخبار غیب ہی رہے گا۔ لہذا اس میں خصوص قرآن کی صورت ہے اور لفظ و معنی اُس کے عنصر ہیں۔ اور یہ واضح بات ہے کہ ایک شے کا حکم اور نام اُس کی صورت ان کے اختلاف سے مختلف ہوا کرتا ہے نہ کہ اُس کے عنصر کے اختلاف سے۔ مثلاً انگلی آویزہ اور کنگن۔ ان چیزوں کے نام اختلاف صورت کی وجہ سے جدا گانہ ہیں اور عنصر کو اس بارہ میں کوئی دخل نہیں کیونکہ یہ اشیاء سونے چاندی لوہے اور تانبے کی ہوتی ہیں جب تک ایک صورت کے تحت میں ہیں اُس وقت تک ایک ہی نام سے موسوم ہوں گی اور جہاں اختلاف صورت ہو اور نام بدل جائے گا اگرچہ عنصر سب کا ایک ہی ہو۔

غرضیدہ اس بیان سے ظاہر ہوا کہ جو اعجاز قرآن کے ساتھ خاص ہے وہ ایک مخصوص نظم ہی سے تعلق رکھتا ہے۔ اور نظم سے جڑ ہونے کا بیان نظم کلام کے بیان پر موقوف ہے اور پھر اس بات کے بیان پر بھی کہ یہ نظم اپنے ماسوا کلاموں کے نظم سے مخالف ہے۔ لہذا ہم کہتے ہیں کہ تالیف کلام کے مراتب پانچ ہیں۔

اول بسیط حرفوں کو آید دوسرے میں اس غرض سے ضم (شامل) کرنا تا کہ اُس سے کلمات ثلاثہ یعنی اسم۔ فعل اور حرف کا حصول ہو۔

دوم ان کلمات کو ایک دوسرے کے ساتھ ترتیب دینا اور ملانا تا کہ اس طرح پر مفید جملوں کا حصول ہو سکے۔ اور یہی کلام کی وہ نوع ہے جس کو تمام لوگ عموماً اپنی بات چیت اور معاملات کی گفتگو میں بڑتے ہیں اور اس کو کلام منشور کہا جاتا ہے۔

سوم انہی مذکورہ بالا کلمات ثلاثہ کو باہم اس طرح پر ملانا کہ اُس شمول میں منبہاء اور مقطع اور مدخل اور مخارج بھی پائے جائیں۔ اور اس طرح کی کلام کو منظوم کہا جاتا ہے۔

چہارم یہ کہ کلام کے آخری حصوں میں مذکورہ بالا امور کے ساتھ ہی تسبیح کا بھی اعتبار کیا جائے اور اس طرح کا کلام مسجع کہلاتا ہے۔

مرتبہ پنجم یہ ہے کہ سابق میں ذکر شدہ باتوں کے ساتھ ہی کلام میں وزن کا بھی لحاظ رہے اور اس طرح کے کلام و شعر

کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ کلام منظوم یا تو زبانی تقریر و گفتگو ہوتا ہے اُس کو خطابت کہتے ہیں۔ اور یا تحریر اور مکاتبت ہوا کرتا ہے اور اُس کو رسالت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

غرضیکہ کلام کے انواع ان اقسام سے خارج نہیں ہوتے اور ان میں سے ہر ایک کا ایک مخصوص نظم ہوتا ہے اور قرآن ان سبھوں کی خوبیوں کا جامع ہے مگر ایسی نظم کے ساتھ جو ان چیزوں میں سے کسی چیز کی مناسبت نہیں رکھتا اور اس بات کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح قرآن کو کلام کہنا صحیح ہوتا ہے اسی طرح اسے رسالۂ خطابتہ شعر یا جمع کہنا صحیح نہیں ہوتا۔ اور اُس کی یہ کیفیت ہے کہ جہاں کسی بلیغ شخص نے اُسے سنابس فوراً وہ اُس کے اور اُس کے ماسوا نظم کلام کے مابین امتیاز اور فرق معلوم کر لیتا ہے اور اسی وجہ سے خدا تعالیٰ نے قرآن کی صفت میں ارشاد کیا ہے۔ **وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ** اور اس بات کے فرمانے سے متنبہ کر دیا ہے کہ قرآن کی تالیف ہرگز اُس ہیئت پر نہیں ہوئی ہے جس ہیئت پر انسان اپنے کلام کی تالیف کرتا ہے اور اُس کی تغیر زیادتی یا کمی کے ساتھ ممکن ہوتی ہے اور جیسی کہ قرآن کے سوا دوسری کتابوں کی حالت ہے۔ اور وہ اعجاز جو کہ لوگوں کو قرآن کے معارضہ سے پھیر دینے کے ساتھ تعلق رکھتا ہے اگر اُس کا اعتبار کیا جائے تو وہ بھی ظاہر ہے اور اُس کی دلیل یہ ہے کہ دنیا کا کوئی کام اچھا ہو یا برا ایسا نہیں ہوتا کہ اس کام اور کسی ایک انسانی گروہ کے مابین کوئی مخفی مناسبت اور پسندیدہ اتفاقات نہ ہوں۔ اس لئے کہ ایک شخص جو کسی پیشہ کو اور پیشوں پر ترجیح دینے والا پایا جاتا ہے اور اس پیشہ میں مصروف ہونے سے اُس کا دل خوش ہوتا ہے بدیں وجہ وہ خوب محنت سے اُس کام کو انجام دیتا ہے اور اُس میں اچھی مشق اور ترقی بہم پہنچاتا ہے۔ لہذا جس وقت خداوند پاک نے ایسی بلیغ اور خطیب لوگوں کو جو کہ اپنی قوت زبان آوری سے معانی کے ہر ایک دشت و میدان کی خاک چھانٹتے پھرتے تھے قرآن کا معارضہ کرنے کی دعوت دی اور اُن کو قرآن کا مثل لا سکنے سے عاجز بنا دیا چنانچہ وہ معارضہ کرنے پر مائل نہ ہوئے۔ تو اہل دل اور سہل عاقل پر یہ بات واضح ہو گئی کہ کسی خداوندی طاقت نے اُن کو قرآن کے معارضہ کی طرف سے پھیر دیا ہے ورنہ وہ تو اس میدان کے مرد تھے پھر کیا سبب ہے کہ اپنی طبعی مناسبت کے کام میں اس قدر کچھا گئے؟ اور اس سے بڑھ کر کیا اعجاز ہو سکتا ہے کہ تمام بلیغ لوگ ظاہر میں قرآن کے معارضہ سے عاجز رہے اور باطن اُن کے دل اس کام سے پھیر دیئے گئے تھے۔

اور سکا کی کتاب المفتاح میں کہتا ہے جاننا چاہئے کہ قرآن کے اعجاز کا علم ادراک میں تو آتا ہے مگر زبان سے اُس کا بیان ویسا ہی غیر ممکن ہے جس طرح کہ وزن کی درستی ادراک میں آ جاتی ہے مگر زبانی بیان نہیں ہو سکتی۔ یا جیسے کہ نمکینی اور خوش آوازی کا ادراک ضرور ہوتا ہے لیکن زبان سے اُن کی حالت کا اظہار محال ہے۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ اعجاز قرآن کا ادراک انہی لوگوں کو ہوتا ہے جن کو قدرت کی طرف سے طبع سلیم عطا ہوئی ہے اور ان کے ماسوا دوسرے اشخاص اُس کا ادراک حاصل کرنا چاہیں تو جب تک وہ معانی اور بیان کے دونوں علموں کو اچھی طرح حاصل کر کے اُن کی خوب مشق نہ بہم پہنچائیں اُس وقت تک کبھی قرآن کے وجوہ اعجاز اُن پر منکشف نہیں ہو سکتے۔

اور ابو حیان تو حیدی کا بیان ہے کہ ”پندار فارسی نے قرآن کے اعجاز کی منزلت اور جگہ دریافت کی گئی تو اُس نے جواب دیا ”یہ ایسا مسئلہ ہے کہ اس میں معنی پر ظلم کیا جاتا ہے۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ جس طرح تم سوال کرو کہ ”انسان

سے انسان کا موضع کیا ہے؟ تو اب دیکھنا یہ ہے کہ انسان میں انسان کا کوئی موضع نہیں ہے بلکہ جس وقت تم انسان کی طرف اشارہ کرو گے تو اُس وقت اُسے متحقق کر کے اُس کی ذات پر دلالت قائم کر دو گے۔ بس یہی کیفیت قرآن کی ہے کہ وہ اپنے شرف کے باعث جس مقام سے بھی لے لیا جائے وہیں سے وہ معنی فی نفسہ ایک آیت (نشانی) اور اپنے محاذوں کے لئے معجزہ اور اپنے قائل کے واسطے ہدایت ہوگا۔ یہ بات انسان کی طاقت سے بالکل باہر ہے کہ وہ خدا کے کلام میں اُس کی غرضوں کا احاطہ کر سکے اور اس کی کتاب میں اُس کے اسرار کا پتہ لگا سکے۔ اسی وجہ سے اس موقع پر آ کر عقلیں حیران رہ جاتی ہیں اور سمجھ گم ہو جایا کرتی ہے۔

خطابی کا قول ہے کہ اکثر اہل نظر علماء کی رائے میں قرآن کا اعجاز بلاغت کی جہت سے ہے مگر ان لوگوں کو اس کی تفصیل بتانا دشوار پڑ گیا اور آخر انہوں نے یہ کہہ کر بات ٹال دی کہ اس کا پتہ لگانا مذاقِ سخن پر منحصر ہے۔ پھر بھی تحقیق امر یہ ہے کہ کلام کے اجناس مختلف ہوا کرتے ہیں اور بیان کے درجوں میں اس کے مرتبے متفاوت پائے جاتے ہیں چنانچہ مجملہ ان کے ایک جنس کلام کی وہ ہے جو کہ بلیغ رضین اور جزل ہوتا ہے۔ دوسری جنس کلام کی فصیح، ترتیب اور سہل ہے اور تیسری جنس جائز مطلق اور رسل کی ہے اور کلام کی یہ قسمیں افضل اور محمود ہیں کہ ان میں سے پہلی جنس سب سے اعلیٰ درجہ کی ہے دوسرے اوسط درجہ کی اور تیسری ادنیٰ اور قریب تر مرتبہ کی جنس ہے اور قرآن کی بلاغتوں نے ان سب قسموں کی ہر ایک قسم سے ایک حصہ جمع کیا ہے اور ہر ایک نوع سے اُس نے ایک شعبہ لے لیا ہے چنانچہ ان اوصاف کے انتظام (منتظم ہونے) کے باعث قرآن کے لئے ایک نمط کلام کی ایسی منتظم ہو گئی جو کہ فضیلت (عظمت) اور شیرینی کی دونوں صفتوں کی جامع بنی ہے حالانکہ الگ الگ یہ دونوں باتیں اپنی تعریفات کے لحاظ سے دو بالکل متضاد امور کی طرح ہیں کیونکہ کلام کی شیرینی سہولت (اُس کے سہل ہونے) کا نتیجہ ہے اور جزالت (اختصار) اور متانت (استواری) کے مابین ایک قسم کی پریشان بنا دینے والی اور گھبراہٹ طاری کر دینے والی بات درآتی ہے۔ اس لئے قرآن کے نظم میں ان دونوں امور کا اس طرح جمع ہونا کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے سے علیحدگی اور دوری بھی رکھتا ہے یہ اس قسم کی فضیلت ہے جو خاص کر قرآن ہی کو ملی ہے تاکہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے روشن آیت (نشانی) ہو سکے۔

اور انسان پر قرآن کا مثل لاسکنا کئی باتوں کی وجہ سے دشوار ہوا۔

از انجملہ ایک یہ بات ہے کہ انسانوں کا علم عربی زبان کے تمام اسموں اور اُس کے جملہ اوضاع پر محیط نہیں ہو سکتا اور اوضاع والفاظ ہی معانی کے ظروف ہیں۔ پھر انسانوں کے افہام ان تمام اشیاء کے معانی کا ادراک نہیں کر سکتی تھیں جو کہ ان الفاظ پر حمل کئے گئے ہیں اور نہ ان کی معرفت منظوم کے تمام وجوہ کو پوری طرح معلوم کرنے کے ساتھ معلوم ہو سکتی ہے حالانکہ کلام منظوم کا باہمی استلاف اور اُس کا باہمی ارتباط انہی وجوہ کے سبب سے ہوا کرتا ہے اس لئے یہ بات غیر ممکن ہے کہ وہ وجوہ کلام میں سے احسن وجوہ کو چھوڑ کر افضل وجوہ کو اختیار کرتے رہیں یہاں تک کہ قرآن کے مانند کوئی دوسرا کلام پیش کر دیں۔ اور کلام کے قیام کی باعث صرف حسب ذیل تین چیزیں ہوا کرتی ہیں۔

ایک وہ لفظ جو حاصل ہوتا ہو دوسرے وہ معنی جو اس لفظ کے ساتھ قائم ہوں اور تیسرا کوئی ربط دینے والا امر جو اس لفظ اور معنی دونوں کو باہم مسلسل اور منظوم بناتا ہو۔

اب اگر تم قرآن کو غور سے دیکھو گے تو اس میں یہ امور تمہیں نہایت شرف اور فضیلت کی حالت میں نظر آئیں گے یہاں تک کہ قرآن کے الفاظ سے بڑھ کر فصیح، جزل اور شیریں تر الفاظ مل ہی نہ سکیں گے اور اس کی نظم سے زیادہ اچھی تالیف رکھنے والی اور عمدہ تلاوت اور تشاکل کی حائز نظم کا وجود نہ پایا جائے گا۔

اب رہے قرآن کے معانی تو اس کے متعلق ہر ایک سمجھ دار اور دانشمند آدمی یہ شہادت دے سکتا ہے کہ وہ اپنے اتواب میں تقدیم رکھتے اور معانی کے اسی درجوں پر پہنچے ہوئے ہیں۔ اور اس میں شک نہیں کہ مذکورہ بالا تینوں خوبیاں متفرق طور پر کلام کی تمام انواع میں پائی جاتی ہیں لیکن ان کا مجموعی طور پر ایک ہی نوع میں ملنا، بجز کلام ربانی کے اور کہیں پایا نہیں گیا ہے۔ غرضیکہ اس مذکورہ فوق بیان کا نتیجہ یہ نکلا کہ قرآن کے معجزہ ہونے کی وجہ اس کا فصیح ترین الفاظ اور تالیف کے ایسے بہترین نظم میں آتا ہے جو کہ صحیح ترین معانی کو متضمن ہیں یعنی اللہ تعالیٰ کی توحید اس کی صفات کے بارہ میں اس کی تنزیہ طاعت الہی کی دعوت اس کی عبادت کے طریقوں کا بیان، حلال حرام، ممنوع اور مباح کی تشریح بذریعہ وعظ و پند، نیک باتوں کا حمہ، بری باتوں سے منع کرنا، عمدہ باتوں کی جانب رہنمائی اور بد عادتوں سے بچنے کی تاکید یہ تمام امور اس میں موجود ہیں اور ان کے علاوہ بڑی خوبی یہ ہے کہ ہر شے اپنے موقع و محل سے وضع کی گئی ہے ایک چیز دوسری شے سے بہتر اور بہتر نہیں نظر آتی اور عقل و گمان اس چیز سے بڑھ کر مناسب اور سزاوار امر نہیں معلوم کر سکتا۔ نزشتہ زمانوں کے اخبار اور نثری ہوائی قوموں پر خدا کے قہر و غضب نازل ہونے کا حال عبرت دلانے کے لئے اس میں درج ہے اور پھر آئندہ زمانوں میں آثار قدرت کی قسم سے ہونے والی باتوں کی پیشین گوئی بھی اس میں موجود ہے۔ اسی کے ساتھ اس نے حجت اور حجج کہ گویا باہم جمع کر لیا ہے اور دلیل اور مدلول علیہ دونوں کو ایک ہی ساتھ وارد کیا ہے تاکہ یہ بات اس کی دعوت میں مزید تاکید پیدا کرنے والی ہو اور اس کے امر و نہی کی پابندی واجب ہونے پر مخلوق کو مطلع بنائے اور معلوم رہے کہ ایسے امور کو ایک ساتھ لانا اور ان کی پراگندگیوں کو یوں جمع کر دینا کہ وہ باہم منتظم اور باقاعدہ ہو جائیں ایک ایسا امر ہے جو قوت بشری سے خارج اور ان کی قدرت کی رسائی سے باہر ہے۔ اسی واسطے مخلوق اس کا معارضہ کرنے سے عاجز رہی اور ویسا کلام نہ پیش کر سکی یا کم از کم اس کی شکل ہی میں کسی طرح کا مناقضہ نہ پیدا کر سکی۔ پھر اس کے بعد ہمت دھرم مخالفین کبھی اسے شعر ہر کے اپنے جلد دل کے پھپھولے پھوڑتے تھے کیونکہ ان کو یہ کلام منظوم نظر آتا ہے اور گاہے اپنے آپ کو اس کا معارضہ کرنے میں عاجز اور اس کے نقض پر غیر قادر پا کر اُسے سحر کے نام سے نامزد کر دیتے تھے۔ مگر بایں ہمہ کلام الہی کی وقعت ان کے دلوں پر اپنا سکہ ہمار ہی تھی اور وہ اس کے سننے سے دم بخود رہ جاتے تھے۔ ان سے دل جو سنگ خار سے بھی بڑھ کر سخت تھے کلام ربانی کے اثر سے موم ہو جاتے اور ان کے نفوس میں قرآن کی تاثیر تیر جاتی تھی جس سے وہ خوف زدہ اور متحیر ہو کر بے اختیار ایک طرح سے اس کے کلام ربانی ہونے کو مان ہی گئے اور کہنے لگے بے شک اس کلام میں کچھ عجیب شیرینی اور شان و شکوہ ہے اور کبھی وہ اپنے جہل کی وجہ سے یہ کہہ اٹھتے کہ یہ اگلے لوگوں کے افسانے ہیں جنہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نقل کر کے اور لوگوں سے پڑھوا کر ہر روز صبح و شام سنتے اور پھر اسی کو ہمیں سنا دیا کرتے ہیں۔ حالانکہ مشرکین مکہ اس بات کا بخوبی علم تھا کہ حضرت ختم رسالت صلی اللہ علیہ وسلم بالکل ان پڑھ تھے اور آپ کی خدمت میں کوئی ایسا شخص نہ تھا جو اس طرح کی باتیں لکھ کر آپ کو سنا سکتا۔ مگر بات یہ تھی کہ ان باتوں کے کہنے کا موجب ان

کفار کا غناؤں کی عداوت، جہالت اور معارضہ سے عاجزی تھی۔

اور میں نے اعجاز قرآن کی ایک وجہ اور بھی بیان کی ہے جو دوسرے لوگوں کے خیال میں نہیں آسکی اور وہ یہ ہے کہ قرآن کا اثر دلوں اور طبیعتوں پر نہایت گہرا پڑتا ہے۔ تم قرآن کے سوا اور کسی منظوم یا منشور کلام کو سن کر دیکھو ہرگز اس کے سننے سے یہ بات نہ محسوس ہوں گی کہ کسی وقت تو اسے گوش زبوت ہی کا نیا باطل اسی کی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں اور قلب میں ایک طرے کی علامت اور لذت مٹتی ہے اور گاہے اس میں ایک قسم کا رعب سما جاتا اور بیہوش طاری ہو جاتی ہے چنانچہ اللہ پاک خود فرماتا ہے: **لَوْ اَنزَلْنَاهُ هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَلٍّ لَّرَآٰتِهِ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ** اور دوسری جگہ یوں ارشاد کیا ہے: **اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانًى تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ**

ابن سیراق کہتا ہے کہ ”اعجاز قرآن کی وجہ میں اہل علم کا اختلاف ہے۔ انہوں نے اس بارہ میں بہت سی وجہیں بیان کی ہیں جو سب کی سب حمت اور سواب میں مریباں ہیں ہمہ وادوگ وجوہ اعجاز کے ہزاروں حصہ میں سے ایک حصہ کے حصہ تک بھی نہیں پہنچ سکتے ہیں۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ اعجاز قرآن کی وجہ اس کا ایجاز ہے بلاغت کو لئے ہوئے۔ دوسرے کہتے ہیں کہ بیان اور فصاحت ہے۔ تیسرے کہ نزدیک وصف اور نظم کا شمار وجوہ اعجاز میں ہے۔ اور بعض دوسرے لوگ کہتے ہیں کلام مجیدہ اعجاز یہ ہے کہ وہ نظم، نثر، خطب اور شعر وغیرہ کلام عرب کی جنس سے باوجود اس بات کے بھی خارج ہے کہ اس کے غلط انہی کے کلمات کی جنس سے ہیں اس لیے حروف ان کے کلام میں موجود ہیں اور اس کے معانی ان کے خطاب میں پائے جاتے ہیں لیکن قرآن ان کے کلام کی قبیل سے الگ ایک نیا قبیل اور ان کے اجناس خطاب سے متمیز ایک جداگانہ جنس خطاب ہے یہاں تک کہ جو شخص صرف اس کے معانی پر اقتصار کر کے اس کے حروف کو بدل دیتا ہے تو اس کی رونق کھو جاتی ہے اور جس حالت میں اس کے معانی کو چھوڑ کر حروف ہی پر اقتصار کیا جاتا ہے تو اس کا فائدہ باطل ہو جاتا ہے اور اس بات میں قرآن کے اعجاز پر اعلیٰ درجہ کی دلائل پائی جاتی ہے۔ کچھ اور لوگوں کا بیان ہے کہ قرآن کا اعجاز یہ ہے کہ اس کا پڑھنے والا قرات سے تھکتا نہیں اور سننے والے کو سماعت سے ملال نہیں پیدا ہوتا اگرچہ کتنا ہی بار بار کیوں نہ سننا پڑے اور کتنی ہی دفعہ بالکرار اس کے روبرو تلاوت کی جائے۔ بہت سے لوگ قرآن میں گزشتہ امور کی خبر دہی ہونے کو وجوہ اعجاز بتاتے ہیں۔ ایک اور گروہ کے نزدیک اس میں علم غیب کا ہونا اور بہت سے امور کا قطع کے ساتھ حکم پایا جانا وجوہ اعجاز ہے۔ پھر ایک جماعت قرآن کے اس قدر بے شمار علوم پر جامع ہونے کو وجوہ اعجاز قرار دیتی ہے کہ ان علوم کا حصہ و شمار مشکل ہے۔

اور زبیری اپنی کتاب البرہان میں تحریر کرتا ہے کہ اہل تحقیق کے نزدیک اعجاز کا وقوع تمام سابق میں بیان شدہ امور کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ ان میں سے بالانفراد ایک ایک وجہ کے ساتھ کیونکہ قرآن نے ان سب باتوں کو اکٹھا کر لیا ہے اس واسطے اس کو ان میں سے تنہا ایک ہی بات کی طرف منسوب کرنے کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے بحالیکہ وہ ان سبھوں کا بلکہ ان کے علاوہ اور بھی بہت سی خوبیوں کا جامع ہے جو کہ پہلے بیان نہیں ہوئیں اور از انجملہ ایک بات وہ رعب ہے جو کہ اس کے سننے سے سامعین کے قلوب میں پیدا ہوتا ہے عام اس سے کہ وہ سننے والے قرآن کے مقرر ہوں یا منکر۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ قرآن ہمیشہ سے سننے والوں و دل کش اور پسندیدہ معلوم ہوتا آیا ہے اور آئندہ بھی اس کی یہی حالت رہے گی اور پڑھنے والوں کو ہر زمانہ میں اس کی قرات سے ایک طرح کا لطف اور مزہ حاصل ہوگا۔ تیسری بات قرآن کا جزالت اور

شیرینی کی دوائی صفتوں کا اکٹھا کر لینا ہے جو کہ باہم متضاد امور کے مانند ہیں اور غالباً انسان کے کلام میں جمع نہیں ہوا کرتی ہیں۔ اور چوتھی بات یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے اس کو آسمانی کتابوں میں سب سے آخری کتاب اور دوسری تمام اگلی کتابوں سے مستغنی بنا دیا ہے اس طرح کہ کبھی کسی ایسے بیان کی حاجت پڑ جایا کرتی ہے جس کے بارہ میں اس کی طرف رجوع ہی کرتے بن آتی ہے چنانچہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے اِنَّ هٰذَا الْقُرْآنَ يَقْضٰ عَلٰی بَنِيْ اِسْرَآئِیْلَ اَكْثَرَ الَّذِیْ هُمْ فِیْهِ یَخْتَلِفُوْنَ۔

اور الہامانی کہتا ہے اعجاز قرآن کے وجوہ ان امور سے ظاہر ہوتے ہیں کہ باوجود بکثرت وداعی اور سخت حاجت ہونے اور تمام لوگوں کے مقابلہ پر تحدی کئے جانے کے اس کا معارضہ کسی سے نہ بن آیا۔ پھر قرآن کی بلاغت اور اس کے آئندہ معاملات میں پیشین گوئیاں۔ اور اس کا معمول کو توڑ دینا۔ اور پھر اس کا ہر ایک معجزہ پر قیاس ہونا۔ یہ باتیں بھی اس کے اعجاز کی ثبوت ہیں۔ اور معمول کلام توڑنا اس بات کا نام ہے کہ نزول قرآن سے قبل اور اس کے عہد میں معمول اور عادات کے مطابق کلام کی کئی نوعیں رائج تھیں۔ مثلاً شعر، جع، خطبے، رسائل اور منشور کلام جس کے ذریعہ سے لوگ معمولی بات چیت کیا کرتے ہیں۔ اور جو روزمرہ کی بول چال ہے مگر قرآن نے ان سب طریقوں سے جدا اور خارج از عادت ایک نیا مفرد طریقہ پیش کیا جس کا درجہ حسن میں ہر ایک طریقہ پر فائق ہے بلکہ وہ کلام موزوں سے بھی خوبی میں بڑھا ہوا ہے جو کہ کلام عرب میں احسن الکلام مانا جاتا تھا۔ اب رہی یہ بات کہ قرآن کو بھی اور تمام معجزوں کے رواد سے ملا کر دیکھنے پر اس کا معجزہ ہونا ثبوت کو پہنچتا ہے یا نہیں؟ تو اس کی دلیل یہ ہے کہ موسیٰ کے لئے دریا کا شگافتہ ہونا اور لاٹھی کا سانپ بن جانا یا اسی طرح کی اور باتیں بالکل ایک ہی ڈھنگ کی اور اعجاز تھیں کیونکہ وہ معمول اور قانون قدرت کے خلاف تھیں۔ اور اسی وجہ سے خلق ان کا معارضہ نہ کر سکی۔

اور قاضی عیاض کتاب الشفا میں بیان کرتے ہیں۔ معلوم کرنا چاہئے کہ قرآن بکثرت وجوہ اعجاز پر منظوری (شامل) ہے اور ان وجوہ کی تحصیل اس طرح پر ہوتی ہے کہ ان کے انواع کو چار حسب ذیل وجوہ میں منضبط کر لیا جائے۔ وجہ اول تالیف قرآن کا حسن اس کے کلمات کا باہم التیام (پیوند) اس کی فصاحت اس وجوہ ایجاز اور اس کی وہ بلاغت ہے جس نے میدان کلام کے شہسوار عربوں اور اس کام کے مالکوں کا ناطقہ بند کر دیا اور ان کے واسطے خارق عادت امر بن گئی۔ دوسری وجہ اس کے عجیب نظم کی صورت اور اس کا وہ غریب (نادر) اسلوب ہے جو کہ کلام عرب کے اسالیب سے بالکل مخالف ہے اور اسی قسم میں قرآن کا وہ نظم و نثر بھی شامل ہے جس پر وہ آیا ہے اور جس پر اس کی آیتوں کے مقاطع کا وقف اور اس کے کلمات کے فواصل کے انتہا ہوتی ہے اور ایسا نظم و نثر نہ تو قرآن سے قبل پایا گیا ہے اور نہ اس کے بعد اس کی کوئی نظیر مل سکی۔ اور پھر ان دونوں نوعوں میں سے ایجاز اور بلاغت بذاتہا اور اسلوب غریب اپنی ذات سے یہ بھی تحقیقی طور پر اعجاز کی ایسی نوعیں ہیں کہ اہل عرب کو ان میں سے کسی ایک کی نظیر لا سکنے کی بھی قدرت نہ ہوئی اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک اہل عرب کی قدرت سے خارج اور ان کی فصاحت اور کلام کے مبالغہ چیز تھی۔ اس بارہ میں اس شخص کا اختلاف ہے جو کہ اعجاز کو بلاغت اور اسلوب کا مجموعہ قرار دیتا ہے۔ تیسری وجہ قرآن کا غیب کی خبروں پر شامل ہونا ہے اور جو بات نہیں ہوئی تھی اس کا قرآن کی پیشین گوئی سے بالکل مطابق پایا جانا۔ اور چوتھی وجہ قرآن کا گزشتہ زمانوں، ہلاک

شدہ قوموں اور محوشدہ شریعتوں کے ایسے تاریخی حالات کا بیان کرنا ہے کہ ان میں ایک قصہ بھی بجز ایسے بے مثل علمائے اہل کتاب جنہوں نے اپنی ساری عمر اسی فن کے سیکھنے میں صرف کی ہو اور کوئی شخص نہیں جانتا تھا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس قصہ کو جیسا کہ وہ دراصل تھا کتب مقدمہ کی عبارت کے مطابق سنا دیا کرتے تھے حالانکہ آپ ان پڑھ تھے نہ پڑھنا آپ کو آتا تھا اور نہ لکھنا۔

غرضیکہ قرآن کے اعجاز کی یہ چار وجہیں بالکل بین اور ایسی صریح ہیں کہ ان کے بارہ میں کوئی نزاع ہی نہیں ہے۔ اور ان کے ماسوا قرآن کے اعجاز کی وجہوں میں وہ آیتیں بھی شمار ہوتی ہیں جو بعض معاملات میں کسی قوم کو عاجز بنانے کی نسبت وارد ہوئی ہیں اور ان کو بتایا ہے کہ وہ لوگ کبھی اس کام کو نہ کریں گے چنانچہ ان لوگوں نے وہ کام نہیں کیا اور نہ اس کے کرنے پر ان کو قدرت حاصل ہوئی۔ مثلاً اس نے یہودیوں کی نسبت فرمایا ہے **فَتَمَنُّوا الْمَوْتَ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ اَبَدًا** اور فی الواقع یہودیوں میں سے ایک نے بھی تو موت کی تمنا نہیں کی۔ اور یہ وجہ مذکورہ بالا تیسری وجہ میں داخل ہے۔

پھر منجملہ دیگر وجوہ کے ایک وجہ وہ رعب ہے جو کہ سننے والوں کے دلوں میں اس کے سننے کے وقت واقع ہوتا ہے اور وہ میت جو کہ قرأت کے وقت سامعین کے دلوں میں طاری ہو جاتی ہے اور تحقیق ایک گروہ ایسے لوگوں کا ہے جو کہ کلام الہی کی آیتیں سن کر ایمان اور اسلام لائے ہیں جیسا کہ حضرت جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ کا واقعہ ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز مغرب میں سورۃ طور پڑھتے سنا۔ وہ کہتے ہیں کہ جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس آیت **اَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ اَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ** پر پہنچے اور اپنے قولہ تعالیٰ **الْمُسِيْطِرُونَ** تک پڑھا تو اس وقت میرے دل کی یہ حالت ہوئی کہ جیسے اب وہ سینہ سے نکل پڑے گا۔ جبیر کہتے ہیں یہ پہلا موقعہ تھا کہ اسلام کی خوبی میرے دل میں جم گئی۔

ایک گروہ ایسے لوگوں کا بھی ہوا ہے کہ جو آیات قرآنی سنتے وقت جاں بحق ہو گئے ہیں اور ان کا بیان لوگوں نے مستقل کتابوں میں کیا ہے۔ اور پھر قرآن کا ایک باقی معجزہ ہونا کہ وہ دنیا کے باقی رہنے تک کبھی معدوم نہ ہوگا اور اسی کے ساتھ خدا تعالیٰ نے اس کی حفاظت کا ذمہ بھی لیا ہے۔ یہ بھی اس کے اعجاز کی ایک بڑی وجہ ہے۔ پھر منجملہ وجوہ اعجاز کے یہ بھی ہے کہ قرآن کا پڑھنے والا اس کی قرأت سے ملول نہیں ہوا کرتا۔ اور سامع اس کے سننے سے دل تنگ نہیں ہوتا بلکہ اس کی تلاوت میں منہمک رہنا اس کی حلاوت کو مزید اور اس کو بار بار پڑھنا اس کی محبت کو واجب بناتا ہے حالانکہ قرآن کے سوا دوسرا کلام جہاں دہرایا گیا پھر اس کا سننا گراں گزرتا ہے اور اس کی تکرار ملول بنا دیتی ہے۔ اور اسی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کی توصیف میں فرمایا ہے کہ وہ باوجود بکثرت سے پھیرے جانے کے (دور کرنے کے) کہنے نہیں ہوتا۔

ایک وجہ اعجاز یہ بھی ہے کہ قرآن نے اپنے اندر اس قدر علوم اور معارف جمع کر لئے ہیں جس قدر نہ تو کسی کتاب نے جمع کئے ہیں اور نہ وکی ان کے جاننے پر احاطہ کر سکا ہے پھر لطف یہ ہے کہ قرآن نے ان علوم کو بہت ہی تھوڑے کلمات اور معدودے چند حروف میں ہی فراہم کر لیا ہے۔ یہ وجہ قرآن کی بلاغت میں داخل ہے اس لئے اس کو اعجاز قرآن کا ایک جدا کا فن شمار کرنا واجب نہیں۔ اور اس وجہ سے پہلے جن وجوہ کا ذکر ہوا ہے ان کا شمار قرآن کے خواص اور فضائل میں ہونا

چاہئے۔ اُس کے اعجاز میں کیونکہ اعجاز کی حقیقت وہی چار اگلی وجہیں ہیں اور اس معاملہ میں اُنہی پر اعتماد کرنا چاہئے۔
 (۱) قرآن کی اس مقدار میں جو کہ معجز ہوتی ہے اختلاف کیا گیا ہے۔ بعض معتزلی لوگ اس طرف گئے ہیں
 اُس کا تعلق تمام قرآن کے ساتھ ہے اور دونوں سابق میں بیان کی گئی آیتیں اس قول کو رد کئے دیتی ہیں۔

اور قاضی کا قول ہے کہ نہیں اعجاز کا تعلق ایک پوری سورۃ کے ساتھ ہوتا ہے سورۃ طویل ہو یا قصیر۔ اور اس بارہ میں
 وہ خدا تعالیٰ کے قول ”بِسُورَةٍ“ کے ظاہر معنی سے استدلال کرتا ہے۔ اور سنی دوسری جگہ پر قاضی ہی نے یہ کہا ہے کہ اعجاز
 قرآن کا تعلق ایک سورۃ یا باندازہ سورۃ کے کسی کلام کے ساتھ ہوتا ہے مگر اس حیثیت سے کہ اتنے کلام میں بلاغت کی
 قوتوں کا ایک دوسرے پر افضل ہونا عیاں اور واضح ہو جائے۔ وہ کہتے ہیں ”ہذا اگر ایک ہی آیت سورۃ کے حروف کے برابر
 بڑی ہو اگرچہ وہ سورۃ الکوتر ہی کے برابر ہو تو بھی وہ معجز ہے۔“ قاضی کہتے ہیں ”اور اس مقدار سے کم حصہ میں مشرکین کے
 معارضہ سے عاجز ہونے پر کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی ہے۔ اور ایک کہ وہ کا قول ہے کہ اعجاز کا حصول ایک آیت سے کبھی نہیں
 ہوتا بلکہ اس کے لئے بکثرت آیتوں کا ہونا شرط ہے۔ پھر کچھ دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ اعجاز کا حصول قلیل اور کثیر قرآن
 دونوں کے ذریعہ سے ہو جاتا ہے بوجہ اس کے کہ اللہ پاک فرماتا ہے فَلْيَاتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ اِنْ كَانُوا صَادِقِينَ اور قاضی کہتا
 ہے کہ اس آیت میں کوئی دلالت مذکورہ فوق دعوے کی صحت پر نہیں پائی جاتی ہے اس واسطے کہ پوری بات (حدیث تام)
 کی حکایت ایک چھوٹی سورۃ کے کلمات سے کلموں میں پائی نہیں جاتی۔

(۲) ایک اس بارہ میں اختلاف کیا گیا ہے کہ آیا قرآن کا اعجاز بدلتا معلوم کیا جاتا ہے یا نہیں؟

قاضی نے کہا ابوالحسن اشعری کا مذہب یہ ہے کہ اعجاز کا ظہور نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر ضرورۃ (بدیہی طور پر) معلوم کیا
 جاتا ہے اور اس کا معجز ہونا استدلال کے ذریعہ سے معلوم کیا جاسکتا ہے اور جو بات میں کہتا ہوں وہ یہ ہے کہ علی آدمی بجز
 استدلال کے اُس کے اعجاز کو نہیں جان سکتا اور اسی طرح جو شخص بلغ نہیں اس کو بھی اعجاز قرآن کا علم بلا استدلال نہیں ہو
 سکتا۔ مگر وہ بلغ شخص جو کہ عرب کے مذاہب اور صنعت (انشا) کے غرائب کا احاطہ کر چکا ہے وہ خود بخود اپنے اور اپنے سوا
 دوسرے شخص کا عجز قرآن کا مثل لا سکنے سے بالضرورت جانتا ہے۔

(۳) اس بات پر اتفاق ہو جانے کے بعد کہ قرآن کا مرتبہ بلاغت میں نہایت اعلیٰ ہے اس بارہ میں اختلاف کیا گیا

ہے کہ آیا فصاحت میں بھی اس کا درجہ یوں یکساں ہے یا نہیں؟ کہ ترکیب کلام میں کوئی ترکیب ایسی نہیں ملتی ہو کہ اُس خاص
 معنی کا فائدہ دینے میں قرآن بڑھ کر متناسب اور معتدل ہو؟ یا ایسا نہیں؟ ہم اُس کے درجے متفاوت ہیں؟ قاضی اس بارہ
 میں منع کو متاثر بتاتا ہے یعنی تفاوت کو نہیں مانتا کیونکہ اُس کے نزدیک قرآن کا ہر ایک کلمہ فصاحت کے اعلیٰ پایہ پر ہے اور
 اگرچہ بعض لوگ اُس کے بارہ میں دوسروں کی نسبت زیادہ اچھا ہونے کا احساس کرتے ہوں۔ اور ابونصر قشیری اور دیگر
 لوگ تفاوت ہونے کا قول پسند کرتے ہیں اور کہتے ہیں ”ہم یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ قرآن میں جو کچھ بھی ہے وہ فصاحت
 کے بلند ترین درجہ ہی پر پہنچی ہوئی چیز ہے اور اسی طرح اور لوگوں نے بھی کہا ہے کہ قرآن میں فصیح اور فصیح دونوں قسموں کے
 کلام ہیں۔“ شیخ عزالدین بن عبدالسلام بھی اسی قول کی طرف مائل ہوا ہے اور اُس نے اُس کو ماننے کے بعد ایک سوال
 وارد کیا ہے جو یہ ہے کہ ”آخر تمام قرآن فصیح ترین عبارت ہی میں کیوں نہیں آیا؟“ اور صد موہوب جزری نے اس سوال کا

جواب یوں دیا ہے کہ ”اگر سارا قرآن فصیح ترین کلمات اور عبارت ہی میں آتا تو وہ کلام عرب کے معمولی اور مستعمل طرز کے خلاف ہوتا کیونکہ اہل عرب اپنے کلام میں فصیح اور فصیح دونوں قسموں کے کلمات استعمال کیا کرتے ہیں۔ اور ان کو باہم جمع کر لیتے ہیں۔ لہذا قرآن اُس کے خلاف یا اُس سے جدا گانہ آتا تو اعجاز کے بارہ میں اُس کی حجت تمام (پوری) نہ ہوتی۔ اس لئے وہ بھی اہل عرب کے معمول بہا کلام کی طرز پر آیا تا کہ اُس کے معارضہ سے اہل عرب کے عجز کا ظہور کامل ہو جائے اور مثلاً وہ لوگ یہ نہ کہہ سکیں کہ تم ایسی چیز لائے ہو جس کی جنس پر ہمیں قدرت حاصل نہیں مثلاً یہ بات صحیح نہیں ہوتی کہ ایک بھلا آدمی اندھے شخص سے کہے ”میں تجھ پر اپنی نظر کے ذریعہ سے غالب آیا ہوں“ کیونکہ ایسی صورت میں اندھا اُسے یہ جواب دے گا کہ ”اگر میری آنکھ بھی تیری طرح روشن یا تجھ سے زیادہ قوی ہوتی تو پھر میں دیکھتا کہ تو کس طرح غالب آسکتا تھا اب کہ میری آنکھ ہی نہیں اس حالت میں تجھ کو مجھ سے معارضہ کرنا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے۔“

(۴) قرآن کے شعر موزوں سے منزہ بتائے جانے میں یہ حکمت بیان کی گئی ہے کہ گو کلام موزوں کا رتبہ دوسرے کلاموں سے بالاتر ہے لیکن چونکہ قرآن حق کا منبع اور صدق کا مجمع ہے اور شاعر کا معاملہ یہ ہے کہ وہ حق کی صورت میں باطل کی خیالی تصویر کھینچ دے اور اظہار حق کو چھڑ کر مذمت اور ایذا دینے کے بارہ میں مبالغہ اور بڑھاوے سے کام لے اس واسطے نہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اس مدت سے بری فرما دیا اور اسی وجہ سے کہ شعر کی شہرت کذب کے ساتھ ہوتی ہے اسباب برہان نے اُن قیاسات کو جو کہ اکثر حانتوں میں کذب اور بطلان کی طرف مودی (پہنچانے والے) ہوتے ہیں قیاسات شعر یہ سے نام سے موسوم کیا ہے۔ کیونکہ ہا توں ہے کہ کوئی دیندار اور راست گو شخص اپنے اشعار میں رنگینی اور خوبی پیدا کرنے والا نظم ہی نہیں آیا ہے۔ اب رہی یہ بات کہ پھر قرآن میں جو بعض عبارتیں موزوں عبارت کی صورت میں ملتی ہیں انہیں تم کیا کہو گے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایت کلام نو شعر کے نام سے موسوم نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ شعر کی شرط یہ ہے کہ اس کا قصد بھی کیا ہو یعنی موزونیت قصد پیدا کی گئی ہو ورنہ اگر قرآن کی ایسی موزوں عبارتیں شعر مانی جائیں تو یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ جس شخص کے کلام میں بھی اتفاقاً کوئی بات موزوں ہو جائے اُسی کو شاعر کہنا چاہئے اور اس طرح تمام انسان شاعر ہو جائیں گے کیونکہ بہت کم کی آدمی کا کلام ایسی اتفاقی موزونیت سے خالی ہوا کرتا ہے۔ پھر فصیح لوگوں سے تو ارد کے طور پر ایسا کلام بہت سرزد ہوا ہے لہذا وہ اس کو شعر مانتے تو ضرور تھا کہ سب سے پہلے وہی اُس کا معارضہ کرنے پر آمادہ ہو جاتے اور اس پر طعن برتتے کیونکہ اُن کو سب سے بڑھ کر شوق اور خیال انی بات کا رہتا تھا کہ قرآن پر طعن کرنے کا موقع پائیں۔ مگر چونکہ یہ بات شعر میں داخل نہ تھی بلکہ اس کا وقوع کلام کے صنعت انجام میں اعلیٰ درجہ پر پہنچ جانے کی وجہ سے ہوا تھا لہذا وہ زبان نہ کھول سکے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ صرف ایک بیت یا جو کلام اس کے وزن پر ہو شعر نہیں کہلاتا بلکہ شعر کم از کم دو بیتوں یا اس سے زائد کا ہونا چاہئے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ رجز کو دراصل شعر کے نام سے موسوم نہیں کرتے۔ اور ایہ قول بے حاطہ نے کم از کم رجز کے پر بیت ہوں تب اسے شعر کہا جاتا ہے۔ اور قرآن میں یہ بات کسی حالت میں نہیں پائی جاتی۔

(۵) کسی عالم کا قول ہے کہ تحدی کا وقوع محض انسانوں کے حق میں ہوا تھا اور جنات اس کے مخاطب نہ تھے اس لئے کہ جنات اہل زبان اور اس غری زبان کے زبان داں نہیں ہیں جس کے اسلوبوں پر قرآن کا نزول ہوا ہے۔ رہی یہ بات

کہ پھر قولہ تعالیٰ قُلْ لِّسِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ میں اُن کا ذکر کیوں ہوا؟ تو اُس کا جواب یہ ہے کہ یہاں محض قرآن کے اعجاز کی عظمت ظاہر فرمانے کے لئے خدا تعالیٰ نے ایسا ارشاد کیا ہے کیونکہ ہیئت اجتماعیہ (مجمع اور سوسائٹی) کی قوت افراد کی قوت سے بدرجہا بڑھی ہوئی ہوتی ہے لہذا جس وقت یہ فرض کیا جائے کہ قرآن کا معارضہ کرنے کے لئے مخلوق کے یہ دونوں جنس باہم مجتمع ہوئے اور پھر انہوں نے ایک دوسرے کو مدد بھی دی تاہم وہ معارضہ سے عاجز رہے تو اُس وقت معلوم ہو جائے گا کہ صرف ایک فریق کا عاجز ہونا بدرجہ اولیٰ مسلم ہے۔ اور اُس عالم کے علاوہ دوسرے شخص کا قول ہے کہ نہیں بلکہ تحدی کا وقوع جنات کے لئے بھی ہوا ہے بلکہ ملائکہ بھی آیت میں مَنسوی (نیت کئے گئے) ہیں کیونکہ اُن کو بھی قرآن کا مثل لاسکنے کی قدرت نہیں۔ الکرمانی کتاب غرائب التفسیر میں بیان کرتا ہے کہ ”اس آیت میں محض انسانوں اور جنات ہی کے ذکر پر اس لئے اکتفا کیا گیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہی دونوں مخلوقات کی طرف مبعوث فرمائے گئے تھے اور ملائکہ کی جانب آپ کی بعثت نہیں ہوئی تھی۔“

(۶) غزالی سے قولہ تعالیٰ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا کے معنی دریافت کئے گئے تو انہوں نے جواب دیا۔ اختلاف ایک لفظ سے بہت معنوں کے مابین مشترک ہے اور یہاں پر یہ مراد نہیں کہ لوگوں کے قرآن میں اختلاف رکھنے کی نفی کی جائے۔ بلکہ قرآن کی ذات سے اختلاف کی نفی کی گئی ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ یہ کلام مختلف ہے یعنی اُس کا اول اُس کے آخر سے فصاحت میں مشابہت نہیں رکھتا۔ یا یہ کہ اُس کا کام کا دعویٰ مختلف ہے یعنی اُس کا کوئی حصہ دین کی طرف دعوت دیتا ہے اور کوئی دوسرا حصہ دنیا کی طرف بلاتا ہے۔ اور وہ نظم عیارت میں مختلف ہے چنانچہ اس میں سے کچھ حصہ شعر کے وزن پر ہے اور کچھ منزعج ہے بعض ٹکڑے جزالت میں ایک خاص اسلوب پر ہیں اور بعض حصے ایسے اسلوب پر جو کہ مذکورہ سابق اسلوب کے مخالف ہے۔ اور کلام الہی ان اختلافات سے منزہ ہے کیونکہ وہ نظم عبارت میں ایک ہی طریقہ پر اول سے آخر تک چلا گیا ہے اُس کے آغاز کو انجام کے ساتھ کامل مناسبت ہے غایت فصاحت میں اُس کا بالکل ایک ہی درجہ ہے یہ نہیں ہے کہ اُس میں کھرا اور کھوٹا دونوں قسم کا کلام شامل ہو۔ اس کا سیاق بھی ایک ہی معنی کے لئے ہوا جو کہ مخلوق کو خدا تعالیٰ کی طرف بلانا اور اُن کو دنیا سے پھیر کر دنیا کی طرف لانا ہے اور آدمیوں کے کلام میں یہ اختلافات پائے جاتے ہیں اس لئے کہ اگر اس اعتبار پر شاعروں اور انشا پردازوں کے کلام کا اندازہ کیا جائے تو اُس میں طریقہ نظم کا اختلاف درجات فصاحت کا تفاوت بلکہ اصل فصاحت ہی میں فرق پایا جائے گا یہاں تک کہ اُس میں کھرے کھوٹے باکار اور بیکار ہر طرح کی ملی جلی نظر آئیں گی اور یہ بھی نہ ہوگا کہ صرف دور سارے یا دو قصیدے باہم مساوی ہوں۔ بلکہ ایک ہی قصیدہ میں فصیح اور سخیف دونوں طرح کی بیتیں ملیں گی اور اسی طرح قصائد و اشعار مختلف اغراض پر مشتمل ہوں گے۔ کیونکہ شاعر اور زباں آور لوگ خیالات کی ہر ایک وادی میں سرگشتہ پھرا کرتے ہیں کبھی تو وہ دنیا کی تعریف کے راگ گاتے ملیں گے اور کسی وقت اُن کی مذمت کے پل باندھیں گے۔ کسی موقع پر بزدلی کی مدح کر کے اُسے دور اندیشی کا نام عطا کریں گے اور کہیں اُس کی برائی کا اظہار کرتے کرتے اُسے اخلاقی کمزوری بتانے لگیں گے۔ ایسے ہی شجاعت کی تعریف پر آئیں گے تو اُس کو انسانی اخلاق کی اعلیٰ قوت ثابت کر دیں گے اور برائی بیان کریں گے تو اس کو بے باکیری کا لقب عطا کر دیں گے۔ غرضیکہ آدمی کا کلام برابر ایسے ہی اختلافات سے بھرا ہوا ملے گا کیونکہ ان باتوں کا منشا ہے

جداگانہ حالتوں میں اغراض کا مختلف ہونا اور انسان کے احوال بدلا ہی کرتے ہیں لہذا مسرت اور خوش دلی کے وقت اُس کی طبیعت موزوں ہو جاتی ہے اور دل گرفتگی کے حال میں کوئی مضمون ہی اُس کو نہیں سوجھ پڑتا۔ ایسے ہی اُس کے اغراض کا بھی اختلاف ہوا کرتا ہے کہ کبھی وہ ایک چیز کی طرف راغب ہوتا ہے اور دوسرے وقت اُسی چیز کی طرف سے نفرت کرنے لگتا ہے اُس لئے ان باتوں سے ضروری طور پر اُس کے کلام میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔ اور کوئی انسان ایسا نہیں مل سکتا کہ وہ تیس سال کی مدت میں جو کہ نزول قرآن کا زمانہ ہے ایک ہی غرض اور ایک ہی طریقہ پر ایسی گفتگو کرتا رہے جس میں فصاحت و بلاغت طرز بیان طریق استدلال اور منشاء کلام کا ذرا بھی فرق و امتیاز نہ پایا جائے۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم بشر تھے اُن کے احوال بدلتے ہی رہتے تھے اس لئے اگر قرآن آپ کا کلام ہوتا یا آپ کے سوا کسی دوسرے انسان کا کلام تو اس میں شک نہ تھا کہ لوگ اُسے بہت کچھ اختلاف سے بھرا ہوا پاتے۔“

(۷) قاضی کہتا ہے ”اگر یہ سوال کیا جائے کہ آیات قرآن کے سوا دوسری کتابوں کو جو کہ کلام الہی ہیں مثلاً توراۃ اور انجیل اور انجیل کو بھی معجز کہتے ہو؟ تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ وہ کتابیں نظم اور تالیف میں بالکل معجز نہیں ہیں ہاں اُن باتوں میں جو کہ غیبی خبروں اور پیشین گوئیوں سے تعلق رکھتی ہیں اُن میں وہ بھی قرآن ہی کی طرح معجز مانی جائیں گی۔ اور اُن کے معجز نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے قرآن کی طرح اُن کے وصف میں خاص باتیں ارشاد نہیں کی ہیں اور یہ بات بھی ہم کو معلوم ہو چکی ہے کہ اُن کتابوں کے معارضہ کی بابت ویسی تحدی واقع نہیں ہوئی جیسے کہ قرآن کے لئے ہوئی ہے۔ پھر اُن کی زبان بھی اس قسم کی نہیں کہ اُس میں فصاحت کے وہ وجوہ پائے جاتے ہوں جن کے ذریعہ سے کلام کا وہ باہمی تفصل واقع ہوا کرتا ہے جو کہ اعجاز کی حد تک پہنچتا ہے۔“ اور ابن جنی نے کتاب الخاطریات میں قولہ تعالیٰ قَالُوا يَا مُوسَى اِنَّا نُرِىكَ الْاٰیٰتِ الْكُبْرٰی کہ یہاں پر قولہ تعالیٰ ”وَ اِنَّا اِنْ تُلْقٰی“ سے دو غرضوں کی وجہ سے عدول کیا گیا ہے از انجملہ ایک غرض لفظی ہے اور وہ روس آیات کی مزاجت (میل) ہے اور دوسری وجہ معنوی ہے جو یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے یہاں ساحروں کی قوت نفس اور ان کے موسیٰ پر دست درازی کرنے کی طاقت بیان کرنے کا ارادہ فرمایا ہے لہذا اُن کی طرف سے ایسا اتم اور اوئی لایا جو کہ اُن کے موسیٰ کی طرف اسناد فعل کرنے میں استعمال کئے گئے لفظ سے بدرجہا بڑھا ہوا ہے۔ پھر ابن جنی نے اس مقام پر ایک سوال وارد کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ”ہم نہیں جانتے کہ ساحر لوگ اہل زبان نہ تھے تا کہ اُن کی بابت ہم صنعت کلام کے اس مذہب پر چلیں؟“ اور خود ہی اس کا جواب یوں دیا ہے کہ ”قرآن میں جس قدر گزشتہ زمانہ کے غیر اہل زبان لوگوں کے اقوال نقل کئے گئے ہیں وہ صرف اُن کے معانی کا اظہار کرتے ہیں ورنہ درحقیقت وہ اُن کے ہی الفاظ نہیں اور اسی واسطے اس میں شک نہیں کیا جاتا کہ قولہ تعالیٰ قَالُوا اِنْ هٰٰذَا اَنْتَ نَبِیُّ رَبِّنَا لَمَّا جِئْتَ اَنَا بِطَرِیْقَتِکُمُ الْمُثَلٰی کی ایسی فصاحت ہر گز اہل عجم کی زبان پر جاری نہیں ہوئی تھی۔“

(۸) البارزی نے اپنی کتاب انوار التحصیل فی اسرار التنزیل کے آغاز میں بیان کیا ہے کہ معلوم کرنا چاہئے کہ کبھی ایک ہی معنی کی خبر چند ایسے الفاظ کے ذریعہ سے دی جاتی ہے جن میں سے بعض الفاظ بہ نسبت بعض دوسرے کے احسن ہوا کرتے ہیں اور ایسے ہی کسی وقت ایک جملہ کے دونوں جزوں میں سے ہر ایک جزء کی تعبیر دوسری جز کے مناسب

حال لفظ سے بڑھ کر فصیح لفظ کے ساتھ کر دی جاتی ہے۔ اور یہ بات ضروری ہے کہ جملوں کے معانی یا ان کے مناسب حال الفاظ کا پہلے استخراج کر لیا جائے اور پھر اس کے بعد ان الفاظ یا معانی میں سے مناسب تر اور فصیح تر کو استعمال کیا جائے۔ مگر اکثر حالتوں میں انسان پر ان امور کا استخراج دشوار ہوا کرتا ہے اور علم الہی میں یہ بات حاصل اور مہیا ہے اسی واسطے قرآن پاک أَحْسَنُ الْحَدِيثِ اور أَفْصَحُ الْحَدِيثِ ہے اگرچہ وہ فصیح اور فصیح، صلیح اور صلیح پر ہی مشتمل کیوں نہ ہو۔ اور اس بات کی بہت سی مثالیں موجود ہیں۔ از انجملہ قولہ تعالیٰ وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ دَانٍ ہے کہ اگر اُس کی جگہ پر "وَتَمَرِ الْجَنَّتَيْنِ قَرِيبٌ" ارشاد فرمایا تو ہرگز یہ الفاظ کسی جہتوں سے پہلے الفاظ کے قائم مقام نہ ہوتے اس واسطے کہ اول تو "جَنَى" اور جَنَّتَيْنِ کے مابین جناس التجنیس لفظی پایا جاتا ہے۔ دوم اس جہت سے کہ "تَمَرٌ" کا لفظ اس بات کا پتا نہیں دیتا کہ وہ پھل اب ایسی حالت میں آ گیا ہے جو کہ اُسے چنے جانے کے قابل کر دیتی ہے اور تیسری کمی یہ ہوتی کہ فواصل میں مواخاۃ (ہم جنس ہونے) کی جہت باقی نہ رہتی۔ اسی طرح قولہ تعالیٰ مَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ میں "تَتْلُوا" کے لفظ سے تعبیر کرنا بہ نسبت "تَقْرَأُ" کہنے کے زیادہ اچھا ہے اس لئے کہ "تَقْرَأُ" میں ہمزہ ثقیل جرف موجود ہے قولہ "لَا رَيْبَ فِيهِ" بہ نسبت "لَا شَكَّ فِيهِ" کے احسن ہے کیونکہ شک میں ادغام کا ثقل موجود ہے اور یہی وجہ ہے کہ قرآن میں "رَيْبٌ" کا ذکر بکثرت ہوا ہے۔ اور اسی تخفیف کی وجہ سے ذیل کی آیات میں آنے والے کلمات کو ان کے مراداف اور مقابل کلمات سے احسن مانا گیا ہے۔ "وَلَا تَهِنُوا" لَا تَضَعِفُوا سے خوشتر ہے کیونکہ اس میں خفت پائی جاتی ہے "وَهْنُ الْعَظْمِ مِنِّي" ضَعْفٌ سے اخف ہے کیونکہ فتح ضمہ سے بہت ہلکا ہوا کرتا ہے "أَمِنَ" بہ نسبت "صَدَقَ" کے خفیف ترین لفظ ہے اسی واسطے قرآن میں تصدیق کی نسبت سے اس کا ذکر زیادہ آیا ہے۔ "اَتَّوَكَّ اللَّهُ" بہ نسبت "فَضَّلَكَ اللَّهُ" کے "اَتَّى" بہ نسبت "اَعْطَى" کے "اَنْذِرْ" بہ نسبت خَوْفٍ کے۔ اور "خَيْرٌ لَّكُمْ" بہ نسبت "أَفْضَلُ لَكُمْ" کے خفیف ترین الفاظ ہیں۔ اور قولہ تعالیٰ هَذَا خَلْقُ اللَّهِ يَوْمُنُونَ بِالْغَيْبِ میں "مَخْلُوقٌ" اور الْغَائِبُ (مشتقات) کی نسبت سے مصدر کا لانا خفیف تر ہے۔ "نَكَحَ" بہ نسبت "تَزَوَّجَ" کے خفیف تر ہے کیونکہ فعل بہ نسبت تَفَعَّلَ کے زیادہ ہلکا لفظ ہے اور اس لئے قرآن میں نکاح کا ذکر کثرت سے آیا ہے۔ اور اسی تخفیف اور اختصار کی وجہ سے خدا تعالیٰ کے اوصاف میں رَحْمَتٌ، غَضَبٌ، رِضًا، حُبٌّ اور مَقْتُ کے الفاظ قرآن میں استعمال ہوئے ہیں باوجود اس کے کہ خدا تعالیٰ کی صفت ان الفاظ کے ساتھ حقیقی طور پر نہیں کی جاتی کیونکہ اگر ان اوصاف کو حقیقی لفظوں کے ساتھ تعبیر کی جائے تو بات بڑھ جاتی ہے مثلاً یہ کہا جائے کہ "يُعَامِلُهُ مُعَامَلَةَ الْمُحِبِّ وَالْمَأْقَبِ" یعنی خدا تعالیٰ اُس (بندہ) سے دوست رکھنے والے اور دشمنی کرنے والے کا ایسا معاملہ کرتا ہے تو یہ ٹھیک نہ ہوگا لہذا اس طرح کے موقعوں پر مجاز بوجہ اپنی خفت (ہلکے ہونے) اور اختصار کی حقیقت سے افضل ہے اور اُس کے افضل ہونے کا یہ سبب بھی ہے کہ مجاز کی بنا بلغ (اعلیٰ درجہ کی) تشبیہ پر ہوتی ہے یوں کہ خدا پاک کا قول فَلَمَّا اسْفُوْنَا اَنْتَقَمْنَا مِنْهُمْ بہ نسبت اس کے بہت اچھا ہے کہ کہا جائے "فَلَمَّا مَا عَامَلُوْنَا مُعَامَلَةَ الْغَضَبِ" یا "فَلَمَّا اتَوَا إِلَيْنَا بِمَا يَأْتِيهِ الْمَغْضَبُ" یعنی پس جس وقت انہوں نے ہم سے غضب کا معاملہ کیا۔ یا جس وقت وہ ہمارے سامنے اس بات کو لائے جیسے غضبناک شخص لاتا (پیش کرتا) ہے۔

(۹) الرمانی کہتا ہے اگر کوئی شخص یہ کہے کہ شاید چھوٹی چھوٹی سورتوں میں معارضہ ممکن ہے۔ تو جواب دیا جائے گا کہ

یہ بات اُن میں جائز نہیں ہو سکتی اس لئے کہ تحدی کا وقوع ان قصیر سورتوں کے ساتھ بھی ہوا تھا اور اُن کے معارضہ میں عجز کا اظہار ہو گیا یوں کہ اللہ پاک نے فَنَاتُوا بِسُورَةٍ فرمایا اور اس میں بے یا چھوٹی سورتوں کی کوئی تخصیص نہیں کی ہے۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ چھوٹی سورتوں میں فواصل کا تغیر ممکن ہے یعنی ہر ایک کلمہ کے بدل میں اُس کی جگہ ایسا کلمہ لایا جائے جو اُس کا قائم مقام بن جائے۔ تو آیا یہ بات معارضہ ہوگی؟“ جواب دیا جائے گا کہ نہیں۔ اس وجہ سے کہ ایک ایسا شخص جو شاعر نہیں ہے اُس کے لئے یہ بات ممکن ہے کہ وہ صرف ایک بیت کر لے اور وہ بطبعہ مکسور اور موزوں کے مابین فصل نہ کرے۔ پس اگر کوئی غیر شاعر شخص یہ ارادہ کرے کہ ایک ایسے قصیدہ میں جس کے حروف روی یہ ہیں:

وَقَمُّ الْأَعْمَاقِ خَاوِي الْمُخْتَرِقِ مَشْتَبِه الْأَعْلَامِ لَمَّاعِ الْخَفَقِ

بِكُلِّ وَقْدِ الرِّيحِ مِنْ حَيْثُ الْخَرَقِ

پہلے قوافی کے بدلہ میں دوسرا قوافی لائے چنانچہ وہ مخترق کی جگہ پر الممزق، الخفق کی جگہ الشفق اور انخرق کے بدلہ میں انطلق لے آئے تو اُس کے لئے یہ بات ممکن ہے۔ اور اُس غیر شاعر کے لئے اس امر کے ذریعہ سے شعر کا کہنا ثابت نہیں ہوا اور نہ اس قصیدہ میں حروف ردی کا معارضہ کسی ایسے شخص کے نزدیک ثبوت کو پہنچا جسے فن شعر کی تھوڑی سی شناخت بھی ہے اور ایسے ہی جو شخص فواصل کو متغیر کر دے تو اس کے لئے بھی یہی سبیل ہے۔

نوع پینسٹھ

قرآن سے مستنبط کئے گئے علوم

اللہ پاک فرماتا ہے مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ اور ارشاد کیا ہے وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”سَتَكُونُ فِتْنٌ“ یعنی عنقریب وہ زمانہ آنے والا ہے جب کہ بہت سے فتنے برپا ہوں گے۔ صحابہ رضی اللہ عنہ نے سوال کیا کہ اور اُن فتنوں سے نکلنے کا ذریعہ کیا ہے؟“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا كِتَابُ اللَّهِ کہ اس میں تم سے قبل کی سرگزشت اور تم سے مابعد کی خبر اور جو چیز تمہارے مابین ہے اُس کا حکم موجود ہے۔ اس حدیث کی تخریج ترمذی وغیرہ نے کی ہے۔

سعید بن منصور نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا جس شخص کا ارادہ علم حاصل کرنے کا ہو اُسے چاہئے کہ قرآن کو لازم لے اس واسطے کہ اُس میں اگلوں اور پچھلوں سب کی خبر موجود ہے۔ بیہقی کہتا ہے کہ یہاں ابن مسعود نے لفظ علم سے اصول علم کو مراد لیا ہے۔

بیہقی نے حسن سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا خدا تعالیٰ نے ایک سو چار کتابیں نازل فرمائیں اور ان میں سے چار کتابوں میں سب کا علم ودیعت فرمایا وہ چار کتابیں تورات، انجیل، زبور اور فرقان ہیں اور پھر تورات، انجیل اور زبور تینوں کتابوں کا علم قرآن میں ودیعت رکھا۔

امام شافعی کا قول ہے ”تمام وہ باتیں جن کو امت کہتی ہے سب سنت (حدیث) کی شرح ہیں اور تمام سنت (حدیث) قرآن کی شرح ہے۔“ اور یہ بھی انہی کا قول ہے کہ ”جتنی باتوں کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا ہے وہ سب ایسی باتیں ہیں جن کو اپنے قرآن سے سمجھتا تھا۔“ اور امام موصوف کے اس قول کی تائید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کرتا ہے کہ ”میں انہی چیزوں کو حلال بناتا ہوں جن کو خدا تعالیٰ نے حلال بنا دیا ہے اور انہی اشیاء کو حرام کرتا ہوں جن کو باری تعالیٰ نے اپنی کتاب میں حرام کیا ہے۔“ یہ حدیث امام شافعی نے اپنی کتاب الام میں بلفظہ روایت کی ہے۔ سعید بن جبیر کہتے ہیں مجھ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث اُس کی وجہ پر نہیں پہنچی مگر یہ کہ میں نے اُس کا مصداق کتاب اللہ میں پایا ہے۔ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کہتے ہیں جس وقت میں تم کو کسی حدیث کی خبر دیتا ہوں تو اُس کی تصدیق کتاب اللہ سے کرا دیتا ہوں۔“ یہ دونوں قول ابن ابی حاتم نے روایت کئے ہیں۔

امام شافعی یہ بھی کہتے ہیں کہ دین کے بارہ میں کسی شخص پر کوئی مصیبت ایسی نہیں نازل ہوئی کہ کتاب اللہ میں اس کے متعلق راہ ہدایت کی دلیل (رہنمائی) نہ پائی جاتی ہو۔ لہذا اگر کہا جائے کہ پھر بعض احکام اس طرح کے کیوں ملتے ہیں جو ابتدا سنت کے ذریعہ سے ثابت ہوئے ہیں؟ تو ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ وہ احکام بھی درحقیقت کتاب اللہ ہی سے ماخوذ ہیں کیونکہ کتاب اللہ نے ہم پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع واجب بنایا ہے اور آپ کے قول پر عمل کرنا ہمارے واسطے فرض کیا ہے۔ امام شافعی نے ایک بار مکہ مکرمہ میں یہ بات کہی کہ تم لوگ جس چیز کو چاہو مجھ سے دریافت کرو میں تم کو اُس چیز کا جواب کتاب اللہ میں دوں گا۔“ لوگوں نے سوال کیا ”آپ اس محرم (احرام باندھنے والے) کے لئے کیا فرماتے ہیں جو کہ زنبو (بھڑ) کو مار ڈالے؟“ امام موصوف نے فرمایا ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ وَمَا اَتَاكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا“ اور حدیث بیان کی مجھ سے سفیان بن عیینہ نے بواسطہ عبد الملک بن عمیر کے عن ربیع بن خراش عن حذیفہ بن الیمان اور انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آپ نے فرمایا ”اِقْتَدُوا بِالَّذِیْنَ مِنْ بَعْدِیْ اَبِیْ بَسْکَرٍ وَغُمَر“ اور حدیث بیان کی ہم سے سفیان نے عن مسعر بن کدام عن قیس بن مسلم عن طارق بن شہاب اور طارق نے عمر بن الخطاب سے روایت کی کہ انہوں نے محرم کو زنبور کے مار ڈالنے کا حکم دیا۔“

بخاری نے ابن مسعود سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”خدا تعالیٰ اُن گدنا گودے والیوں گدوانے والیوں اہل اکھڑوانے والیوں حسن کے لئے دانتوں کے مابین فرق اور شکاف ڈالنے والیوں پر لعنت کرے جو کہ خدا کی پیدائش (خلقت) کو بدلتی ہیں۔“ یہ بات بنی اسد کے گھرانے کی ایک عورت نے سنی اور اس نے آکر ابن مسعود سے کہا میں نے سنا ہے کہ تم نے ایسی ایسی عورتوں پر لعنت کی ہے؟“ ابن مسعود نے کہا جن پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لعنت کی ہو کیا وجہ ہے کہ میں بھی اُن پر لعنت نہ کروں اور یہ بات کتاب اللہ میں ہے۔“ اس عورت نے کہا میں نے تو قرآن میں جو کچھ کہے دونوں دفتیوں کے مابین ہے سب پڑھ ڈالا ہے مگر اُس میں مجھ کو یہ بات کہیں نہیں ملی جس کو تم کہتے ہو۔“ ابن مسعود نے فرمایا کاش اگر تو قرآن کو پڑھتی تو ضرور اس بات کو اُس میں پاتی کیا تو نے یہ نہیں پڑھا ہے ”وَمَا اَتَاكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا“ اس عورت نے کہا ہاں اس کو تو بے شک پڑھا ہے۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی نے اس بات سے منع فرمایا ہے۔“

ابن سراقۃ نے کتاب الاعجاز میں ابی بکر بن مجاہد سے روایت کی ہے کہ انہوں نے ایک دن کہا ”دنیا میں کوئی چیز ایسی نہیں جو کہ کتاب اللہ میں نہ ہو“ ان کی یہ بات سن کر لوگوں نے دریافت کیا اچھا بتاؤ قرآن میں خیانتوں کا ذکر کہاں ہے؟“ ابی بکر بن مجاہد نے کہا تو لہ تعالیٰ لیس علیکم جناح ان تذخلوا بیوتنا غیر مسکونۃ فیہا متاع لکم اور یہی خیانتیں ہیں۔“

اور ابن برہان کہتا ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جو یہ فرمایا کہ کوئی چیز ایسی نہیں جو قرآن میں نہ ہو۔ یا اُس کی اصل قرآن میں ہے وہ قریب ہو یا بعید“ جس شخص نے اُس کو سمجھ لیا وہ سمجھ گیا اور جس نے نہیں سمجھا وہ نہ سمجھ سکا اور ایسے ہی ہر ایک شے کا جس کا حکم دیا گیا ہے یا اُس کو نافذ کر دیا گیا ہے وہ بھی قرآن ہی میں ہے ہاں بات یہ ہے کہ طلبگار شخص اس بات کو اپنے اجتہاد کے موافق سمجھ سکتا ہے جس قدر وہ کوشش کرے گا یا جتنی سمجھ رکھتا ہو گا اُسی قدر قرآن سے اُس کو معلومات حاصل ہو سکے گی۔ اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ کوئی چیز ایسی نہیں جس کا استخراج قرآن سے اس شخص کے لئے ممکن نہ ہو جس کو خدا تعالیٰ نے قرآن کی سمجھ عطا کی ہے یہاں تک کہ کسی شخص نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی عمر تریسٹھ سال قرآن سے مستنبط کی ہے وہ کہتا ہے کہ خدا تعالیٰ نے سورۃ المنافقین میں فرمایا ہے وَلَنْ يُؤَخِّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا اور یہ سورۃ تریسٹھویں سورۃ ہے۔ پھر اس کے عقب میں خدا تعالیٰ نے سورۃ التغابن کو رکھا ہے تاکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دنیا سے اٹھ جانے میں مسلمانوں کا خسارہ ہونا ظاہر کرے۔“

ابن ابی الفضل المرسی نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ قرآن نے علوم اولین اور علوم آخرین سب کو جمع کر لیا ہے مگر اس حیثیت سے کہ وہی شخص حقیقتاً از روئے علم کے اس کا احاطہ نہیں کر سکتا مگر یہ کہ قرآن کے ساتھ تکلم فرمانے والا (یعنی خدا تعالیٰ) اور پھر اُس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہ بھی ماسوا ان امور کے جن کا علم خدا تعالیٰ نے محض اپنی ہی ذات پاک کے لئے رکھا ہے۔ اور اُس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے علم قرآن کی میراث سادات صحابہ اور ان کے ممتاز لوگوں کو پہنچی جیسے خلفائے اربعہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم ابن مسعود اور ابن عباس رضی اللہ عنہ یہاں تک کہ ابن عباس کا تو قول ہے کہ اگر میرے اونٹ باندھنے کی رسی بھی کھو جائے تو میں اُس کو کتاب اللہ میں پاؤں۔“

زاں بعد صحابہ رضی اللہ عنہم سے اس علم کی وراثت تابعون باحسنان (تابعین) کو پہنچی۔ اور اس کے بعد سے ہمتیں پست ہو گئیں ارادوں میں سستی آ چلی اور اہل علم میں کمزوری اور در ماندگی کا اظہار ہونے لگا وہ لوگ ان علوم و فنون قرآنی کے حامل بننے میں کچیا نے لگے جن کو صحابہ اور تابعین نے انگیز کیا تھا اور تابعین کے بعد والے علماء نے تمام علوم و فنون قرآن پر ایک ساتھ واقف ہونے میں خلل ڈال دیا یعنی انہوں نے علوم قرآن کی بہت سی نوعیں کر ڈالیں اور ہر ایک گروہ اُس کے فنون میں سے کسی ایک فن کو نبھانے پر متوجہ ہو گیا کسی جماعت نے قرآن کی لغتوں کے ضبط کرنے اُس کے کلمات کی تحریر اُس کے حروف کے مخارج اور تعداد اور اُس کے کلمات آیات سورتوں احزاب انصاف اور ارباع کی تعداد اور سجدہ ہائے قرآن کا شمار اور دس آیتوں تک اُس کے تعلیم دینے کا قاعدہ وغیرہ محض اُس کے متشابہ کلموں کے حصر (شمار) اور متماثل آیتوں کے شمار ہی پر اکتفا کیا اور قرآن کے معانی سے کوئی تعرض ہی نہ کیا اور نہ ان فنون پر توجہ مائل کی جو کہ قرآن میں ودیعت رکھے گئے تھے۔ اور ان لوگوں کو قراء کے نام سے موسوم کیا گیا۔

نحویوں نے قرآن معرب اور مبنی اسموں اور فعلوں اور عامل حرفوں وغیرہ امور پر ہی دھیان کیا اور اسموں، اُن کے توابع، اقسام افعال، لازم اور متعدی، کلموں کی رسوم الخط اور اسی کے متعلق ساری باتوں کی چھان بین سے کام لیا یہاں تک کہ اُن میں سے بعض شخصوں نے مشکلات قرآن کی تعریب کر دی اور کچھ لوگوں نے ایک ایک کلمہ کا اعراب الگ الگ بیان کیا۔

مفسرین کی توجہ الفاظ قرآن پر مبذول ہوئی انہوں نے اس میں ایک لفظ ایسا پایا جو کہ ایک ہی معنی پر دلالت کرتا ہے اور دوسرا لفظ دو معنوں پر دلالت کرنے والا دیکھا، پھر تیسرا لفظ دو سے زائد معنوں پر دلالت کرتا تھا لہذا انہوں نے پہلے لفظ کو اسی کے حکم پر جاری کیا اور اُس میں سے خفی لفظ کے معنی واضح کئے۔ دو یا زائد معنوں والے لفظ میں متعدد احتمالات میں سے کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کے بابت غور کیا۔ ہر شخص نے اپنی فکر کو استعمال کیا اور جو بات اُس کے خیال میں آئی اسی کے مطابق کہا۔

فن اصول کے عالموں نے قرآن میں پائی جانے والی عقلی دلیلوں اور اصلی اور نظری شواہد کی جانب توجہ کی مثلاً قولہ تعالیٰ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا اور اسی طرح کی دوسری بکثرت آیتیں زیر غور لائے پھر اُن سے خدا تعالیٰ کی وحدانیت اُس کے وجود بقاء، قدم، قدرت اور علم پر دلیلوں کا استنباط کیا اور جو باتیں ذات واجب تعالیٰ کے لئے لائق نہیں تھیں اُن سے اس کا منزه ہونا پایہ ثبوت کو پہنچایا۔ اور اس علم کا نام علم اصول الدین رکھا۔

ایک گروہ نے خطاب قرآن کے معانی پر غور کیا اور دیکھا کہ اُن میں سے کچھ ایسے خطابات ہیں جو عموم کے مقتضی ہیں اور بعض خطابات میں خصوص کا اقتضا پایا جاتا ہے۔ اور اسی طرح کی دوسری باتیں معلوم کیں اور اس نے لغت کے احکام حقیقت و مجاز کی قسم سے استنباط کئے اور تخصیص، اخبار، نص، ظاہر، مجمل، محکم، تشابہ، امر، نہی اور نسخ وغیرہ قیاسات استعجاب حال اور استقراء کی انواع پر کلام کیا اور اس فن کا نام اصول فقہ رکھا۔

اور کسی طائفہ نے قرآن کے حلال و حرام اور اُن تمام احکام پر جو کہ اُس میں موجود ہیں محکم طریقہ سے صحیح نظر اور سچی فکر کی اور انہوں نے ان احکام کے اصول و فروع کی بنیاد ڈالی۔ اور اس بارہ میں اچھی طرح سے قول کو بسیط کیا پھر اس کا نام علم الفروع اور علم الفقہ بھی رکھا۔ اور کسی دوسرے گروہ نے اس بات کو اپنا نصب العین بنایا کہ قرآن میں اگلی قوموں اور گزشتہ صدیوں کے کون کون سے قصص موجود ہیں چنانچہ انہوں نے ان کی خبروں کو نقل کیا۔ اُن کے آثار اور واقعات کی تدوین کی یہاں تک کہ دنیا کی ابتداء اور تمام چیزوں کے آغاز ہونے کا ذکر کیا اور اس فن کا نام تاریخ اور قصص رکھا۔

پھر ایک جماعت قرآن کی حکمتوں اور مثلوں۔ اور اُس کی ایسی نصیحتوں کی طرف مائل ہوئی جو کہ بڑے بڑے بہادروں کے دلوں کو لرزاں بنا دیتی ہیں اور پہاڑوں کو پارہ پارہ ہو جانے کے قریب کر دیتی ہے پس انہوں نے اُس میں سے وعدہ اور وعید، تحذیر اور تبشیر، اور موت و معاد، نشر اور حشر، حساب اور عقاب، جنت اور دوزخ وغیرہ کے بیانات چنے اور مواعظ کی فصیلیں۔ اور زجر کرنے والی باتوں کے اصول ترتیب دیئے۔ اس لحاظ سے وہ لوگ خطیبوں اور واعظوں کے نام سے موسوم ہوئے۔

ایک اور گروہ نے قرآن سے تعبیر خواب کے اصول اخذ کئے۔ اور اس کے لئے سورۃ یوسف میں وارد شدہ ”سات

موٹی گایوں کا خواب۔ دونوں قیدیوں کے خواب اور خود یوسف کا آفتاب و ماہتاب اور ستاروں کو خواب میں اپنے تئیں سجدہ کرتے دیکھنا۔ اور اسی طرح کے بیانات کو دلیل راہ بنا کر کتاب اللہ سے ہر ایک رویا کی تعبیر کا استنباط کیا اور اگر ان پر قرآن سے کسی تعبیر کا نکالنا دشوار ہوا تو حدیث کی طرف رجوع کیا کیونکہ حدیث کتاب اللہ کی شارح ہے۔ پھر حدیث میں سے بھی تعبیر کا استخراج نہ بن پڑا تو حکمتوں اور امثال کی طرف رجوع لائے اور پھر انہوں نے عوام کی اس اصلاح کی طرف نظر کی جو کہ وہ لوگ اپنی روزمرہ کے بول چال میں استعمال کرتے ہیں اور ان کی معروف عادت کا خیال کیا کیونکہ اس کی جانب قرآن کریم نے قولہ **وَأَمْرٌ بِالْعُرْفِ** کے ساتھ اشارہ کیا ہے۔

بعض لوگوں نے بیان میراث کی آیت میں سہام (حصوں) اور ان کے پانے والوں وغیرہ کا ذکر پا کر اس سے علم الفرائض کی بنیاد ڈال دی اور نصف، ثلث، ربع، ثمن اور سدس وغیرہ کی تشریح سے فرائض کا حساب اور عول کے مسائل مستنبط کئے پھر اسی آیت سے وصیتوں کے احکام کا بھی استخراج کیا۔

ایک گروہ نے قرآن کریم کی ان واضح آیتوں میں نظر کی جن کے اندر رات، دن، چاند، سورج، منازل شمس و قمر۔ اور بروج کی اعلیٰ حکمتوں پر دلالت موجود ہے اور ان سے علم المواقیت کا استخراج کیا۔

انشا پردازوں اور شاعروں نے قرآن کے الفاظ کی جزالت، بدیع، نظم، حسن سیاق، مبادی اور مقاطع، مخالص اور تلوین فی الخطاب اور اطناب و ایجاز وغیرہ امور کو پیش نظر رکھ کر اس سے علوم معانی، بیان اور بدیع کو اخذ کیا۔

ارباب اشارات اور اصحاب الحقیقت (صوفیہ) نے قرآن میں اپنی نظر کو جولان دیا تو ان پر اس کے الفاظ سے بہت کچھ معانی اور باریکیاں نمایاں ہوئیں جن کے انہوں نے اصطلاحی اعلام مقرر کئے اور فناء بقاء، حضور، خوف، ہیبت، انس، وحشت اور قبض و بسط یا اس کے مانند فنون کا انتخاب اور استنباط کیا۔

غرضیکہ مذکورہ بالا علوم تو مسلمانوں ہی نے قرآن سے اخذ کئے ہیں اور ان کے علاوہ بھی قرآن کریم بہت کچھ دوسرے اگلے لوگوں کے علوم پر حاوی تھا مثلاً علم طب، علم جدل، ہیئت، ہندسہ، جبر و مقابلہ اور نجوم وغیرہ طب کا مدار قوت کو مستحکم رکھنے اور نظام صحت کی نگہداشت پر ہے اور اس کا ہونا یوں ممکن ہے کہ متضاد کیفیتوں کے تفاعل سے مزاج کا اعتدال رہے اور قرآن نے اس بات کو ایک ہی آیت میں جمع کر لیا ہے اور وہ قولہ تعالیٰ **وَكُنَّ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا** ہے ہم نے اسی قرآن میں اس آیت کو بھی پایا جو کہ اختلال صحت کے بعد اس کے نظام اور جسم میں مرض پیدا ہو جانے کے بعد حدوث شفاء کا فائدہ دیتی ہے اور وہ قولہ تعالیٰ **شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ** ہے۔ پھر اجسام کے علم طب پر قرآن نے قلوب کے طب کا علم بھی مزید کیا اور قولہ تعالیٰ **شِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ** کو اس پر دلیل بنایا ہے۔

علم ہیئت کا وجود یوں معلوم ہوتا ہے کہ قرآن سورتوں کے تضاعیف میں ایسی آیتیں ملتی ہیں جن میں آسمانوں اور زمینوں کے ملکوت (قوتوں) اور عالم علوی اور عالم سفلی میں پھیلائی ہوئی مخلوقات کا ذکر کیا گیا ہے۔

ہندسہ کا پتا قولہ تعالیٰ **إِنطَلِقُوا إِلَى ظِلِّ ذِي ثَلَاثِ شُعَبٍ** سے ملتا ہے۔ اور علم الجدل کے متعلق قرآن کی آیتیں برہان، مقدمات و نتائج، قول بالموجب اور معارضہ وغیرہ شرائط مناظرہ کی قسم سے بکثرت باتوں پر حاوی ہیں اور اس بارہ میں سب سے بڑی اصل ابراہیم کا مناظرہ نمرود سے اور ان کا اپنی قوم کے لئے حجت لانا ہے۔

اب رہا جبر و مقابلہ تو اس کی بابت کہا گیا ہے کہ سورتوں کے اوائل میں پچھلی قوموں کی تواریخ کے متعلق مدتوں برسوں اور ایام کا ذکر خود اس امت (محمدیہ) کے بقاء کی تاریخ، مدت ایام دنیا کی تاریخ اور گزشتہ اور باقی ماندہ مدت کا ذکر بعض کو بعض دوسرے میں ضرب دینے کے ذریعہ سے معلوم ہوتا ہے۔ علم نجوم کا ذکر قولہ تعالیٰ اَوْ اٰثَارَةٍ مِّنْ عِلْمٍ میں ہے کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اس کی یہی تفسیر کی ہے۔

قرآن میں دستکاریوں کے اصول اور اُن آلات کے نام بھی مذکور ہیں جن کی ضرورت ہوا کرتی ہے۔ مثلاً خیاطت (سلائی) کا ذکر قولہ تعالیٰ وَطَفِقَ يَخْصِفَانِ میں آہن کری کا تذکرہ قولہ تعالیٰ اَتَوْنِي زُبْرَ الْحَدِيدِ وَالنَّالَهُ الْحَدِيدِ میں۔ بناء (معماری) کا تذکرہ بہت سی آیتوں میں آیا ہے۔ اور درودگری (نجاری) کا تذکرہ قولہ تعالیٰ وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بَاغِيْنَا میں۔ سوت کا تنے میں بیان قولہ نَقَضْتُ غَزْلَهَا میں بننے کا تذکرہ قولہ تعالیٰ كَمْثَلِ الْعُكْبُوْتِ اَتَّخَذْتُ بَيْتًا میں کاشتکاری کا بیان۔

قوله تعالى أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ میں شکار کا بیان۔ متعدد آیتوں میں غوطہ خوری کا ذکر کُلِّ بِنَاءٍ وَغَوَّاصٍ وَتَبَسُّخْرُجٍ مِنْهُ حَلِيَّةٌ میں زرگری کا تذکرہ۔ قوله تعالى وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ خُلَيْهِمْ عِجْلًا جَسَدًا میں شیشہ اور کانچ کا بیان۔ قوله تعالى صَرَخَ مُمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ اور قوله الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ میں خشت پختہ بنانے کا بیان۔ قوله تعالى فَأَوْقَدْ لَبِيْ يَا هَآمَانُ عَلَى الطِّينِ میں ہوا ہے۔ جہاز رانی کا ذکر قوله أَمَّا السَّفِينَةُ..... میں کتابت کا ذکر عِلْمٌ بِالْقَلَمِ میں۔ نان پری کا ذکر قوله أَحْمِلْ فَوْقَ رَأْسِيْ خُبْرًا مِّنْ كِهَانٍ پَاكٍ نے کا تذکرہ بَعِجْلٍ حَیْنُذٍ میں۔ اور دھونے اور کپڑا چھانٹنے کا بیان قوله تعالى وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ میں آیا ہے اور قوله تعالى قَالَ الْخَوَارِثُ فِيْهِمْ كَيْفَ يَكْفُرُونَ کیونکہ وہ لوگ دھوبی ہی تھے۔ قضاہوں کا ذکر قوله إِلَّا مَا ذُكِّرْتُمْ میں۔ خرید و فروخت کا تذکرہ کئی آیتوں میں۔ رنگریزوں کا بیان قوله صِبْغَةَ اللَّيْلِ میں۔ اور قوله جُدَّدٌ بِيَضٍ وَخُمْرٌ میں سنگ تراشی کا ذکر۔ قوله وَتَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا میں۔ قول ماہ کا بیان متعدد آیات میں۔ اور تیر اندازی کا بیان قوله تعالى وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ اور قوله وَاعِدُوا اللَّهَ مَا اسْتَعْطَيْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ میں آیا ہے۔ اور قرآن شریف میں آلات کے اسماء۔ طرح طرح کے کھانے اور پینے کی چیزوں کے نام اور منکوحات کے اسماء اور تمام وہ چیزیں جو اب تک کائنات میں واقع ہو چکی ہیں اور آئندہ واقع ہوں گی اُن سبھوں کا تذکرہ بھی آیا ہے اور وہ اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ قوله تعالى مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ بِالْكَفْلِ درست اور بجا ہے۔ الخ یہاں تک خلاصہ المرسی کا کلام نقل کیا گیا۔

ابن سراقہ قرآن کے وجوہ اعجاز میں سے ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اُس میں خدا تعالیٰ نے اعداد حساب، جمع، تقسیم، ضرب، موافقت، تالیف، مناسبت، تنصیف اور مضاعفت کا بیان فرمایا ہے تاکہ اس بات کے ذریعہ سے علم حساب کے عالموں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اپنے قول میں صادق ہونے کا علم ہو جائے اور وہ جان کیں کہ فی الواقع خود اُن کا کلام نہیں ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن لوگوں میں سے نہ تھے جنہوں نے اہل علم اور فلاسفوں کی صحبت اٹھائی ہو اور حساب و ہندسہ جاننے والے علماء سے فیض حاصل کیا ہو۔

علامہ راغب کہتا ہے جس طرح پر کہ خدائے پاک نے ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پر تمام انبیاء علیہم السلام کی نبوت کو ختم اور ان کی شریعتوں کے وسیلہ سے ایک وجہ پر منسوخ اور دوسری وجہ پر آپ کی شریعت کو ان کی شریعتوں کی تکمیل و

تیم کرنے والی بنایا ہے اسی طرح آپ پر نازل کی گئی کتاب کو بھی تمام انبیائے سابقین پر بھیجی ہوئی کتابوں کے ثمرہ میں شامل فرمایا ہے۔ اور اس کے متعلق اپنے قول *يَتْلُوا صُحُفًا مُّطَهَّرَةً فِيهَا كُتِبَ قِيمَةٌ* کے ساتھ لوگوں کو متنبہ بھی کر دیا ہے۔ اور خدا تعالیٰ نے اس کتاب کریم کا ایک معجزہ یہ فرمایا ہے کہ وہ باوجود کی حجم کے بہت کثیر معنی پر متضمن ہے اور ان معانی کی کثرت کا یہ عالم ہے کہ انسانی عقلیں ان کے شمار میں لانے اور دنیوی آلات ان کو پوری طرح جمع کر لینے میں قاصر ہیں چنانچہ پروردگار عالم اپنے قول *وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ* میں اسی بات کی اطلاع دیتا ہے اور اس لحاظ سے قرآن شریف اگرچہ اس صفت کا حائز ہے کہ اپنی جانب نظر کرنے والے کو کسی نور کے دکھانے سے اور نفع پہنچانے سے کبھی خالی نہیں رہنے دیتا پھر بھی اس کی یہ حالت ہے۔

كَالْبَدْرِ مِنْ حَيْثُ التَّفَتُّ رَأَيْتَهُ
يُهْدِي إِلَى عَيْنِكَ نُورًا ثَاقِبًا
كَالشَّمْسِ فِي كِبَدِ السَّمَاءِ وَضُوءَهَا
يَغْشَى الْبِلَادَ مَشَارِقًا وَمَغَارِبًا

”جیسے کہ چاند اس کو تم جس طرح سے بھی دیکھو ضرور وہ تمہاری آنکھوں کو ایک شفاف اور ثاقب نور بطور ہدایت کے دے گا یا جس طرح کہ آفتاب آسمان کے وسط میں ہے اور اُس کی روشنی روئے زمین کو مشرق و مغرب تک اپنی نورانی چادر میں ڈھانپے ہے۔“

اور ابو نعیم وغیرہ لوگوں نے عبد الرحمن بن زیاد بن النعم سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”موسیٰ علیہ السلام سے کہا گیا کہ اے موسیٰ کتب سماوی میں احمد صلی اللہ علیہ وسلم کی کتاب بمنزلہ ایک ایسے برتن کے ہے جس میں دودھ بھرا ہوا اور تم جس قدر اُسے متھو اسی قدر اس کا مکھن نکالتے جاؤ۔“ قاضی ابوبکر بن العربی نے کتاب قانون التاویل میں بیان کیا ہے کہ قرآن کے علوم پچاس چار سو سات ہزار اور ستر ہزار علوم ہیں اور یہ آخری تعداد کلمات قرآن کی عدد کو چار میں ضرب دینے سے ہوتے ہیں اس لئے کہ ہر ایک کلمہ کا ایک ظاہر ایک باطن ایک حد اور ایک مطلع پایا جاتا ہے اور یہ مطلق امر ہے کہ اس میں کسی ترکیب یا ان روابط کا کچھ اعتبار نہیں کیا گیا ہے جو کہ ان کلمات کے مابین پائے جاتے ہیں کیونکہ ان کا شمار نہیں ہو سکتا اور ان کی تعداد کا علم خدا تعالیٰ کے سوا کسی کو نہیں ہے۔ وہ کہتا ہے ”قرآن کی ام العلوم تین باتیں ہیں (۱) توحید (۲) تذکیر (یاد دہانی) اور (۳) احکام۔“

توحید میں مخلوقات کی معرفت اور خالق جل شانہ کی معرفت اُس کے اسماء صفات۔ اور افعال کے ساتھ داخل ہوتی ہے۔ تذکیر میں وعدہ وعید جنت دوزخ اور صفائی ظاہر و باطن یہ باتیں شامل ہیں۔ اور احکام میں سے تمام شرعی تکلیفیں (فرائض اور واجبات) منافع اور مضرتوں کی تنبیہ (توضیح) امر نہی اور ندب (مستحبات) ہیں۔ اور اسی وجہ سے سورۃ الفاتحہ ام القرآن کہلائی کیونکہ اُس میں یہ تینوں امور اور قسمیں پائی جاتی ہیں۔ اور سورۃ الاخلاص کے ثلث قرآن کہے جانے کا سبب یہ ہے کہ وہ اقسام ثلاثہ سے صرف ایک ہی قسم یعنی توحید کے بیان پر مشتمل ہے۔

ابن جریر کا قول ہے کہ قرآن تین چیزوں پر مشتمل ہے (۱) توحید (۲) اخبار اور (۳) مذاہب۔ اور اس لئے سورۃ

خلاصہ ثبات قرآن ہے کیونکہ وہ پوری توحید پر شامل ہے۔

علی بن سینی کہتا ہے کہ قرآن کا شمول میں چیزوں پر ہے۔ اعلام تشبیہ امر نہی وعد وعید وصف جنت دوزخ اسم اللہ اس کی صفات اور اس کے افعال کے اقرار کی تعلیم اور اس کی نعمتوں کے اعتراف کی تعلیم مخالفین کے مقابلہ میں اجتماع (جنت لانا) ملحدین کا رد رقت بہت خیر شر حسن اور قبح کا بیان حکمت کی توصیف معرفت کی فضیلت نیک لوگوں کی مدح بدکاروں کی مذمت اور تسلیم تحسین توحید اور تفریع کا بیان اور برے اخلاق اور شریف آداب کا بیان۔

شیدائے کمال کا قول ہے کہ "بانتہا تحقیق وہی تین باتیں جن کا بیان ابن جریر نے کیا ہے وہ ان سب مذکورہ بالا امور پر بلکہ ان سے اور دو چند باتوں پر بھی شامل ہیں اس لئے کہ قرآن کے عجائبات ادراک اور حصر میں نہیں آ سکتے۔"

میں کہتا ہوں کہ بے شک کتاب اللہ العزیز ہر ایک شے پر مشتمل ہے۔ انواع علوم کو لیجئے تو اس میں کوئی ایسا باب یا سند جو کہ اصل الاصول ہو اس طرح کا نہیں ملتا کہ قرآن میں اس پر دلالت کرنے والی بات نہ موجود ہو۔

مثلاً عجائب مخلوقات کا ذکر اس میں ہے۔ اور آسمانوں اور زمین کی مخفی قوتوں کا بیان اس میں۔ اُفقِ اعلیٰ اور تحت الثریٰ میں جو بات پائی جاتی ہے اس کے ذکر سے بھی قرآن خالی نہیں۔ ابتدائے آفرینش کا بیان اس میں ہے۔ نامی نامی رسولوں اور فرشتوں کے نام وہ بتاتا ہے۔ گزشتہ اقوام کے قصوں کا ماحصل اور ان کی جان قرآن نے بیان کر دی ہے مثلاً آدم علیہ السلام اور شیطان کا قصہ۔ جب کہ وہ جنت سے نکالے گئے۔ اور جب کہ ان کے اُس بیٹے کا معاملہ پیش آیا جس کا نام آدم نے عبد الحارث رکھا تھا۔ اور یس کے آسمان پر اٹھائے جانے کا حال قوم نوح کے دریا برد کئے جانے کا ماجرا۔ قوم عاد اولیٰ کا قصہ۔ اور قوم عاد ثانیہ کا ذکر۔ قوم شمود۔ ناقہ (اونٹنی) صالح۔ قوم یونس۔ قوم شعیب۔ اور اولین و آخرین۔ اور قوم لوط۔ اور اسحاب الرس کے حالات۔ ابراہیم علیہ السلام کے اپنی قوم سے مجادلہ اور نمرود سے مناظرہ کرنے کا حال مع ان باتوں کے جو کہ ابراہیم کے اپنے فرزند اسماعیل اور ان کی ماں بی بی ہاجرہ کو وادی بطنیا (مکہ) میں مقیم بنانے اور بیت اللہ تعمیر کرنے کے متعلق ہیں نہایت اختصار کے ساتھ مگر پورا پورا بیان ہوا ہے۔ ذبیح کا قصہ یوسف کا قصہ نہایت ہی بسط و تفصیل کے ساتھ۔ موسیٰ کی پیدائش ان کے دریا میں ڈالے جانے۔ قبطی کو قتل کرنے۔ شہر مدینہ و جانے۔ شعیب کی بیٹی سے نکاح کرنے۔ خدا تعالیٰ سے کوہ طور کے پہلو میں پرکھام کرنے۔ فرعون کی طرف آنے۔ اور فرعون کے خروج اور موسیٰ نے دشمن کو دریا میں غرق کر دینے کا قصہ بیان ہوا ہے۔ پھر گوسالہ کا قصہ ہے اور ان لوگوں کا ذکر آیا ہے جن کو ہمراہ لے کر موسیٰ خدا تعالیٰ سے ہم کلام ہونے گئے تھے اور ان لوگوں کو بجلی نے ہلاک کر دیا۔ مقتول شخص اور اس کے بارہ میں کائے و ذیائے جانے کا تذکرہ بھی قرآن میں ہے۔ خضر علیہ السلام اور موسیٰ کی ملاقات اور مصاحبت کا ذکر۔ اور موسیٰ نے جبار لوٹوں سے لڑنے کا بیان۔ اور ان لوگوں کا حال جو کہ زمین کی ایک سرنگ میں ہو کر ملک چین کی طرف چلے گئے تھے۔ طاوت اور داؤد کا قصہ۔ طاوت کے ساتھ اور جالوت کے فتنہ کا ذکر۔ سلیمان کا قصہ اور ان کا ملک سبا کی بلکہ کے ساتھ مانا اور اسے آزمانا۔ ان لوگوں کا قصہ جو کہ طاعون سے بھاگنے کے لئے ملک چھوڑ کر نکلے تھے پھر اللہ پاک نے ان کو موت دے دی اور اس سے بعد ابیہیں پھر زندہ کیا۔ ذی القرنین کا قصہ اس کے مشرق و مغرب آفتاب تک جانے اور سد بنانے کا حال۔ ایوب ذی الکفل اور الیاس کا قصہ۔ مریم اور ان کے عیسیٰ کو جننے کا قصہ اور عیسیٰ کی رسالت۔ اور ان کے آسمان

پرائے جانے کا بیان۔ زکریا اور ان کے فرزند یحییٰ کا حال۔ اصحاب الکہف کا قصہ۔ اصحاب الرقیم کا ماجرا۔ بخت نصر۔ اور ان دونوں آدمیوں کے قصے جن میں سے ایک شخص باغ کا مالک تھا۔ اصحاب جنت کا حال۔ مومن آل یاسین کا ذکر اور اصحاب الفیل کا قصہ بھی قرآن میں موجود ہے۔ اور اس میں ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں ابراہیم کی دعا اور عیسیٰ علیہ السلام کی بشارت مذکور ہے۔ آپ کی بعثت اور ہجرت کا تذکرہ ہے اور آپ کے غزوات میں سے سورۃ البقرہ میں سریۃ ابن الحضرمی کا۔ سورۃ الانفال میں غزوۃ بدر کا۔ سورۃ آل عمران میں احد اور بدر صغریٰ کے غزوات کا۔ سورۃ احزاب میں غزوہ خندق کا۔ سورۃ الفتح میں غزوہ حدیبیہ سورۃ الحبشہ میں غزوہ بنی النضیر اور سورۃ توبہ میں حنین اور تبوک کے غزوات مذکور ہیں۔ اور سورۃ المائدہ میں حجۃ الوداع۔ اور آپ کے بی بی زینب بنت جحش رضی اللہ عنہا سے نکاح کرنے کا ذکر ہے۔ اور آپ کی سریہ کے آپ پر حرام ہونے اور آپ کی بیویوں کا آپ پر تظاہر۔ اٹک کا قصہ۔ اسراء۔ چاند کے دوبارہ ہونے اور یہودیوں کے آپ پر سحر کرنے کا قصہ بھی قرآن میں مذکور ہے اور قرآن ہی میں انسان کی آفرینش کے ابتداء سے اس کی موت تک کے حالات۔ موت کی اور قبض روح کی کیفیت۔ قبض کے بعد روح سے جو سلوک ہوتا ہے اُس کا بیان اور روح کو آسمان کی طرف چڑھا دیئے جانے کا ذکر پھر یہ بیان کہ مومن روح کے لئے ابواب رحمت کھل جاتے ہیں اور کافر روح کو آسمان سے نیچے ڈال دیا جاتا ہے۔ اور عذاب قبر سوالی قبر اور ارواح کی جائے قرار کا بھی بیان اُس میں پایا جاتا ہے۔ قیامت کے بڑے بڑے آثار مثلاً عیسیٰ کا نزول۔ دجال کا نکلنا۔ یاجوج ماجوج دابة الارض اور دخان کا نمایاں ہونا۔ قرآن کا اٹھ جانا۔ زمین کا دھنس جانا۔ آفتاب کا الٹے مغرب سمت سے نکلنا اور دروازۃ توبہ کا بندھ ہو جانا۔ یہ سب امور بھی اُس میں مذکور ہیں۔ پھر تین مرتبہ صور کے پھونکے جانے سے تمام مخلوق کا دوبارہ زندہ ہونا کہ ان میں سے پہلا فقہ فزع کا۔ دوسرا فقہ صعق کا۔ اور تیسرا فقہ قیام کا ہوگا۔ اور حشر نشر موقف کے احوال۔ پیش آفتاب کی سختی۔ عرش میزان حوض اور صراط وغیرہ کے حالات۔ ایک گروہ کا حساب ہونے اور دوسرے گروہ کے بے حساب و کتاب چھوٹ جانے کا ذکر۔ اعضاء کی شہادت (گواہی) اعمال ناموں کا داہنے اور بائیں ہاتھوں میں دیا جانا۔ اور پس پشت رکھا جانا۔ اور شفاعت۔ اور مقام محمود کے کوائف۔ جنت اُس کے دروازوں اور اُس کی نہروں درختوں پھلوں زیوروں برتنوں اور درجوں کا مشروح حال اور دیدار الہی حاصل ہونے کی بشارت اور کیفیت پھر دوزخ اُس کے دروازوں اور جو کچھ اُس میں آگ کے دریا اور انواع و اقسام عذاب اور سزاؤں کے طریقے ہیں۔ اور زقوم اور گرم پانی وغیرہ کا دل کو مضطرب اور خائف بنا دینے والا حال بیان ہوا ہے اور قرآن ہی میں خدا تعالیٰ کے تمام اسماء حسنی بھی ہیں جیسا کہ ایک حدیث میں وارد ہوا ہے اور خدا تعالیٰ کے مطلق ناموں سے قرآن میں ایک ہزار نام ہیں۔ پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ناموں میں سے سب نام قرآن ہی میں پائے جاتے ہیں۔ ستر سے چند زائد ایمان کے شعبے اور تین سو پندرہ اسلام کے قوانین (شریعتیں) یہ سب بھی قرآن ہی میں ہیں۔ کبار کی تمام انواع کا بیان قرآن ہی سے نکلا ہے اور بہت سے چھوٹے گناہوں کو بھی قرآن نے بیان کر دیا ہے۔ اور قرآن ہی میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے وارد ہونے والی ہر ایک حدیث کی تصدیق پائی جاتی ہے غرض کہ اس کے سوا اور بہت سی باتیں ہیں کہ ان کا بیان کئی ایک مجلد کتابوں میں ہو سکے گا یہ مختصر کتاب اُس کے لائق نہیں۔

بہت سے لوگوں نے ان باتوں کے متعلق جو کہ احکام کی قسم سے قرآن میں پائے جاتے ہیں جدا جدا اور مستقل کتابیں

بھی لکھ ڈالی ہیں۔ جیسے قاضی اسماعیل ابی بکر بن العلاء ابی بکر الزاری، الکیا الہراخی۔ ابی بکر بن العربی۔ عبدالمعتم بن القریس۔ اور ابن خویزمسنداد۔ اور کچھ دوسرے لوگوں نے قرآن کے اندر پائی جانے والی علم باطن کی باتوں پر مستقل کتابیں لکھ ڈالی ہیں۔ ابن برجان نے ایک مستقل کتاب ایسی آیتوں کے متعلق لکھی ہے جو حدیثوں کی معاضدت پر مضمون ہیں۔ اور خود میں نے ایک کتاب الاکلیل فی استنباط التبزیل نامی تالیف کی ہے جس میں ہر ایک ایسی آیت درج کر دی ہے کہ اس سے کوئی فقہی اصولی یا اعتقادی مسئلہ مستنبط ہوتا ہے اور بعض آیتیں اس کے سوا ایسی بھی درج کی ہیں جو نبایت منہید اور اس نوع میں اجمالاً بیان کئے ہوئے مطالب کی شرح کے قائم مقام ہیں اور جو شخص اُن امور پر واقفیت حاصل کرنے کا آرزو مند ہو اسے اس کتاب کی طرف رجوع لانا چاہئے۔

فصل: امام غزالی اور دیگر نامی علماء کا بیان ہے۔ قرآن میں احکام کی آیتیں پانچ سو ہیں۔ اور بعض علماء نے صرف ایک سو پچاس آیتیں ہی بیان کی ہیں۔ کہا گیا ہے کہ شاید ان لوگوں کی مراد ان آیتوں سے ہے جن میں احکام کی تصریح کر دی گئی ہے کیونکہ قصص اور امثال وغیرہ کی آیتوں سے بھی تو اکثر احکام مستنبط ہوتے ہیں۔

شیخ عزالدین بن عبدالسلام کتاب الامام فی ادلة الاحکام میں لکھتے ہیں کہ قرآن کی بیشتر آیتیں اس طرح کے احکام سے خالی نہیں ہیں جو عمدہ آداب اور اچھے اخلاق پر مشتمل ہوں اور پھر کچھ آیتیں اس طرح کی ہیں جن میں احکام کی تصریح کر دی گئی ہے اور بعض آیات اس قسم کی ہیں کہ ان میں سے احکام استنباط کے طریقہ پر ماخوذ ہوتے ہیں اور یہ استنباط یا اس طور پر ہوتا ہے کہ ایک آیت کو دوسری آیت کے ساتھ ضم کر کے ایک بات کا پتا نکالا جائے جیسے کہ قولہ تعالیٰ "وَأَمْسِرَاتُهُ حَمَالَةَ الْخِطَابِ" سے کفار کے نکاحوں کی صحت اور قولہ تعالیٰ "فَالْأَن بَاسِرٌ وَهُنَّ..... حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ" سے حاجت غسل رکھنے والے کے روزہ کی صحت معلوم ہوتی ہے اور یا وہ استنباط خود ہی آیت سے کر لیا جاتا ہے جس طرح کم ترددت حمل چھ ماہ ہونے کا استنباط قولہ تعالیٰ "وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ فِي السَّامِيْنِ" سے کیا گیا ہے۔ وہ کہتا ہے اور کبھی احکام پر صیغہ (امر) کے ساتھ استدلال کیا جاتا ہے اور یہ ظاہر صورت ہے اور نئی وقت اخبار کے ساتھ جیسے "أَجَلْ لَكُمْ" "حُرْمَتُ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ" "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ" اور گاہے اُس چیز کے ساتھ احکام پر استدلال ہوتا ہے جس کا ترتیب فوراً یا آئندہ زمانہ میں نیکی بدی اور نفع نقصان کی قسم سے اُس معاملہ پر مقرر کیا گیا ہو۔ اور شارح علیہ السلام نے اس بارہ میں بکثرت نوعیں قرار دی ہیں تاکہ خدا کے بندوں کو تعمیل احکام کی طرف رغبت دلائی جائے اور اُن کو خوف دلا کر احکام کا پابند کیا جائے اور مختلف طریقوں سے حکم کا بیان کر کے اُسے اُن کی افہام سے قریب بنایا جائے۔ چنانچہ ہر ایک ایسا فعل کہ شرع نے اس کے کرنے والے کی عظمت یا مدح کی ہے یا اُس فعل یا اُس سے فاعل کو پسند فرمایا ہے۔ یا اُس فعل کو اپنی مرضی کا کام یا اُس کے کرنے والے کو محبوب و پسندیدہ بنایا ہے۔ یا اُس کے کرنے والے کی صفت راست روی یا برکت یا خوبی کے ساتھ کی ہے۔ یا اُس فعل کی یا اُس کے فاعل کی قسم کھائی ہے۔ مثلاً "شَعْرَتُ الْمُجَادِبِينَ" کے گھوڑوں اور نفس اوامہ کی قسم کھائی ہے۔ یا اُس کو اس امر کا سبب قرار دیا ہے کہ اللہ پاک اُس کے کرنے والے کو بندہ کو یاد کیا کرتا ہے یا اُس سے محبت رکھتا ہے۔ یا اُسے عاجل یا اجل ثواب دیتا ہے یا اُسے بندہ کے خدا قوی کی شہرت نزاری کرنے۔ یا خدا تعالیٰ کے بندہ کو ہدایت فرمانے۔ یا خدا تعالیٰ نے اس فعل کے فاعل سے راضی ہونے۔ یا

اس کے گناہوں کو معاف کرنے اور اس کی برائیوں کا کفارہ کر دینے کا وسیلہ اور ذریعہ قرار دیا ہے یا یہ کہ اُس نے وہ فعل قبول کر لیا ہے۔ یا یہ کہ خدا تعالیٰ اس فعل کے فاعل کی نصرت کی ہے۔ یا اُس کو کوئی بشارت دی ہے۔ یا اُس کے فاعل کو خوبی کے ساتھ موصوف بنایا ہے یا فعل ہی کا وصف معزوف ہونے کے ساتھ کیا ہے۔ یا اُس کے فاعل سے حزن اور خوف کی نفی کر دی ہے یا اُس سے امن دہی کا وعدہ فرمایا ہے۔ یا اُس کو فاعل کی ولایت کا سبب قرار دیا ہے۔ یا اس بات کی خبر دی ہے کہ رسول نے اُس شے کے حصول کی دعا فرمائی۔ یا اُس شے کا وصف یوں کیا ہے کہ اُس کو قربت (موجب ثواب) بتایا ہے۔ اور یا اُس کو کسی مدح کی صفت سے موصوف کیا ہے۔ جیسے حیات نور اور شفاء سے اور یہ باتیں اُس فعل کی ایسی مشروعیت پر دلیل ہے جو کہ وجوب اور ندب کے مابین مشترک ہے۔ اور ہر ایک ایسا فعل کہ شارع نے اُس کے ترک کر دینے کی طلب کی ہو یا اُس کی مذمت اور یا اُس کے فاعل کی مذمت کی ہو۔ یا اُس کے فاعل پر خفگی کا اظہار کیا ہو۔ یا اُس پر عتاب فرمایا ہو۔ یا اُس کو لعنت کی ہو۔ یا اُس فعل اور اُس کے فاعل کی محبت اور اُس سے راضی ہوتے کی نفی فرمائی ہو۔ یا اُس فعل کے فاعل کو بہائم اور شیاطین کے مشابہ بنایا ہو۔ یا اُس فعل کو ہدایت پانے اور درجہ قبولیت حاصل کرنے سے مانع قرار دیا ہو۔ یا اُس کا وصف کسی برائی اور کراہت کے ساتھ فرمایا ہو۔ یا یہ کہ انبیاء نے اُس کام کے کرنے سے خدا کی پناہ مانگی اور اُسے برا خیال کیا ہو۔ یا وہ فعل نفی فلاح کسی جلد یادیر میں آنے والے عذاب۔ کسی ملامت گمراہی اور معصیت کا سبب بنایا گیا ہو۔ یا اُس کی توصیت۔ جث رجس اور نجس ہونے کے ساتھ کی گئی ہو۔ یا اُس کو فسق یا اثم ہونے کے ساتھ موصوف کیا ہو۔ یا کسی اثم یا ناپاکی۔ یا لعنت یا غضب یا زوال نعمت یا حلول نعمت کا سبب بتایا گیا ہو۔ یا وہ فعل سزاؤں میں سے کسی سزا پانے یا کسی سنگدلی یا کسی خسارہ یا ارتہان نفس کا موجب ٹھہرایا گیا ہو۔ یا اُس کو (معاذ اللہ) خدا تعالیٰ کی عداوت اُس سے لڑائی پر آمادگی ظاہر کرنے۔ یا اُس سے استہزاء اور مذاق کرنے کا سبب بتایا گیا ہو۔ یا یہ کہ خدا تعالیٰ نے اس فعل کو اس بات کا سبب قرار دیا ہو کہ جس کے باعث وہ اُس کے کرنے والے کو بھول جاتا ہے یا خود خداوند پاک نے اپنی ذات کو اُس کام پر صبر کرنے۔ یا اُس کی برداشت فرمانے۔ یا اُس سے درگزر کرنے کے وصف سے موصوف فرمایا۔ یا اُس کام سے توبہ کرنے کی دعوت دی ہو۔ یا اُس کام کے کرنے والے کو کسی جث یا احتقار سے موصوف کیا ہو۔ یا اس کام کی نسبت شیطانی کام کی طرف فرمائی ہو یا یہ فرمایا ہو کہ شیطان اس کام کو کرنے والے کی نظر میں زینت دیتا۔ یا وہ اُس کام کے فاعل کا دوست ہوتا ہے۔ یا یہ کہ خدا تعالیٰ نے اس فعل کو کسی مذمت کی صفت سے موصوف بنایا ہو جیسے اُس کا ظلم یا نفی یا عداوت یا اثم اور یا مرض ہونا بیان کیا ہو۔ یا انبیاء نے اُس فعل سے بری رہنے کی خواہش کی ہو۔ یا اُس کے فاعل سے دور رہنے کی کوشش فرمائی ہو۔ اور یا خدا تعالیٰ کے حضور میں اُس کام کے کرنے والے کی شکایت فرمائی ہو۔ یا اُس کے فاعل سے عداوت کا اظہار کیا ہو۔ یا اُس پر افسوس اور رنج کرنے سے منع فرمایا ہو۔ یا وہ فعل دیر یا سویرا اُس کے فاعل کی ناکامی اور ریاں کاری کا سبب ٹھہرایا گیا ہو۔ یا یہ کہ اُس فعل پر جنت سے محروم رہنے کا ترتیب کیا گیا ہو۔ یا اُس کا فاعل عداوت اللہ بتایا گیا ہو۔ یا یہ کہ خدا تعالیٰ کو اُس فاعل کا دشمن بیان کیا گیا ہو۔ یا اُس کے فاعل کو خدا تعالیٰ اور اُس کے رسول سے جنگ کرنے کا علم دلایا گیا ہو۔ یا یہ کہ اُس فعل کے فاعل نے غیر کا گناہ خود اٹھا لیا ہو۔ یا اُس کام کے بارہ میں کہا گیا ہو کہ یہ بات سزاوار نہیں یا نہیں ہوتی۔ یا یہ کہ اُس فعل کی نسبت سوال کرنے کے وقت اُس سے پرہیز گاری کا حکم دیا گیا ہو۔ یا اُس کے مضاد کام کرنے کا حکم دیا ہو۔ یا

اس کام کے فاعل سے جدائی اختیار کرنے کا حکم دیا ہو۔ یا اس کام کے کرنے والوں نے آخرت (نتیجہ) میں ایک دوسرے پر لعنت کی ہو۔ یا ان میں ایک دوسرے سے بری الذمہ بنا ہو۔ یا ان میں سے ہر ایک نے دوسرے پر بددعا کی ہو۔ یا شارع نے اس کام کے فاعل کو ضلالت کے ساتھ موصوف کیا ہو۔ یا یہ کہا ہو کہ وہ کام خدا تعالیٰ کے نزدیک یا اس کے رسول اور اصحاب کے نزدیک کوئی شے نہیں ہے۔ یا شارع نے اس فعل سے اجتناب کرنا فلاح کا سبب قرار دیا ہو۔ یا اے مسلمانوں کے مابین عداوت اور دشمنی ڈالنے کا سبب ٹھہرایا ہو۔ یا کہا گیا ہو کہ کیا تو باز رہنے والا ہے؟ (یعنی اس کام سے) یا انبیاء علیہم السلام کو اس کام کے فاعل کے لئے دعا کرنے سے منع کیا گیا ہو۔ یا اس فعل پر کسی ابعاد یا طرد کا ترتیب دیا ہو۔ یا اس کے کرنے والے کے لئے قتل کا لفظ۔ یا قَاتِلَهُ اللّٰهُ کا لفظ کہا ہو۔ یا یہ خبر دی ہو کہ اس فعل کے فاعل سے خدا تعالیٰ قیامت کے دن کلام نہ فرمائے گا اور اس کی طرف نظر نہ کرے گا۔ اور اسے پاک نہ فرمائے گا۔ اور اس کے عمل کو درست نہ کرے گا۔ اور اس کے حیلہ کو چلنے نہ دے گا۔ یا اس کو فلاح نہ ملے گی۔ یا اس پر شیطان کو مسلط کئے جانے کا اعلام کیا ہو۔ یا اس فعل کو اس کے فاعل کے ازاغت قلب کا سبب۔ یا اس کے خدا کی نشانیوں کی طرف سے پھیر دینے کا باعث۔ اور اس سے علت فعل کا سوال ہونے کا موجب ٹھہرایا ہو اس لئے کہ یہ بات فعل سے منع کرنے پر دلیل ہے۔ اور اس کی دلالت بہ نسبت صرف کراہت پر دلالت کرنے کے ظاہر تر ہے۔ اور اباحت کا فائدہ حلال بنانے کے لفظ اور جناح اثم حرج اور مواخذہ کی نفی سے اٹھایا جاتا ہے اور اس کام کے بارہ میں اجازت ملنے۔ اس کو معاف کر دیئے جانے۔ اور اعیان میں جو منافع ہیں ان کا احسان ماننے اور اس کے حرام بنانے سے سکوت کرنے۔ اور اس بات کی خبر دے کر کہ وہ چیز ہمارے لئے پیدا کی گئی یا بنائی گئی ہے اس شے کو حرام بنانے والے پر ناپسندیدگی ظاہر کرنے سے۔ اور ہمارے قبل وادوں کے فعل کی خبر دینے سے مگریوں کہ ان کی اس فعل پر کوئی مذمت نہ کی ہو۔ پس اگر شارع کے خبر دینے کے ساتھ کوئی مدح مقتدر ہو تو وہ مدح اس فعل کے وجوب یا استحباباً مشروع ہونے پر دلالت کرے گی۔ اور یہاں تک شیخ عزالدین بن عبد السلام کا قول تمام ہو گیا۔

اور شیخ عزالدین کے سوا کسی اور شخص کا بیان ہے کہ کبھی حکم کا استنباط سکوت (شارع) سے بھی ہوتا ہے اور اس بارہ میں ایک جماعت نے قرآن کے غیر مخلوق ہونے پر یوں استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اٹھارہ جگہوں میں انسان کا ذکر فرمایا اور کہا ہے کہ وہ مخلوق ہے اور قرآن کا ذکر چون موضع میں ہے مگر ایک جگہ بھی اسے مخلوق نہیں بتایا اور پھر جس وقت انسان اور قرآن کا ذکر ایک ہی جگہ میں اکٹھا کیا تو اس وقت بھی ان کے بیان میں مغایرت کر دی چنانچہ فرمایا "الْبَرُّ خَيْرٌ مِنْ عِلْمِ الْقُرْآنِ خَلَقَ الْإِنْسَانَ"

نوع چھیاسٹھ

امثال قرآن

امام ابوالحسن باوردی جو کہ ہمارے کبار اصحاب میں سے ہیں انہوں نے اس نوع کے متعلق ایک جداگانہ کتاب

تصنیف کی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ”وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ“ اور ارشاد کرتا ہے ”وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ“

نبیہی نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”بے شک قرآن پانچ وجوہ پر نازل ہوا ہے۔ حلال، حرام، محکم، متشابہ اور امثال پر۔ پس اگر تم لوگ حلال پر عمل کرو۔ حرام سے بچو۔ محکم کی پیروی کرو۔ متشابہ پر ایمان لاؤ اور امثال سے اعتبار (عبرت و نصیحت) حاصل کرو۔“

ماوردی کا قول ہے ”قرآن کے بڑے علموں میں سے اُس کے امثال کا علم ہے حالانکہ لوگ اُس سے غافل ہیں اس لئے کہ وہ امثال ہی میں پھنسے رہ جاتے اور جن امور کی نسبت وہ مثالیں دی گئی ہیں اُن کی طرف سے غافل رہتے ہیں۔ اور اصل یہ ہے کہ مثل بغیر مثل کے ایسا ہے جیسے کہ بے لگام کا گھوڑا اور شتر بے مہار۔“ اور ماوردی کے سوا کسی اور شخص کا قول ہے کہ ”امام شافعی نے علم الامثال کو مجملہ اُن امور کے شمار کیا ہے جن کی معرفت مجتہد پر واجب ہوتی ہے۔ اور پھر اُس کے بعد قرآن کی اُن ضرب المثلوں کی معرفت واجب ہے جو کہ طاعت باری تعالیٰ پر دلالت کرنے والی اور اُس کے نواہی سے اجتناب لازم ہونے کی مبین ہیں۔“

شیخ عزالدین کا قول ہے ”خدا تعالیٰ نے قرآن میں امثال اس لئے وارد کی ہیں تاکہ وہ بندوں کو یاد دہانی اور نصیحت کا فائدہ دیں چنانچہ مجملہ امثال کے جو باتیں ثواب میں تفاوت رکھنے یا کسی عمل کے ضائع کئے جانے یا کسی مدح یا ذم وغیرہ امور پر شامل ہیں وہ احکام پر دلالت کرتی ہیں۔“ ایک اور صاحب کہتے ہیں قرآن کی ضرب المثلوں سے بکثرت باتیں مستفاد ہوتی ہیں مثلاً تذکیر، وعظ، حث، زجر، اعتبار، تقریر اور تقریب المراد للعقل۔ اور مراد کی محسوس صورت میں نمائش۔ اس لئے کہ امثال معانی کو اشخاص کی صورت میں نمایاں اور شکل پذیر کرتے ہیں کیونکہ یہ حالت بدیں وجہ کہ اس میں ذہن کو حواس ظاہری کی امداد ملتی ہے۔ ذہن میں بخوبی جم جانے والی ہے اور اسی سبب سے مثل کی غرض سے خفی کو جلی اور غائب کو مشاہد امر کے ساتھ مشابہت دینا قیام پذیر رہی گئی ہے۔ اور قرآن کی مثالیں تفاوت اجر کے ساتھ بیان پر مشتمل آتی ہیں۔ اور بدح، ذم، ثواب، عقاب کسی امر کی تحمیل یا اُس کی تحقیر۔ اور ایک امر کی تحقیق یا اُس کے ابطال پر بھی شامل ہوا کرتی ہیں۔ اللہ پاک فرماتا ہے ”وَضَرَبْنَا لَكُمْ الْأَمْثَالَ“ دیکھو چونکہ امثال فوائد پر متضمن ہیں اس لئے پروردگار عالم نے ہم پر اپنے اس قول کے ساتھ اُن کی خوبی کو باستحکام ظاہر فرمایا۔

زرکشی کتاب البرہان میں لکھتا ہے کہ ضرب الامثال کی حکمت یہ بھی ہے کہ بیان کی تعلیم دی جائے اور یہ بات اسی شریعت (محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم) کے خصائص میں سے ہے۔ اور زحشری کہتا ہے تمثیل کی طرف جانے کا مقصود صرف یہ ہے کہ معانی کا اکتشاف کیا جائے اور متوہم کو شاہد (آنکھوں دیکھنے والے) سے قریب بنایا جائے پس اگر مثل لہ (جس کے لئے مثال دی جاتی ہے) عظیم (صاحب رتبہ) ہوگا تو مثل یہ (جس کے ساتھ تمثیل دی جاتی ہے) بھی اُسی کے مثل ہوگا۔ اور مثل لہ حقیر ہے تو مثل یہ بھی اُسی کے مانند حقیر ہوگا۔“ اور اصفہانی بیان کرتا ہے کہ اہل عرب کی ضرب المثلوں اور علماء کے نظائر پیش کرنے کی ایک خاص شان ہے جو مخفی نہیں رہ سکتی اس لئے کہ یہ باتیں مخفی باریکیوں کو ظاہر اور حقیقتوں کے چہرہ زیب سے نقاب دور کرنے میں بہت بڑا اثر رکھتی ہیں اور خیالی امور کو تحقیقی باتوں کی صورت میں عیاں کرنا اور متوہم کو متیقن

مرتبہ میں لے آنا اور غائب کو مشاہد کے درجہ میں کر دینا۔ انہی باتوں کا فعل ہے اور ضرب الامثال ہی ایسی چیزیں ہیں جو کہ سخت سے سخت جھگڑا و مخالف کو بند اور ساکت کر دیتی ہیں اور اُس کے ضرر کا قلع و قمع کر ڈالتی ہیں۔ اس لئے کہ خود ایک چیز کی ذات کا وصف دل پر اتنا اثر نہیں ڈالتا جس قدر تاثر اس کی مثال سے ہوا کرتی ہے۔ اور اسی وجہ سے اللہ پاک نے قرآن کریم اور اپنی تمام کتب منزلہ میں ضرب المثلوں کو بکثرت وارد کیا ہے۔ اور انجیل کی سورتوں میں ایک سورۃ کا نام سورۃ الامثال ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور دیگر انبیاء علیہم السلام اور حکماء کے کلام میں اس کی کثرت پائی جاتی ہے۔

فصل: امثال قرآن دو قسموں کی ہیں: (۱) ظاہر جس کی تصریح کر دی گئی ہے۔ (۲) کامن (پوشیدہ) کہ اس میں مثل کا کوئی ذکر ہی نہیں ہوتا۔ قسم اول کی مثال میں قولہ تعالیٰ ”مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا.....“ ہے کہ اس میں منافق لوگوں کے واسطے دو مثالیں پیش کی گئی ہیں ایک آگ کے ساتھ اور دوسرے بارش کے ساتھ۔ ابن ابی حاتم وغیرہ نے علی بن ابی طلحہ کے طریق سے ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا یہ مثال خدا تعالیٰ نے اُن منافق لوگوں کے واسطے بیان کی ہے جو کہ قبول اسلام سے بظاہر عزت حاصل کیا کرتے تھے اور مسلمان لوگ اُن سے شادی بیاہ کرتے اور اُن کو میراث میں حصہ دیتے۔ اور مال غنیمت اور مال فی کی تقسیم میں اُن کو شریک بنایا کرتے تھے۔ پھر جب کہ وہ لوگ مر گئے تو اللہ پاک نے اس اعزاز کو اُن سے اُسی طرح سلب فرمایا جس طرح کہ آگ روشن رکھنے والے شخص سے اس کی روشنی سلب کر لی اور اُن کو اندھیرے میں (ابن عباسؓ کہتے ہیں یعنی عذاب میں) چھوڑ دیا۔ یا مثل صیب کے جو کہ بارش ہے اور اس کی مثال قرآن میں دی گئی ہے کہ اُس میں اندھیرا ہے“ (ابن عباسؓ کہتے ہیں یعنی ابتلاء ہے) اور رعد (گرج) اور برق (چمک) یعنی تخویف ہے۔ قریب ہوتی ہے بجلی کہ اُن کی نگاہوں کو اچک لے جائے۔ ابن عباسؓ کہتے ہیں یعنی قریب ہوتا ہے کہ قرآن کا محکم حصہ منافقین کی پوشیدہ باتوں پر دلالت کرے گا۔ جب کہ اُن کے لئے روشنی ہوتی ہے وہ اس میں چلتے ہیں (اللہ پاک فرماتا ہے کہ جس وقت منافق لوگوں نے اسلام میں کچھ عزت پائی تو وہ اُس کی طرف سے مطمئن ہو رہے مگر جبکہ اسلام کو کچھ صدمہ پہنچا) تو وہ کھڑے ہو رہے (یعنی انہوں نے اہواء کیا کہ تاکہ کفر کی طرف واپس جائیں) اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُّعْبِدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ.....“ اور قسم اول ہی کی مثال میں قولہ تعالیٰ ”انزل من السماء ماءً فسألت اُوديةً بقدرها.....“ بھی ہے۔

ابن ابی حاتم نے علی کے طریق سے ابن عباسؓ کا یہ قول روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا ”یہ ایک مثال ہے جو کہ خدا تعالیٰ نے دی ہے اس میں سے قلوب نے اپنے یقین و شک کے موافق احتمال کر لیا۔ پس بہر حال زبَد (پھین) تو وہ یونہی بیکار جاتا اور پھینک دیا جاتا ہے۔ اور وہ شک ہے۔ اور بہر حال وہ چیز جو کہ لوگوں کو فائدہ دیتی ہے تو وہ زمین میں ٹھہر جاتی ہے اور یہ شے یقین ہے۔ اور اس کی مثال یہ ہے کہ جس طرح زپور کو آگ میں تپا کر دیکھا جاتا ہے پھر اس میں سے خالص چیز کو نکال لیا جاتا ہے اور خراب اور کھوٹی چیز کو آگ ہی میں رہنے دیا جاتا ہے۔ اسی طرح اللہ پاک یقین کو قبول فرمالیتا اور شک کو ترک کر دیا کرتا ہے۔ اور اسی راوی نے عطاء سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”یہ مثال خدا تعالیٰ نے مومن اور کافر کیلئے دی ہے۔ اور قنادہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”یہ تین مثالیں ہیں جن کو خدا تعالیٰ نے ایک ہی مثال

میں بنادیا ہے وہ فرماتا ہے کہ جس طرح یہ زبد (پھین) مضحل ہو کر بجھا بن گیا اور بے سود چیز ہو گیا کہ اب اُس کی برکت غیر متوقع امر ہے۔ اسی طرح پر باطل بھی اہل باطل سے دور ہو جایا کرتا ہے۔ اور جس طرح کہ وہ پانی زمین میں ٹھہر کر سرسبزی پیدا کرتا اور اپنی برکت کو ترقی دیتا ہے اور زمین کی روئیدگیاں برلاتا ہے۔ یا جس طرح کہ رنا چاندی آگ میں تپانے سے میل سے صاف بن جاتا اور خالص نکل آتا ہے ویسے ہی امر حق اپنے اہل کے لئے باقی رہ جاتا ہے۔ اور انہی سونے چاندی کے میل کی طرح کہ وہ آگ میں پڑنے سے الگ ہو جاتا ہے یونہی باطل بھی اہل باطل سے جدا ہو رہتا ہے اور منجملہ اسی پہلی قسم کے قولہ تعالیٰ ”وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ“ بھی ہے۔

ابن ابی حاتم نے علی کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا یہ مثال خدا تعالیٰ نے مومن بندہ کیلئے دی ہے خدا تعالیٰ فرماتا ہے کہ بندہ مومن طیب ہے اور اُس کا عمل بھی طیب ہے جس طرح کہ اچھے ملک کا میوہ بھی اچھا ہوا کرتا ہے۔ اور ”وَالَّذِي خَبْتُ“ یہ مثال کافر کے لئے دی گئی ہے کہ وہ ریگستانی اور شورش مین کے مانند ہے اور کافر خود ہی خبیث ہے تو اُس کے عمل بھی خبیث ہوں گے۔ اور قولہ تعالیٰ ”أَيُّوْذُ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُوْنَ لَهُ جَنَّةٌ.....“ اس کے بارہ میں بخاری نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ایک دن عمر بن الخطابؓ نے اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا ”تم لوگوں کے نزدیک یہ آیت کس کے بارہ میں نازل ہوئی ہے؟“ ”أَيُّوْذُ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُوْنَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّجِيلٍ وَأَعْنَابٍ“ صحابہؓ نے جواب دیا ”اللہ پاک خوب جاننے والا ہے۔“ عمر رضی اللہ عنہ اس بات کو سن کر خفا ہوئے اور انہوں نے کہا یہ کوئی بات نہیں بلکہ صاف کہو کہ ہم جانتے ہیں یا نہیں جانتے۔“ ابن عباسؓ اس بات کو سن کر بولے میرے دل میں اس کی نسبت ایک خیال ہے۔ عمرؓ نے فرمایا تو کہو اور اپنے نفس کو حقیر نہ بناؤ۔ ابن عباسؓ نے کہا یہ ایک عمل کے بابت مثال دی گئی ہے۔ عمرؓ کس عمل کی بابت؟ ابن عباسؓ: ایسے مالدار آدمی کی بابت جس نے خدا تعالیٰ کی طاعت پر عمل کیا اور پھر خدا نے اس کی طرف شیطان کو بھیجا تو اس شخص نے گناہوں میں منہمک ہو کر اپنے نیک اعمال کو شامت گناہ کے دریا میں غرق کر دیا۔

اور ایسی ضرب المثلوں کی مثالیں جو کہ صریحاً لفظی طور پر ظاہر نہیں ہوئیں بلکہ دوسرے الفاظ کے پردہ میں چھپی ہوئی رہتی ہیں اُن کی نسبت ماوردی نے بیان کیا ہے کہ ”میں نے ابا اسحاق ابراہیم بن مضارب بن ابراہیم سے سنا وہ کہتا تھا کہ میں نے اپنے باپ مضارب کو یہ بیان کرتے سنا ہے کہ اس نے کہا میں نے حسن بن الفضل سے دریافت کیا کہ تم قرآن سے عرب اور عجم کی مثالیں بہت نکالا کرتے ہوئے بھلا بتاؤ کہ آیاتم کو ”خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْ سَاطِئُهَا“ کی مثل بھی کتاب اللہ میں ملی ہے؟“ حسن بن فضل نے جواب دیا ”بے شک یہ ضرب المثل قرآن میں چار مواضع میں آئی ہے (۱) قولہ تعالیٰ ”لَا فَاْرِضَ وَلَا يَكُورُ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ“ (۲) قولہ تعالیٰ ”وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا“ (۳) قولہ تعالیٰ ”وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ“ اور (۴) قولہ تعالیٰ ”لَا تَجْهَرُ بِصَلَوَاتِكَ وَلَا تُخَافِتُ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا“ مضارب کا بیان ہے کہ پھر میں نے سوال کیا کیا تم نے کتاب اللہ میں ”مَنْ جَهِلَ شَيْئًا عَادَاهُ“ کو بھی پایا ہے حسن نے کہا ”ہاں دو جگہوں میں پاتا ہوں (۱) قولہ تعالیٰ ”بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ“ اور (۲) قولہ تعالیٰ ”وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَمَسْكُورُونَ هَذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ“

سو (مضارب) ”أَحْذَرُ شَرٍّ مَنْ أَحْسَنَتْ إِلَيْهِ“ کیا یہ مثل بھی قرآن میں ہے؟

جے: (حسن) بے شک دیکھو قولہ تعالیٰ ”وَمَا نَقْمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ“

سو: کیا یہ مثل ”لَيْسَ الْخَبْرُ كَالْعَيَانِ“ قرآن میں پائی جاتی ہے؟

جے: ہاں دیکھو قولہ تعالیٰ ”أَوَلَمْ تُؤْمِنُ قَالِ بَلَىٰ وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قُلُوبُكَ“ اس میں اس ضرب المثل کا مفہوم جلوہ گر ہے۔

سو: ”فِي الْخَرَكَاتِ بَرَكَاتٍ“ کیا یہ ضرب المثل قرآن میں ہے؟

جے: بے شک قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاعِمًا كَثِيرًا وَوَسْعَةً“ اس پر دال ہے۔

سو: کیا یہ ضرب المثل کہ ”كَمَا تُدِينُ تُدَانُ“ قرآن میں ہے؟

جے: ہاں قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَىٰ بِهِ“ میں یہ مفہوم موجود ہے۔

سو: کیا تم کو اہل عرب کی مثل ”حِينَ تَقْلَىٰ تَذْرَىٰ“ بھی قرآن میں ملی ہے؟

جے: ہاں اللہ پاک فرماتا ہے ”وَسَوْفَ يَعْلَمُونَ حِينَ يَرَوْنَ الْعَذَابَ مَنْ أَضَلَّ سَبِيلًا“

سو: اور کیا تم کو یہ مثل کہ ”لَا يَلْدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ حُجْرٍ مَرَّتَيْنِ“ بھی قرآن میں ملتی ہے؟

جے: بے شک دیکھو قولہ تعالیٰ سبحانہ ”هَلْ أَمْنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا أَمْنُكُمْ عَلَىٰ أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ“

سو: اور کیا تم اس مثل ”مَنْ أَعَانَ ظَالِمًا سُلِطَ عَلَيْهِ“ کو بھی قرآن میں پاتے ہو؟

جے: ضرور دیکھو فرمانِ ایزد تعالیٰ ”كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلَّاهُ فَإِنَّهُ يُضِلُّهُ وَيَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ“

سو: اور کیا تم کو ”لَا تَلِدُ الْحَيَّةُ إِلَّا حَيَّةً“ بھی قرآن میں ملا ہے؟

جے: بے شک دیکھو اللہ پاک فرماتا ہے ”وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كُفَّارًا“

سو: تو کیا یہ مثل کہ ”لِلْحَيَّطَانِ إِذَا نِ“ بھی تم کو قرآن میں ملی ہے؟

جے: ہاں اللہ پاک کا ارشاد ہے ”وَفِيكُمْ سَمَاعُونَ لَهُمْ“

سو: اور کیا یہ مثل کہ ”الْجَاهِلُ مَرُؤُوقٌ وَالْعَالِمُ مَحْرُومٌ“ بھی قرآن میں ہے؟

جے: کیوں نہیں قال تعالیٰ ”مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا“

سو: اور کیا تم قرآن میں یہ ضرب المثل بھی پاتے ہو کہ ”الْحَلَالُ لَا يَأْتِيكَ إِلَّا قُوْتًا وَالْحَرَامُ لَا يَأْتِيكَ إِلَّا جُزَافًا“

جے: ہاں یہ بھی اس میں موجود ہے۔ دیکھو قولہ تعالیٰ ”إِذْ تَأْتِيهِمْ حِينَتُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ“

فائدہ: جعفر بن شمس الخلافت نے کتاب الآداب میں ایک خاص باب قرآن کے ایسے الفاظ کا قائم کیا ہے جو کہ

ضرب المثل کے قائم مقام ہیں۔ اور یہی وہ بدیہی نوع ہے جس کا نام ارسال المثل رکھا جاتا ہے۔ جعفر مذکور نے اس قسم میں

حسب ذیل آیتیں وارد کی ہیں: قال تعالیٰ ”لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ كَاشِفَةٌ“ ”لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّىٰ تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ“

”الآن حَصْحَصَ الْحَقُّ“ ”وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ“ ”ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتَ يَدَاكَ“ ”قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ

تَسْتَفْتِيَانِ“ ”أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ“ ”وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ“ ”لِكُلِّ نَبَاءٍ مُسْتَقَرٌّ“ ”وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ

السَّيِّءُ إِلَّا بِأَهْلِهِ“ ”قُلْ كُلُّ يَعْمَلْ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ“ ”وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ

رَهِيْنَةً“ ”مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ“ ”مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ“ ”هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ“ ”كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً“ ”الآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ“ ”تَحْسِبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى“ ”وَلَا يَنْبُتُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ“ ”كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ“ ”وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَا أَسْمَعُهُمْ“ ”وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ“ ”لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا“ ”لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ“ ”ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ“ ”ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ“ ”لِمِثْلِ هَذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ“ ”وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ“ اور فاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ چند دوسرے لفظوں میں۔

سرستھویں نوع

قرآن مجید کی قسمیں

ابن القیم نے اس بارہ میں ایک مجلد کتاب جدا گانہ اور مستقل تصنیف کی ہے جس کا نام تبیان ہے قسم سے خبر کی تحقیق اور اس کی توكید مقصود ہوتی ہے یہاں تک کہ قولہ تعالیٰ ”وَاللَّهُ يَشْهَدُ أَنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ“ کے مانند کلاموں کو بھی قسم قرار دیا ہے اگرچہ اس میں صرف شہادت (گواہی) کی خبر دی گئی ہے اور اس کے قسم قرار دینے کی وجہ اس کا خبر کی توكید کے لئے آنا ہے اس لئے یہ قسم کے نام موسوم کیا گیا۔ اس موقع پر ایک اعتراض بھی کیا جاتا ہے کہ خدا تعالیٰ کے قسم کھانے کے کیا معنی ہیں؟ کیونکہ اگر وہ قسم مومن کو یقین دلانے کے لئے کھائی جاتی ہے تو مومن محض خبر دینے ہی کے ساتھ بغیر قسم کے اُس کی تصدیق کرتا ہے۔ اور اگر یہ قسم کافر کے لئے کھائی جاتی ہے تو اُس کے واسطے کچھ بھی مفید نہیں پڑ سکتی۔ اور اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ قرآن کا نزول عرب کی زبان میں ہوا ہے اور اہل عرب کا دستور ہے کہ جس وقت وہ کسی امر کی توكید کا ارادہ کرتے ہیں تو اُس وقت قسم کھایا کرتے ہیں۔

اور ابوالقاسم قشیری نے اس اعتراض کا جواب یوں دیا ہے کہ خدا تعالیٰ نے حجت کے تکملہ اور اُس کی توكید کے واسطے قسم کو ذکر فرمایا ہے اور یہ اس لئے کہ حکم (بیچ یا ثالث) معاملہ اور جھگڑے کا فیصلہ دو ہی امور کے ساتھ کیا کرتا ہے قسم کے ساتھ یا شہادت کے ساتھ۔ لہذا خدا تعالیٰ نے اپنی کتاب میں دونوں نوعوں کا ذکر فرمادیا تا کہ منافقین کے لئے کوئی حجت باقی نہ رہ جائے چنانچہ فرمایا ”شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ“ اور ارشاد کیا ”قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقُّ“ اور کسی اعرابی کی بابت بیان کیا گیا ہے کہ جس وقت اُس نے خدا تعالیٰ کا قول ”وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ“ ”فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقُّ“ سنا تو چیخ پڑا اور کہنے لگا ”وہ کون ہے جس نے پروردگار جلیل کو اس قدر غصہ دلایا کہ اُسے قسم کھانے پر مجبور بنا دیا۔“

قسم صرف کسی معظم اسم ہی کے ساتھ کھائی جاتی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے سات جگہوں پر قرآن میں اپنی ذات پاک

کے ساتھ قسم کھائی ہے ایک تو وہ آیت جو قولہ تعالیٰ ”قُلْ اِنِّیْ وَرَیْبِیْ“ کے ساتھ مذکور ہو گئی۔ دوسری آیت ”قُلْ بَلٰی وَرَیْبِیْ لَتَبْعُنَّ“ (۳) ”فَوَرَبِّکَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّیَاطِیْنَ“ (۴) ”فَوَرَبِّکَ لَنَسْتَلَنَّهٗمْ اَجْمَعِیْنَ“ (۵) ”فَلَا اُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ“ اور باقی تمام قسمیں اپنی مخلوقات کے ساتھ کھائی ہیں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَالَّتِیْنِ وَالزَّیْتُوْنَ“ ”وَالصَّافَّاتِ“ ”وَالشَّمْسِ“ ”وَاللَّیْلِ“ ”ذَالضُّحٰی“ اور ”فَلَا اُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ“ پس اگر کہا جائے کہ خدا تعالیٰ نے مخلوق کی قسم کیونکر کھائی ہے حالانکہ غیر اللہ کے ساتھ قسم کھانے کی سخت ممانعت وارد ہوئی ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ اس اعتراض کا جواب کئی وجوہ کے ساتھ دیا گیا ہے۔

ایک وجہ یہ ہے کہ ان مقاموں میں مضاف حذف کر دیا گیا ہے یعنی ان کی اصل ”وَرَبِّ التِّیْنِ“ ”وَرَبِّ الزَّیْتُوْنَ“ ”وَرَبِّ الشَّمْسِ“ علیٰ ہذا القیاس تھی۔

وجہ دوم یہ ہے کہ عرب کے لوگ ان چیزوں کی تعظیم کیا کرتے اور ان کی قسم کھایا کرتے تھے۔ لہذا قرآن کا نزول بھی انہی کی عرف پر ہوا۔

تیسری وجہ جواب کی یہ ہے کہ قسم انہی چیزوں کی کھائی جاتی ہے جن کی قسم کھانے والا تعظیم کیا کرتا ہو۔ یا ان کی بزرگداشت کرتا ہو بحالیکہ وہ چیز اس قسم کھانے والے سے بالاتر ہے اور اللہ تعالیٰ سے بالاتر تو کوئی چیز نہیں ہے اس لئے اس نے کبھی اپنی ذات پاک کی قسم کھائی ہے اور کبھی اپنی مصنوعات کی قسم کھائی ہے اس لئے کہ وہ مصنوعات باری تعالیٰ کے وجود اور صانع کی ذات پر دلالت کرتی ہے۔

اور ابن ابی الاصبیح نے اسرار الفواخ میں بیان کیا ہے کہ مصنوعات کی قسم کھانا صانع کی قسم کھانے کو لازم لیتا ہے اس لئے کہ مفعول کا ذکر فاعل کے ذکر مستلزم ہے اس لئے کہ بغیر فاعل کے مفعول کا وجود محال مانا جاتا ہے۔ اور ابن ابی حاتم نے حسن رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”بے شک اللہ پاک اپنی مخلوقات میں سے جس چیز کی چاہے قسم کھا سکتا ہے اور اسی کے ساتھ کسی آدمی کے لئے یہ بات کبھی درست نہیں کہ اللہ پاک کے سوا دوسری چیز کی قسم کھائے“۔ علماء کا قول ہے ”اللہ پاک نے اپنے قول لَعَمْرُکَ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی قسم کھائی ہے تاکہ اس بات سے لوگوں کو آپ کی عظمت اور مرتبہ کی معرفت حاصل ہو جو کہ آپ کو خدا تعالیٰ کے نزدیک حاصل ہے۔ ابن مردویہ نے ابن عباسؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ”خدا تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے بڑھ کر کوئی اپنے نزدیک معزز اور مکرم نفس پیدا نہیں کیا ہے اور میں نے سوا اس کے کہ خدا تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی جان کی قسم کھائی ہے اور اس کو کسی کی جان کی قسم کھاتے نہیں سنا چنانچہ وہ فرماتا ہے ”لَعَمْرُکَ اِنَّهُمْ لَفِیْ سَکْرَتِهِمْ یَعْمَهُوْنَ“۔

ابوالقاسم القشیری کہتا ہے کہ ”کسی شے کی قسم کھانا دو وجہوں سے خارج نہیں ہوتی۔ یا تو کسی فضیلت کے سبب سے ایسا کیا جاتا ہے اور یا کسی منفعت کے لحاظ سے۔ فضیلت کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَطُورِ سِیْنِیْنَ وَهٰذَا الْبَلَدِ الْاَمِیْنِ“ اور منفعت کے خیال سے قسم کھائی جانے کی نظیر قولہ تعالیٰ ”وَالَّتِیْنِ وَالزَّیْتُوْنَ“ ہے۔

اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے ”خدا تعالیٰ نے تین چیزوں کی قسم کھائی ہے (۱) اپنی ذات کی آیات سابقہ کے مانند (۲) اپنے فعل کی مثلاً ”وَالسَّمَاۗءِ وَمَا بَنٰہَا وَالْاَرْضِ وَمَا طَخٰہَا وَنَفْسِیْ وَمَا سَوَّاهَا“ اور (۳) اپنے مفعول کی قسم کھائی

ہے جیسے ”وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ“ ”وَالطُّورِ وَكِتَابٍ مُّسْتَوٍ“ اور قسم یا تو ظاہر ہوا کرتی ہے مثل سابق میں بیان کی گئی آیتوں کے اور یا مضمحل ہوتی ہے۔ قسم مضمحل کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم وہ ہے جس پر قسم کا لام دلالت کرتا ہے جیسے ”لَتُبْلَوُنَّ فِیْ أَمْوَالِكُمْ“ اور دوسری قسم وہ ہے جس پر معنی کی دلالت پائی جاتی ہو جیسے ”وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا“ کہ اس میں واللہ لفظ قسم مقدر ہے۔

ابوعلی فارسی بیان کرتا ہے کہ جو الفاظ قسم کے قائم مقام ہوا کرتے ہیں اُن کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو وہ ہیں جو کہ اپنے سوا دوسرے الفاظ ہی کے مانند ہوں یعنی اُن خبروں کی طرح جو کہ قسم نہیں ہوا کرتی ہیں اور ایسے الفاظ کا جواب قسم کے جواب کی طرح نہیں آتا مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ“ ”وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمْ الطُّورَ خُذُوا“ ”فَيُخْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَخْلِفُونَ لَكُمْ“ پس یہ اور اسی کے مانند باتوں کا قسم ہونا بھی جائز ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ حال ہو کیونکہ یہ جواب سے خالی ہے اور قسم میں جواب ضرور آتا ہے۔ اور دوسری جائز قسم وہ ہے جو کہ جواب قسم کے ساتھ ملاتی ہوتی ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ“ اور ”وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ أَمَرْتَهُمْ لَيَخْرُجُنَّ“۔

کسی عالم کا بیان ہے کہ قرآن میں اکثر محذوفہ الفعل قسمیں واو ہی کے ساتھ آیا کرتی ہیں۔ اور جس وقت باء قسم مذکور ہوتا ہے تو اُس کے ساتھ فعل لایا جاتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ“ اور ”يُخْلِفُونَ بِاللَّهِ“ اور فعل کے محذوف ہونے کے ساتھ حرف یا نہی پایا جاتا ہے۔ اور اسی وجہ سے جس شخص نے ”بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ“ اور ”بِمَا عٰهَدَ عِنْدَكَ“ بِحَقِّیْ اِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ“ کو قسم قرار دیا ہے اُس نے غلطی کی ہے۔

ابن القیم کا قول ہے معلوم کرنا چاہئے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ چند امور کے ساتھ چند امور پر قسم کھایا کرتا ہے اور جزیں نیست کہ وہ اپنی ذات مقدسہ کی قسم کھاتا ہے جو کہ اُس کی صفات کے ساتھ موصوف ہے۔ یا اپنی اُن نشانیوں کی قسم کھاتا ہے جو کہ اُس کی ذات یا صفات کو مستلزم ہیں۔ اور خدا تعالیٰ کا اپنی بعض مخلوقات کی قسم کھانا اس بات پر دلیل ہے کہ وہ مخلوقات اُس کی عظیم الشان نشانیوں میں سے ہے۔ پس قسم یا تو جملہ خبریہ پر وارد ہوا کرتی ہے اور یہ بیشتر ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَسَوْرَبَّ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ إِنَّهُ لَحَقٌّ“ اور یا جملہ طیبہ پر وارد ہوتی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ“ مگر اسی کے ساتھ کبھی اس قسم سے مقسم علیہ کی تحقیق مراد لی جاتی ہے اور ایسی حالت میں یہ قسم خبر کے باب سے ہوتی ہے۔ اور گاہے اس سے قسم ہی کی تحقیق مراد ہوا کرتی ہے۔ لہذا مقسم علیہ وہ چیز ہے جس کی توکید اور تحقیق قسم کے ذریعہ سے مراد ہوتی ہے اور ایسی صورت میں یہ ضروری ہے کہ مقسم علیہ اس طرح کا ہو جس کے بارہ میں قسم کھایا جانا اچھا ہوتا ہے اور یہ ایسا ہے کہ جیسے غالب اور مخفی امور جس وقت کہ اُن کے ثبوت پر قسم کھائی جائے۔ ورنہ کھلے ہوئے اور مشہور امور مثلاً شمس، قمر، لیل، نہار، آسمان اور زمین وغیرہ تو یہ ایسی چیزیں ہیں جن کی خود قسم کھائی جاتی ہے اور ان پر قسم نہیں کھائی جاتی۔ اور وہ باتیں جن پر خدا تعالیٰ نے قسم کھائی ہے تو وہ اُس کی آیتوں میں سے ہیں۔ اور اسی لحاظ سے جائز ہے کہ وہ مقسم بہ ہوں اور اس کا عکس نہیں ہوتا۔ اور خداوند سبحانہ و تعالیٰ کبھی قسم کا جواب مذکور فرماتا ہے اور یہ بیشتر ہونے والی بات ہے۔ اور گاہے جواب قسم کو ویسے ہی حذف کر دیتا ہے جس طرح کہ ”لَوْ“ کا جواب اکثر حذف کر دیا جاتا ہے اور اس کی وجہ اُس کا علم حاصل

ہونا ہے۔ چونکہ قسم کلام میں بکثرت آنے والی چیز ہے اس لئے وہ مختصر کر دی گئی اور یہ صورت ہو گئی کہ فعل قسم کو حذف کر کے محض حرف با پر اکتفا کر لیا گیا۔ پھر ظاہر اسموں میں حرف با کے محض حرف واؤ کو اور اسم اللہ تعالیٰ میں حرف تا کو استعمال کیا۔ جیسے قولہ تعالیٰ "تَاللّٰهِ لَا كَيْدَنَّا اَصْنَامُكُمْ"۔

ابن القیم کہتا ہے پھر اللہ سبحانہ و تعالیٰ اُن اصول ایمان پر بھی قسم کھاتا ہے جن کی معرفت خلق پر واجب ہے کئی مرتبہ توحید پر قسم کھاتا ہے۔ اور کبھی اس بات پر کہ قرآن حق ہے۔ گا ہے رسول کے حق ہونے پر۔ اور کسی وقت جزاء۔ وعدہ اور وعید پر۔ اور کہیں انسان کے حال پر قسم کھاتا ہے۔ پس اول یعنی توحید کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَالصّٰفٰتِ صَفِيًّا..... اِنَّ الْهٰكُمَ وَاحِدٌ" مردوم کی مثال ہے قولہ "فَلَا اُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُوْمِ وَاِنَّهُ لَقَسَمٌ لِّوُتَعْلَمُوْنَ عَظِيْمٌ وَاِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيْمٌ" امرسوم کی مثال ہے قولہ "يٰۤاَيُّهَا الْقُرْآنُ الْحَكِيْمُ اِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِيْنَ" اور "وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰى مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوٰى....." امر چہارم کی نظیر ہے قولہ "وَالذّٰرِيّٰتِ..... اِنَّمَا تُوْعَدُوْنَ لَصَادِقٍ وَاِنَّ الدِّيْنَ لَوَاقِعٌ" اور "وَالْمُرْسَلٰتِ..... اِنَّمَا تُوْعَدُوْنَ لَوَاقِعٌ" اور امر پنجم یعنی انسان کے حالات کی قسم کھانے کی مثالیں ہیں قولہ تعالیٰ "وَاللَّيْلِ اِذَا يَغْشٰى..... اِنَّ سَعِيَكُمْ لَشَتٰى" اور قولہ "وَالْعَدِيَّتِ..... اِنَّ الْاِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ" اور قولہ "وَالْعَصْرِ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِيْ خُسْرٍ" اور قولہ "وَالَّتِيْنَ..... لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِىْ اَحْسَنِ تَقْوِيْمٍ....." اور قولہ "لَا اُقْسِمُ بِهٰذَا الْبَلَدِ وَاَنْتَ حَلٌّ..... لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِىْ كَبَدٍ"

ابن القیم کہتا ہے۔ اور زیادہ تر جواب اسی موقع پر حذف کیا جاتا ہے جہاں خود مقسم بہ میں کوئی دلالت مقسم علیہ پر پائی جاتی ہو کیونکہ ایسی حالت میں حرف مقسم بہ کے ذکر سے مقصد حاصل ہو جاتا ہے اور مقسم علیہ کا حذف کر دینا بلیغ تر اور ذخیرہ تر ہوا کرتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "ص وَالْقُرْآنُ ذِی الذِّکْرِ" اس لئے کہ یہاں پر مقسم بہ میں قرآن کی تعظیم اور اُس کا نہایت عمدہ وصف موجود ہے یعنی اُس کے صاحب ذکر ہونے کا وصف جو کہ بندگانِ خدا کی یاد دہانی اور اُن کی ضروریات کے بیان پر شامل ہے۔ اور اس میں قرآن کا ایسا شرف اور اس طرح کا مرتبہ مفہوم ہوتا ہے جو کہ مقسم علیہ یعنی قرآن کے حق اور من جانب اللہ ہونے۔ اور اُس کے غیر مفترئی ہونے پر دلالت کر رہا ہے کیونکہ کفار قرآن کو من جانب اللہ نہیں مانتے تھے اور کہتے تھے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اُس کو خود ہی اپنی طرف سے بنا کر پیش کرتے ہیں۔ اور اسی واسطے بہت سے علماء کا قول ہے کہ اس جگہ جواب کی تقدیر "اِنَّ الْقُرْآنَ لَحَقٌّ" ہے۔ اور یہی بات اس کلام کی تمام مشابہ نظیروں میں بھی مطروہ ہوتی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "ق وَالْقُرْآنُ الْمَجِيْدُ" اور قولہ "لَا اُقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِيَمَةِ" اثبات معاد پر شامل ہے۔ اور قولہ "وَالْفَجْرِ" بہت سے زمانے ہیں جو کہ مناسک اور شعائر حج کے قبیل سے معظم افعال کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ اور یہ افعال خالص اللہ تعالیٰ کی عبودیت اور اُس کی عظمت کے سامنے عاجزی اور فروتنی کا اظہار کرنے کے لئے سرزد ہوتے ہیں۔ اور اُن میں اُن باتوں کی تعظیم بھی ہوتی ہے جن کو محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور ابراہیم علیہ السلام من جانب اللہ لائے ہیں۔

ابن القیم کہتا ہے "اور قسم کے لطائف میں سے قولہ تعالیٰ "وَالضُّحٰی وَاللَّیْلِ اِذَا سَجٰی" ہے۔ اس میں اللہ پاک نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر انعام اور اکرام فرمانے کی نسبت قسم کھائی ہے۔ اور یہ امر اس بات پر شامل ہے کہ گویا خدا تعالیٰ نے رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق فرمائی۔ اور اس اعتبار سے وہ آپ کی نبوت کی صحت اور

آخرت میں آپ کے جزا پانے پر قسم کھائی گئی۔ اور یہ نبوت اور معاد پر قسم کھانا ٹھہرا۔ اور یہ بات بھی کہی جاسکتی ہے کہ یہاں اللہ پاک نے اپنی نشانیوں میں سے دو بڑی شان دار نشانیوں کی قسم کھائی ہے۔ پھر تم اس قسم کی مطابقت پر غور کرو تو یہ لطف محسوس ہوتا ہے کہ قسم دن کی روشنی ہے جو کہ رات کی تاریکی کے بعد آتی ہے اور مقسم علیہ نور وحی ہے جو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ زمانہ کے لئے منقطع ہو کر پھر آپ پر چمکا تھا یہاں تک کہ وحی رک جانے کے زمانہ میں آپ کے دشمنوں نے یہ کہنا شروع کیا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے پروردگار نے اُن کو چھوڑ دیا ہے۔ لہذا اب دیکھو کہ خدا تعالیٰ نے رات کی تاریکی کے بعد دن کی روشنی پھیلنے کی قسم اس بات اور ایسے موقع پر کھائی ہے جب کہ وحی کے بند اور محتجب ہو جانے کی تاریکی کے بعد دوبارہ اُس کی چمک اور تابش جلوہ فرما ہوئی تھی۔“

نوع اڑستھ

قرآن کا جدل (طرزِ مجادلہ)

نجم الدین صوفی نے اس نوع میں ایک مفرد کتاب تصنیف کی ہے۔ علماء کا قول ہے ”قرآن عظیم برہانوں اور دلیلوں کی تمام انواع پر مشتمل ہے۔ کوئی دلیل برہان تقسیم اور تحذیر ایسی نہیں جو کہ معلومات عقلیہ اور سمیعہ کے کلیات سے بنا کی جاتی ہوں۔ مگر یہ کہ کتاب اللہ اُس کے ساتھ ضرور ناطق ہوئی ہے۔ ہاں یہ بات البتہ ہے کہ قرآن کریم نے متکلمین کے طریقوں اور اُن کی باریکیوں کو اتباع کرنے کے بغیر محض سادہ انداز کے ساتھ اہل عرب کی عادت کے مطابق اُن کے دلائل اور براہین کو وارد کیا ہے۔ اور اس بات کی دو وجہیں ہیں: (۱) اس لئے کہ خدا تعالیٰ نے خود ہی فرمایا ہے ”وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِنُبَيِّنَ لَهُمْ“ اور (۲) یہ کہ حجت لانے کے باریک طریقہ کی طرف وہی شخص مائل ہوگا جو کہ زبردست کلام کے ساتھ حجت قائم کرنے میں عاجز ہو ورنہ جو شخص ایسے واضح ترین کلام کے ساتھ جس کو اکثر لوگ سمجھ سکتے ہیں کسی بات کے سمجھانے کی قوت رکھتا ہے وہ کبھی اس طرح کے غامض کلام کی طرف نہ جھکے گا جس کو بہت تھوڑے آدمی جانتے ہوں اور ہرگز چیستان بھجوانے کی کوشش نہ کرے گا۔ لہذا خدا تعالیٰ نے اپنی مخلوق سے احتجاج فرمانے کی صورت میں خطاب اقدس و اشرف کا وہ ڈھنگ رکھا جو کہ نہایت واضح اور صاف ہے تاکہ عام لوگ اُس خطاب کے جلی معانی سے اپنی تسلی اور لزوم حجت کے مناسب حال حصہ پالیں اور خاص آدمی اُس خطاب کی خبروں سے ایسے مطالب بھی سمجھ سکیں جو کہ خطیب لوگوں کی فہمیدہ باتوں پر فائق ہیں۔

ابن ابی الاصبغ کہتا ہے ”جاہل کا قول ہے کہ ”قرآن میں مذہب کلامی کچھ بھی پایا نہیں جاتا“ حالانکہ قرآن اُس فن کے قواعد اور نظائر سے بھرا پڑا ہے۔ اور ”مذہب کلامی“ کی تعریف یہ ہے کہ جن بات کا ثابت کرنا متکلم کو منظور ہو اُس پر وہ علم کلام جاننے والوں کے طریقہ کے مطابق ایسی دلیل لائے جو کہ معاند (مخالف) شخص کو اُس بارہ میں قطع (بند) کر دے۔ اور منجملہ اسی بات کے ایک نوع منطقی بھی ہے۔ اس کے ذریعہ سے سچی مقدمات کی بنیاد پر صحیح نتائج نکالے جاتے ہیں۔

کیونکہ اس علم کے مسلمان علماء نے بیان کیا ہے کہ ”سورۃ الحج کے آغاز سے قولہ تعالیٰ ”وَإِنَّ اللَّهَ يُبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ“ تک پانچ نتیجے ہیں جو کہ اس مقدمات کی تربیت سے پیدا ہوتے ہیں۔

(۱) قولہ تعالیٰ ”ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ“ اس لئے کہ ہمارے نزدیک متواتر خبر (حدیث) سے ثابت ہو چکا ہے کہ اللہ پاک نے قیامت کے زلزلہ کی خبر اُسے بہت عظمت دے کر بیان فرمائی ہے۔ اور اس بات کے صحیح ہونے کا قطع (پختہ یقین) یوں کیا گیا ہے کہ یہ خبر اُس ذات نے دی ہے جس کی صداقت پایہ ثبوت کو پہنچی ہوئی ہے اور پھر خبر بھی دی ہے تو اُس ذات پاک و مقدس کی طرف سے دی ہے جس کی قدرت ثابت ہو چکی ہے اور مزید بریں یہ خبر ہماری طرف تو اتر کے ساتھ منقول ہوئی ہے لہذا یہ خبر حق ہے اور آئندہ ہونے والی بات کی خبر حق (صحت اور قطع) کے ساتھ دینا حق کے سوا کسی اور کا کام نہیں۔ اس واسطے ماننا پڑا کہ اللہ تعالیٰ ہی حق ہے۔

(۲) یہ کہ خدا تعالیٰ نے اپنے مردوں کو زندہ بنادینے کی خبر دی ہے۔ قولہ تعالیٰ ”إِنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى“ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اُس نے روز قیامت کے احوال بہت کچھ بیان فرمائے ہیں۔ اور اس خبر کے فائدہ کا حصول مردہ کو زندہ بنانے پر موقوف ہے تاکہ منکر لوگ اُن احوال کو مشاہدہ کر لیں جن کو خدائے پاک محض اُن کی وجہ سے قبول فرماتا ہے۔ اور پھر یہ ثابت شدہ امر ہے کہ خدائے پاک ہر چیز پر قادر ہے اور مردوں کا زندہ بنانا بھی اشیاء کے زمرہ میں داخل ہے۔ اس لئے مان لیا گیا کہ بے شک اللہ پاک مردوں کو زندہ کرتا ہے۔

(۳) اور حق سبحانہ و تعالیٰ نے اپنے ہر شے پر قادر ہونے کی خبر اپنے قول ”إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ“ وغیرہ میں دی ہے اس واسطے کہ اُس نے ہی اس بات کی خبر بھی دی ہے کہ جو شخص شیطانوں کی پیروی کرے گا اور خدا تعالیٰ کے بارہ میں بغیر علم کے مجادلہ کرے گا خدا پاک اُس کو عذاب دوزخ کا مزہ چکھائے گا اور اس بات پر اگر کسی کو قدرت ہو سکتی ہے تو اُسی کو جو کہ تمام چیزوں پر قادر مطلق ہے۔ لہذا خدا ہی ہر شے پر قدر ہے۔

(۴) اُس نے یہ خبر دی ہے کہ قیامت آنے والی ہے اس میں کسی طرح کا شک و شبہ نہیں۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ اللہ پاک نے خبر صادق کے ساتھ اپنے انسان کو مٹی سے پیدا کرنے کی خبر اپنے قول ”لَكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمِ شَيْئًا“ تک دی ہے اور اس کی مثال میں اُس خشک زمین کی حالت پیش کی ہے جس پر پانی پڑتا ہے تو وہ جوش مسرت سے کھل جاتی اور بڑھتی۔ اور ہر ایک خوشنما جوڑا لگاتی ہے۔ اور انسان کی آفرینش کی خبر جس اعتبار پر خدا تعالیٰ نے دی ہے وہ یہ ہے کہ پہلے اُس کو آفرینش کے ذریعہ سے وجود میں لایا۔ پھر موت کے وسیلہ سے اس کو معدوم بنا دیا۔ اور اس کے بعد بعثت کے ذریعہ سے قیامت کے دن انسان کو دوبارہ بھی زندہ فرمائے گا۔ اور خدائے پاک ہی زمین کو عدم کے بعد عالم وجود میں لایا۔ اور اُس کو آفرینش مخلوقات سے زندہ اور آباد بنایا۔ پھر اُس کو بائبل مردہ کرنے کے بعد بار دیگر اُسے سرسبز عطا فرما کر زندہ کیا۔ اور ان سب باتوں میں خدا تعالیٰ کی خبر آنکھوں سے دیکھے جانے والے واقعات کے ساتھ غائب از نگاہ متوقع امر پر یوں صادق آئی ہے کہ وہ بالکل پیش نظر بات بن گئی اور خبر رہی نہیں گئی تو اب اس بات سے خدا تعالیٰ کی خبر قیامت لانے کے بارہ میں بھی صادق ہو گئی۔ اور قیامت کو وہی لاسکتا ہے جس کو قبر میں گڑے مردوں کے جلا دینے کی طاقت ہے اس لئے کہ قیامت اُس مدت ہی کا تو نام ہے جس میں مردہ انسانوں کو اپنے اعمال کی سزا اور جزا پانے کے لئے اُخْرگم

الْحَاكِمِينَ کی عدالت میں کھڑا ہونے پڑے گا۔ پس قیامت ضرور ہی آنے والی ہے اس میں کوئی شک نہیں اور خدائے سبحانہ و تعالیٰ بے شک قبروں میں گڑے ہوئے مردوں کا دوبارہ زندہ بنا کر اٹھانے والا ہے۔ اور کسی دوسرے شخص نے بیان کیا ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے جسمانی معاد پر کئی قسموں سے استدلال کیا ہے۔

ایک قسم تو ابتدا پر لوٹانے کا قیاس ہے جیسا کہ ارشاد فرماتا ہے ”كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ“ ”كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ“ ”أَفَعَيَيْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ“۔

دوسری قسم معاد پر استدلال کی آسمان اور زمین کی آفرینش پر بطریق اولیٰ ہونے کے اعادہ کا قیاس ہے۔ اللہ پاک ارشاد کرتا ہے ”أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ.....“۔

تیسری قسم زمین کے مردہ ہو جانے کے بعد بارش اور روئیدگی سے اُس کے دوبارہ زندہ کرنے کا قیاس ہے۔ چہارم سبز درخت سے آگ کے بڑلانے پر اعادہ کا قیاس ہے۔ اور حاکم وغیرہ نے روایت کی ہے کہ ابی بن خلف ایک ہی ہڈی لئے ہوئے آیا اور اُس نے اُسے چور چور کر کے بکھیر دیا۔ پھر کہا کیا خدا تعالیٰ اس ہڈی کو سڑا اور گل جانے کے بعد بھی زندہ بنا دے گا؟ اُسی وقت خدائے پاک نے وحی نازل فرمائی ”قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ“ پس یہاں خداوند سبحانہ و تعالیٰ نے نَشْأَةُ أُخْرَى کو اولیٰ کی طرف پھیرنے اور ان دونوں کے مابین حدوث کی علت کو باعث اجتماع قرار دینے کے ساتھ استدلال فرمایا۔ اور اس کے بعد حجت لانے کے بارہ میں اپنے قول ”الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا“ کے ساتھ اور زیادتی کر دی اور یہ بات ایک شے کو اُس کی نظیر کی طرف پھیرنے اور ان دونوں کے مابین بحیثیت تبدیل اعراض کے اجتماع کر دینے کے بارہ میں حد درجہ کی واضح اور صاف ہے۔

پانچویں قسم معاد پر استدلال کی قولہ تعالیٰ ”وَأَقْسَمُوا بِاللّٰهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللّٰهُ مَن يَمُوتُ“۔ بَلَىٰ. الْآيَتِينَ“ اور اُس کی تقریر یہ ہے کہ امر حق میں اختلاف رکھنے والوں کے اختلاف سے یہ بات واجب نہیں ہو جاتی کہ خود امر حق ہی میں کوئی انقلاب ہو جائے۔ بلکہ دراصل اختلاف صرف اُن طریقوں میں ہوتا ہے جو کہ حق تک پہنچانے والے ہیں ورنہ حق فی نفسہ ایک ہی ہوا کرتا ہے۔ پس جب کہ اس مقام پر ایک لامحالہ موجود ہونے والی حقیقت کا ثبوت ہو گیا اور ہمارے لئے اپنی دنیاوی زندگی میں کوئی طریقہ اس حقیقت پر اس طرح واقف ہونے کا نہیں مل سکتا جو کہ باہمی الفت پیدا کرنے کا موجب اور ہمارے اختلاف کو مٹا دینے کا ذریعہ ہو اس لئے کہ اختلاف ہماری فطرت میں مرکوز ہے اور اُس کا ارتقاع یا زوال بجز اس کے اور کسی صورت میں نہیں ہو سکتا کہ ہماری یہ فطرت اور جبلت ہی مرتفع ہو جائے اور یہ سرشت کسی دوسری سرشت اور صورت میں منتقل ہو رہے۔ لہذا ابد اہت کے ساتھ یہ بات صحیح ٹھہری کہ ہماری اس موجودہ زندگی کے علاوہ کوئی دوسری زندگی بھی ہم کو ملنے والی ہے جس میں یہ اختلاف اور جھگڑا مرتفع ہو جائے گا۔ اور یہی وہ حالت ہے جس کی طرف مصیر کا وعدہ خداوند کریم نے کیا ہے اور فرمایا ہے ”وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِّنْ غَلٍ“ یعنی ہم اُن کے دلوں کے کینے دور کر دیں گے۔ اور اس طرح پر موجودہ اختلاف جیسا کہ تم دیکھتے ہو اُس بَعَثِ بَعْدَ الْمَوْتِ کے واقعی ہونے کی دلیل بن گیا جس کا منکروں کو انکار ہے۔ ابن رشید نے اس کی تقریر یونہی کی ہے۔ اور اسی قبیل سے ہے صنّاع عالم کے واحد ہونے کا استدلال بھی ہے کہ اُس پر قولہ تعالیٰ ”لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا“ میں اشارہ کیا گیا تمنّاع دلالت کر رہا ہے۔ اس

لئے کہ اگر دنیا کے دو صانع ہوتے تو ہرگز ان کی تدبیریں ایک ہی نظام پر نہ چلتیں اور ان کا اتفاق استواری پر نہ ہوتا۔ اور ضروری تھا کہ ان دونوں کو یا ان میں سے ایک کو عجز لاحق ہوتا اس لئے کہ اگر ان میں سے ایک صانع کسی جسم کے زندہ کرنے کا ارادہ کرتا اور دوسرا صانع اسی جسم کے مردہ بنانے پر تیار ہوتا تو اس صورت میں یا ان دونوں کا ارادہ نافذ ہونے کے سبب سے تناقص آ پڑتا اس وجہ سے کہ اتفاق کو فرض کیا جائے تو فعل کی تجزی محال ہے اور اختلاف کو فرض کرنے میں اجتماع الضدین کا نقص لازم آتا ہے۔ اور یا یہ کہ ان دونوں صانعوں کا ارادہ نافذ نہ ہوتا جس کا نتیجہ ان دونوں کا عجز نکلتا۔ اور یا کسی ایک اور صانع کا ارادہ نافذ نہ ہوتا تو محض اسی کا عجز ثابت ہوتا حالانکہ خدا کو عجز نہ ہونا چاہئے۔

فصل: علم الجدل کی اصطلاحوں میں سے دونوں سیر اور تقسیم بھی ہیں۔ قرآن میں منجملہ ان نوعوں کی مثالوں کے قولہ تعالیٰ "ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ. الْأَيْتَيْنِ" ہے کیونکہ جس وقت کافروں نے ایک مرتبہ زچو پایوں کو حرام قرار دیا اور بار دیگر مادہ چو پایوں کی حرمت مقرر کی تو اللہ پاک نے سیر اور تقسیم کے طریق پر ان کی اس فعل کی تردید فرمائی اور ارشاد کیا کہ بے شک آفرینش خدا تعالیٰ کا فعل ہے اس نے تمام مذکورہ جوڑوں میں ز اور مادہ دونوں طرح کے افراد پیدا کئے ہیں۔ پس تم نے جن کی تحریم کا ذکر کیا ہے یہ تحریم کہاں سے آئی؟ یعنی اس کی علت کیا ہے؟ کیونکہ وہ اس بات سے خالی نہیں ہو سکتی کہ یا ز کی جہت سے ہو یا مادہ ہونے کی جہت سے۔ اور یا اس رحم کے اشتمال کی جہت سے جو کہ دونوں کے لئے شامل ہے۔ اور یا یہ بات ہوگی کہ اس تحریم کی کوئی علت معلوم ہی نہ ہوتی ہو۔ اور وہ علت تعبدی ہے بایں طور کہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے ماخوذ ہے۔ اور خدائے پاک سے کسی بات کا اخذ کرنا بذریعہ وحی ہوتا ہے۔ یا کسی رسول کے بھیجنے کے وسیلہ سے یا اس کے کلام کو سننے اور اس بات کی تعلیم اس کی جانب سے مشاہدہ کرنے کے واسطے سے ہوا کرتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَضَعَكُمُ اللَّهُ فِي الْبَهْدِ" کے یہی معنی ہیں کہ آیا تم خداوند کریم کے اس بات کی فہمائش کرنے کے وقت حاضر اور موجود تھے۔ پس تحریم کی یہ وجہیں ایسی ہیں کہ تمام چیزوں کی حرمت ان وجوہ میں سے کسی نہ کسی وجہ کے دائرہ سے ہرگز خارج نہیں ہو سکتی۔ اب وجہ اول یعنی بذریعہ وحی حرمت معلوم ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ تمام ز جانور حرام ہوں۔ اور دوسری وجہ سے تمام مادہ چار پایوں کی حرمت لازم آتی ہے۔ اور تیسری وجہ کے اعتبار پر دونوں صنفوں کی تحریم معاً لازم آتی ہے۔

غرض کہ ان وجوہ کو نہ پایا گیا تو کفار کا کسی حالت میں بعض صنف کو حرام قرار دینا اور دوسری حالت میں دوسری صنف کی حرمت کا ادا کرنا اس لئے باطل ٹھہرا کہ مذکورہ فوق سبب سے علت تحریم حرمت کے اطلاق کی مقتضی ہوا کرتی ہے۔ اور خدائے پاک سے بلا واسطہ اخذ کرنا باطل ہے اور کفار نے اس کا دعویٰ بھی نہیں کیا۔ پھر رسول کے ذریعہ سے اخذ کرنے کی بھی یہی صورت اور کیفیت ہے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل کفار عرب کے پاس کوئی رسول آیا ہی نہ تھا۔ پس جب کہ یہ تمام صورتیں باطل ہو گئیں تو اصل مدعا پایہ ثبوت کو پہنچ گیا اور وہ یہ ہے کہ کفار مکہ نے جو کچھ کہا تھا وہ محض خدا تعالیٰ پر افترا پردازی اور گمراہی تھی۔

اور منجملہ انہی اصطلاحات فنِ جدل کے ایک نوع قول بالموجب ہے۔

ابن ابی الاصبغ کا قول ہے "قول بالموجب کی حقیقت یہ ہے کہ خصم کے کلام کو اسی کی گفتگو کے فحوی (مفہوم) سے رد

کر دیا جائے۔ اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ قول بالموجب کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم اُن میں سے یہ ہے کہ غیر کے کلام میں کوئی صفت اُس شے کے کنایہ کے طور پر واقع ہو جس کے واسطے کوئی حکم ثابت کیا گیا ہے اور اب وہ صفت اس حکم کو پہلی چیز کے سوا کسی دوسری چیز کے لئے ثابت کر دے مثلاً قولہ تعالیٰ ”يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ.....“ کہ یہاں منافق لوگوں کے کلام میں ”أَعَزُّ“ کا لفظ اپنے فریق کے لئے کنایہ واقع ہوا ہے اور ”أَذَلُّ“ کا لفظ فریقِ مومنین کے واسطے بطور کنایہ استعمال کیا گیا ہے۔ اور منافق لوگوں نے اپنے فریق کے لئے یہ بات ثابت کی تھی کہ وہ مومن لوگوں کو مدینہ سے نکال دیں گے۔ لہذا خداوند کریم نے اُن کی تردید کرتے ہوئے عزت کی صفت منافقین کے فریق سے غیر فریق کے لئے ثابت کی جو کہ اللہ اور اُس کا رسول اور مومنین ہیں۔ پس گویا کہ کہا گیا ”ہاں یہ صحیح ہے کہ معزز لوگ ضرور وہاں سے ذلیل لوگوں کو نکال باہر کریں گے۔ لیکن وہ ذلیل اور نکالے گئے لوگ خود منافقین ہیں اور اللہ پاک اور اُس کا رسول معزز نکالنے والے ہیں۔ اور دوسری قسم یہ ہے کہ ایک لفظ کو جو کہ غیر کے کلام میں واقع ہوا ہے اُس کی مراد کے خلاف پر محمول کیا جائے مگر یہ احتمال ایسا ہو کہ وہ لفظ اپنے متعلق کے ذکر سے اس کا محتمل ہو جاتا ہو۔ اور میں نے کسی ایسے شخص کو نہیں پایا جس نے قرآن سے اس کی کوئی مثال پیش کی ہو۔ ہاں خود میں نے ایک آیت اس قسم کی پائی ہے۔ اور وہ قولہ تعالیٰ ”وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَّكُمْ“ ہے۔

اور اسی نوع کی اصطلاحوں میں سے ایک اصطلاح تسلیم بھی ہے۔ اور تسلیم اس بات کو کہتے ہیں کہ امر محال کو فرض کر لیا جائے۔ خواہ منفی بنا کر یا حرف امتناع سے مشروط کر کے تاکہ بسبب امتناع وقوع شرط کے امر مذکور بھی ممتنع الوقوع ہو جائے۔ اور پھر اس کے بعد اُس امر کا وقوع بطور تسلیم جدلی کے مان لیا جائے تو بتقدیر اُس کے وقوع میں آ جانے کے اُس کے بے فائدہ ہونے پر دلیل قائم کی جائے مثلاً قولہ تعالیٰ ”مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ آلٍ إِذَا لَذَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ“ کہ اُس کے معنی ہیں خدا کے ساتھ اور کوئی معبود نہیں ہے اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ اُس سبحانہ و تعالیٰ کے علاوہ اُس کا کوئی اور شریک معبود بھی ہے تو اُس سے یہ ماننا لازم آئے گا کہ ہر ایک معبود اُن دونوں میں سے اپنی مخلوق کو الگ کر لے گیا ہے اور اُن میں سے ایک دوسرے پر بلندی (اور غلبہ) چاہتا ہے۔ اور اس طرح دنیا میں کوئی امر تمام نہ ہونے پائے گا۔ نہ کوئی حکم چل سکے گا۔ اور نہ دنیا کی حالت باقاعدہ اور ٹھیک سر ہوگی۔ حالانکہ واقعہ کو دیکھو تو وہ اس کے بالکل خلاف ہے یعنی دنیا کا کاروبار ایک نہایت منتظم و تیرہ پر چل رہا ہے جس میں کبھی بال برابر فرق نہیں پڑتا۔ لہذا چونکہ دو یا اس سے زائد معبودوں کے فرض سے فرض محال لازم آتا ہے اس لئے اسے فرض کرنا ہی محال ہے۔

پھر اسی نوع کے متعلق اسجال بھی ایک اصطلاح ہے۔ اور یہ اس طرح کے الفاظ لانے کا نام ہے کہ مخاطب پر خطاب کا وقوع مسجل (ثابت) کر دیں مثلاً قولہ تعالیٰ ”رَبَّنَا وَاتِّسْنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَى رُسُلِكَ رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّاتِ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدْتَهُمْ“ کہ اس آیت میں ایتاء اور ادخال کے لفظوں کا اسجال یوں کیا گیا ہے کہ اُن کا وصف خدا تعالیٰ کی طرف سے اُن کا وعدہ ہونے کے ساتھ کیا گیا ہے اور خدائے پاک کبھی وعدہ خلافی نہیں کرتا۔

اور منجملہ اُن اصطلاحات کے ایک اور اصطلاح انتقال ہے۔ اور یہ اس بات کا نام ہے کہ دلیل دینے والا شخص ایک دلیل دینا شروع کر کے پھر اُس سے غیر دلیل کی طرف منتقل ہو جائے۔ اور اُس کی وجہ یہ ہو کہ خصم نے پہلے استدلال سے

وجہ دلالت نہیں سمجھی ہے لہذا دوسرے استدلال کو شروع کر دیا گیا جیسا کہ حضرت خلیل اللہ علیہ السلام اور جبار نمرود کے مناظرہ میں آیا ہے۔ ابراہیم علیہ السلام نے نمرود سے کہا ”رَبِّی الَّذِیْ یُحِیْیْ وَ یُمِیْتُ“ اور جبار (نمرود) نے دعویٰ کیا کہ ”اَنَا اُحِیْیْ وَ اُمِیْتُ“ میں بھی تو زندہ کر سکتا اور مار سکتا ہوں۔ پھر اس نے ایک واجب القتل قیدی کو طلب کر کے اُسے رہا کر دیا اور دوسرے قیدی کو جو سزاوار قتل نہ تھا قتل کر ڈالا۔ خلیل اللہ علیہ السلام اس بات کو دیکھ کر سمجھ گئے کہ جبار نے زندہ کرنے اور مارنے کے معنی ہی نہیں سمجھے ہیں یا وہ سمجھ گیا ہے مگر اپنی اس حرکت سے مغالطہ دیتا ہے لہذا ابراہیم علیہ السلام ایسے استدلال کی جانب منتقل ہوئے جس سے خلاص پانے کی جبار کو کوئی وجہ ہی نہیں مل سکتی تھی۔ اور انہوں نے فرمایا ”اِنَّ اللّٰهَ یَاتِیْ بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ“ اب تو جبار کی سٹی گم ہو گئی اور وہ مبہوت ہو کر بند ہو گیا۔ اُس سے یہ کہتے بن ہی نہ آیا کہ میں ہی تو آفتاب کو مشرق سے نکالتا ہوں کیونکہ اُس سے بڑی عمر کے لوگ اُسے جھوٹا بناتے اور کہتے کہ آفتاب تو ہمیشہ سے یونہی نکلا کرتا ہے اس میں تیری خصوصیت کیا ہے۔

اور ایک اور اصطلاحی نوع فنِ جدل کی مناقضہ ہے اور یہ اس بات کا نام ہے کہ ایک امر کو کسی محال شے سے متعلق کر دیا جائے اور اس میں یہ اشارہ مرکوز ہو کہ اُس امر کا وقوع محال ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَلَا یَدْخُلُوْنَ الْجَنَّةَ حَتّٰی یَلْبِغَ الْجَمَلُ فِیْ سَمِّ الْحِیَاطِ“

اور ایک دوسری نوع ہے مجازۃ الخصم اور اس کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ مخالف مد مقابل ٹھوکر کھا کے اپنے ہی بعض مقدمات کو اُس جگہ تسلیم کر لے جہاں کہ اُس کو الزام دینا اور قائل بنانا مراد ہوتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”قَالُوْا اَنْ اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِیْدُوْنَ اَنْ تَصُدُّوْنَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ اٰبَاؤُنَا فَاتُّوْنَا بِسُلْطٰنٍ مُّبِیْنٍ ۝۱۰۰ قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ اِنْ نَحْنُ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ ۝۱۰۱“ یہاں پر رسولوں کا یہ کہنا کہ ”بے شک ہم بھی تمہاری ہی طرح انسان ہیں“ اس میں ایک طرح کا اقرار اُن کے بشریت ہی پر مقصود ہونے کا بھی پایا جاتا ہے۔ اور گویا کہ اس طرح انہوں نے اپنی ذاتوں سے رسالت کا انتفاء تسلیم کر لیا۔ مگر یہ بات مراد نہیں ہے بلکہ خصم کی دلجوئی اور ہم آہنگی کے طور پر مجازۃ کی ہے تاکہ وہ ٹھوکر کھا کے قابو میں آجائے۔ پس گویا کہ انبیاء نے یوں کہا ہے ”تم نے ہمارے بشر ہونے کی نسبت جو کچھ کہا ہے وہ بجا ہے اور ہم اُس سے انکار نہیں کرتے لیکن یہ بات کچھ اُس کے منافی تو نہیں ہوتی کہ خدائے کریم ہم پر عہدہ رسالت عطا کرنے کا فضل و احسان کرے۔“

نوع انہتر

قرآن میں کون سے اسماء کُنیتیں اور القاب واقع ہیں

قرآن میں انبیاء اور مرسلین علیہم السلام کے پچیس نام ہیں اور وہ مشاہیر انبیاء علیہم السلام ہیں:

(۱) آدم علیہ السلام: ابوالبشر ایک گروہ نے بیان کیا ہے کہ آدم۔ اَفْعَلُ کے وزن پر آدمۃ سے صفت مشتق ہے اور اسی واسطے یہ غیر منصرف ہے۔ الجواب لقی کہتا ہے ”انبیاء کے نام تمام سب اعجمی ہیں مگر چار نام اس سے مستثنیٰ ہیں: آدم،

صالح شعیب اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔

ابن ابی حاتم نے ابی الضحیٰ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آدم علیہ السلام کا نام آدم اس مناسبت سے رکھا گیا کہ وہ گندم رنگ کی زمین سے پیدا ہوئے تھے۔ اور ایک قوم کا بیان ہے کہ یہ اسم سریانی ہے اس کی اصل آدم بروزن خاتام تھی۔ دوسرے الف کو حذف کر کے اُس کو معرب کر لیا گیا اور ثعلابی کا بیان ہے ”عبرانی زبان میں مٹی کو آدم کہتے ہیں اس واسطے مٹی کی مناسبت سے آدم علیہ السلام کا یہ نام رکھا گیا۔“

ابن ابی خیشمہ نے کہا ہے کہ آدم علیہ السلام (۹۶۰) سال زندہ رہے تھے۔ اور نووی اپنی کتاب تہذیب میں بیان کرتا ہے کہ تواریخ کی کتابوں میں آدم علیہ السلام کا ہزار سال زندہ رہنا مشہور ہے۔

(۲) نوح علیہ السلام: الجوالیقی کہتا ہے کہ یہ اسم بھی معرب ہے اور کرمانی نے اس پر اتنا اور بڑھایا ہے کہ سریانی زبان میں اس کے معنی ہیں شاکر۔ اور حاکم مستدرک میں بیان کرتا ہے کہ نوح کی وجہ تسمیہ اُن کا اپنی ذات کی بابت بکثرت رونا تھا اور اُن کا نام عبدالغفار ہے۔ اور حاکم ہی یہ بھی کہتا ہے کہ ”اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم نوح علیہ السلام کے ادریس علیہ السلام سے قبل ہونے کو مانتے ہیں اور کسی دوسرے راوی کا قول ہے کہ وہ نوح علیہ السلام بن لمک (لام مفتوح۔ میم ساکن اور میم کے بعد کاف) ابن متوخ (میم مفتوح۔ تاء مضمومہ۔ شین اور لام مفتوحہ)۔ ابن اخنوخ (حاء معجمہ مفتوحہ۔ نون خفیفہ مضمون واو اور پھر خا ساکن) اور اخنوخ ہی بقول مشہور ادریس علیہ السلام ہیں۔ اور طبرانی۔ ابی ذرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کی کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سب سے پہلے نبی کون ہیں؟ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا آدمؑ“ میں نے کہا پھر کون؟ ارشاد کیا ”نوح علیہ السلام اور آدمؑ اور نوح کے مابین بیس قرن (صدیاں) ہیں۔“ مستدرک میں ابن عباسؓ سے مروی ہے انہوں نے کہا ”آدم اور نوح کے مابین دس قرن (صدیوں کا فاصلہ) تھا۔“ مستدرک ہی میں ابن عباسؓ ہی سے مرفوعاً مروی ہے کہ ”خدا تعالیٰ نے نوح کو چالیس سال کی عمر میں رسالت کے ساتھ مبعوث فرمایا تھا۔ پس وہ نو سو پچاس سال اپنی قوم میں زندہ رہ کر انہیں خدا کی طرف بلاتے رہے۔ طوفان کے بعد ساٹھ سال زندہ رہے یہاں تک کہ اُن کے سامنے ہی آدھینوں کی کثرت ہو گئی اور وہ دنیا میں خوب پھیل گئے۔“ ابن جریر نے ذکر کیا ہے کہ نوح کی ولادت وقات آدمؑ کے ایک سو چھ بیس سال بعد ہوئی تھی۔ اور نووی کی کتاب تہذیب میں آیا ہے کہ نوح تمام نبیوں میں باعتبار عمر کے بہت طویل عمر پانے والے شخص ہیں۔

(۳) ادریس علیہ السلام کہا گیا ہے کہ وہ نوح علیہ السلام سے قبل گزرے ہیں۔ ابن اسحاق کا قول ہے ”ادریس علیہ السلام آدم کی اولاد میں پہلے شخص تھے جن کو نبوت کا مرتبہ عطا کیا گیا۔ اور وہ اخنوخ بن یراد بن مہلائیل بن انوش بن قینان ابن شعیب بن آدم علیہ السلام ہیں۔ اور وہب بن مہبہ کا بیان ہے ”ادریس علیہ السلام نوح کے جد ہیں جن کو خون کہا جاتا ہے اور یہ نام سریانی زبان کا اسم ہے۔ اور ایک قول ہے کہ نہیں یہ اسم عربی زبان کا لفظ اور دراستہ سے مشتق ہے جس کی وجہ یہ تھی کہ ادریس علیہ السلام صحیف آسمانی کا درس بکثرت دیا کرتے تھے۔“ مستدرک میں ایک کمزوری مسند کے ساتھ حسن سے بواسطہ سمرہ مروی ہے کہ انہوں نے کہا ”نبی اللہ ادریس سفید رنگ دراز قامت بڑے پیٹ والے اور چوڑے سینے والے تھے۔ اُن کے جسم پر بال بہت کم تھے اور سر پر بکثرت بال تھے۔ اُن کی ایک آنکھ دوسری آنکھ سے بڑی تھی۔ اور اُن

کے سینہ میں ایک سفید داغ تھا جو مرض برص کا داغ نہ تھا۔ پھر جب کہ اللہ پاک نے اہل زمین اور احکام الہی میں تعدی کرنے کی نہایت بری حالت دیکھی تو ادریسؑ کو چھٹے آسمان پر اٹھالیا۔ اور وہ اسی امر کی بابت فرماتا ہے ”وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا“ اور ابن قتیبہ نے ذکر کیا ہے کہ ”جس وقت ادریس علیہ السلام آسمان پر اٹھا گئے ہیں اُس وقت اُن کا سن تین سو پچاس سال کا تھا“۔ ابن حبان کی صحیح میں آیا ہے کہ ”ادریس علیہ السلام نبی رسول تھے اور وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے قلم سے کتابت ایجاد کی۔ مستدرک میں ابن عباسؓ سے مروی ہے اُنہوں نے کہا کہ ”نوح علیہ السلام اور ادریس علیہ السلام کے مابین ایک ہزار سال کی مدت کا فاصلہ تھا“۔

(۴) ابراہیم: جو الیقینی کہتا ہے یہ ایک قدیم اسم ہے اور عربی نہیں۔ اہل عرب نے اس کا تکلم کئی وجوہ پر کیا ہے جن میں سے مشہور تر ابراہیم علیہ السلام ہے۔ اور انہوں نے ابراہام بھی کہا ہے قراءت سبعہ میں اُس کو ابراہیم حذف یا کے ساتھ پڑھا گیا ہے۔ اور ابراہیم سریانی اسم ہے اُس کے معنی ہیں ”اب رحیم“ مہربان باپ اور کہا گیا ہے کہ ابراہیم البرہمتہ سے مشتق ہے۔ اور اس کے معنی ہیں شدۃ النظر۔ اس بات کی حکایت کرمانی نے اپنی کتاب العجائب میں کی ہے ابراہیم علیہ السلام آزر کے بیٹے ہیں آزر کا نام تارح (تا اور را مفتوحہ اور آخر میں حاء مہملہ) تھا۔ وہ ناحور (نون اور حاء مہملہ مضمومہ کے ساتھ) کا فرزند تھا۔ اور ناحور۔ شاروخ کا بیٹا ہے۔ ابن زاغوا بن فالح ابن عابر ابن شالخ۔ ابن ارفخشذ بن سام بن نوح علیہ السلام۔ واقدی کا قول ہے ”ابراہیم تخلیق آدم کے بعد دو ہزار سال کے انتہائی سرے پر پیدا ہوئے۔ اور مستدرک میں ابن المسیب کے طریق پر ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اُنہوں نے کہا ”ابراہیم نے ایک سو بیس سال کے بعد ختنہ کرایا تھا اور وہ دو سو سال کی عمر پا کر فوت ہوئے“۔ اور نووی وغیرہ نے ایک قول کی حکایت کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابراہیم علیہ السلام ایک سو پچھتر سال زندہ رہے تھے۔

(۶) اسماعیل: جو الیقینی کا قول ہے کہ یہ نام آخر میں ن کے ساتھ (اسماعیل) بھی کہا جاتا ہے نووی وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ وہ ابراہیم علیہ السلام کے بڑے بیٹے ہیں۔

(۶) اسحاق: یہ اسماعیل کی ولادت کے چودہ سال بعد پیدا ہوئے اور ایک سو اسی برس زندہ رہے اور بوعلی ابن مشکویہ نے کتاب ندیم الفزید میں ذکر کیا ہے کہ عبرانی زبان میں اسحاق کے معنی ہیں ضحاک (بہت ہنسنے والا) (۷) یعقوب: یہ ایک سو سینتالیس سال زندہ رہے۔

(۸) یوسف: ابن حبان کی صحیح میں ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً مروی ہے ”کریم ابن الکریم ابن الکریم ابن الکریم یوسف بن یعقوب بن اسحاق بن ابراہیم“۔ اور مستدرک میں حسن سے مروی ہے کہ یوسف بارہ سال کے تھے جب کہ وہ اندھے کنویں میں ڈالے گئے اور وہ اسی سال کے بعد اپنے باپ سے ملے اور اُنہوں نے ایک سو بیس سال کی عمر پا کر وفات پائی۔ اور صحیح حدیث میں مروی ہے کہ یوسف کو حسن کا نصف حصہ عطا ہوا تھا۔ اور بعض علماء نے یوسف کو مرسل (رسول) بنایا ہے جس کی دلیل خداوند پاک کا قول ”وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلِ الْبَيِّنَاتِ“ ہے۔ اور ایک ضعیف قول یہ ہے کہ وہ رسول یوسف بن یعقوب نہیں ہیں بلکہ یوسف بن افرائیم بن یوسف بن یعقوب ہیں۔ اور اسی قول کے مشابہ وہ قول بھی ہے جو کہ کرمانی کی کتاب العجائب میں قولہ تعالیٰ ”وَيَسِّرْ لَنَا يَسِّرًا“ کے تحت میں منقول

ہے اور وہ یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک وہ رسول یوسف بن ماثان ہیں اور یہ کہ ذکر یا علیہ السلام کی بیوی مریم بنت عمران ابن ماثان کی بہن تھیں۔ کرمانی کہتا ہے ”اور یہ کہنا کہ وہ یعقوب اسحاق بن ابراہیم کے بیٹے تھے غریب (نادر بات) ہے۔“ اور جو کہ ذکر کیا گیا ہے کہ وہ قول غریب ہے تو یہ مشہور بات ہے۔ اور غریب وہی پہلا قول ہے۔ اور اسی کی نظیر غریب ہونے میں نون البکا کی کا یہ قول ہے کہ سورۃ الکہف میں جن موسیٰ کا ذکر حضرت کے قصہ میں آیا ہے وہ بنی اسرائیل کے موسیٰ (پیغمبر) نہیں ہیں بلکہ موسیٰ بن یثا بن یوسف ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ موسیٰ بن افرائیم بن یوسف ہیں۔ اور تحقیق ابن عباسؓ نے اس بارہ میں نون البکا کی کو کاذب قرار دیا ہے۔ اور اس امر سے بھی بڑھ کر غریب اور سخت غریب وہ قول ہے جس کی حکایت نقاش اور ماوردی نے کی ہے کہ سورۃ غافر میں ذکر کئے گئے یوسف قوم جن سے تھے۔ اللہ پاک نے ان کو جنات کی طرف رسول بنا کر بھیجا تھا۔“ اور وہ قول بھی سخت غریب ہے جس کو ابن عسکر نے حکایت کیا ہے کہ آل عمران میں ذکر کئے گئے عمران موسیٰ کے باپ ہیں نہ مریم کے والد۔“ اور یوسف کے لفظ میں چھ لغتیں آئی ہیں سین کی تثلیث (ہر سہ حرکات) کے ساتھ مع واو اور ہمزہ کے اور درست یہ ہے کہ وہ عجمی لفظ ہے اُس کا کوئی اشتقاق نہیں۔

(۹) لوط: ابن اسحاق کہتا ہے ”وہ لوط بن ہاران بن آزر ہیں۔ اور مستدرک میں ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ”لوط ابراہیم کے بھتیجے تھے۔“

(۱۰) ہوڈ: کعب رضی اللہ عنہ کا مقولہ ہے ”ہوڈ آدم سے نہایت مشابہ تھے۔“ اور ابن مسعود کہتے ہیں وہ بڑے مستقل مزاج اور صابر آدمی تھے۔ ان دونوں روایتوں کی تخریج حاکم نے مستدرک میں کی ہے اور ابن ہشام نے کہا ہے ”ہوڈ کا نام عابر بن ارفخشہ بن سام بن نوح ہے۔ اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ ہوڈ کے نسب کے بارہ میں رائج قول یہ ہے کہ وہ ہوڈ بن عبد اللہ بن رباح بن حاوز بن عاد بن عوص بن ارم بن سام ابن نوح ہیں۔“

(۱۱) صالح: وہب نے کہا ہے وہ عبید کے بیٹے ہیں اور عبید بن حازر بن شمود بن حازر بن سام بن نوح علیہ السلام ہیں۔ وہ سن تمیز کو کو پہنچتے ہی اپنی قوم کی طرف مبعوث ہوئے۔ وہ سرخ سفید رنگت کے آدمی اور نرم خوشنما بالوں والے تھے۔ پس وہ اپنی قوم میں چالیس سال تک رہے۔ اور نون الشامی بیان کرتا ہے کہ ”صالح ملک عرب کے پیغمبر تھے۔ جس وقت خداوند پاک نے قوم عاد کو ہلاک کر دیا تو اس کے بعد شمود کی آبادی بڑھی۔ پس اللہ تعالیٰ نے ان کی طرف صالح کو کم سن نوجوان ہونے کی حالت میں نبی بنا کر بھیجا اور انہوں نے قوم شمود کو جب کہ وہ سن رسیدہ اور کھجڑی بالوں والے ہو چلے اُس وقت خدا کی طرف بلایا۔ اور نوح اور ابراہیم کے مابین بجز ہوڈ اور صالح کے کوئی اور نبی نہیں ہوا ہے۔“ ان دونوں روایتوں کی تخریج حاکم نے مستدرک میں کی ہے۔ ابن حجر اور دیگر علماء کا قول ہے کہ قرآن اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ شمود کی قوم قوم عاد کے بعد ہوئی تھی جس طرح پر کہ قوم عاد قوم نوح کے بعد ہوئی تھی۔“ ثعلبی کہتا ہے اور پھر ثعلبی سے نووی اپنی کتاب تہذیب میں یہی قول نقل کرتا ہے۔ اور اس کو اُس نے ثعلبی کے خط ہی سے نقل کیا ہے کہ ”صالح علیہ السلام عبید کے بیٹے ہیں۔ اور ان کا نسب نامہ یہ ہے: عبید بن اسیف بن ناشج بن عبید بن حازر بن شمود بن عاد بن عوص بن ارم بن سام بن نوح۔ خدا نے ان کو ان کی قوم کی طرف مبعوث فرمایا بحالیکہ وہ نوجوان تھے اور ان کی قوم کے لوگ عرب کے باشندے تھے ان کے مکانات حجاز اور شام کے مابین تھے۔ صالح ان لوگوں میں بیس سال تک مقیم رہے۔ اور انہوں نے شہر مکہ میں

وفات پائی جب کہ اُن کی عمر اٹھاون سال کی تھی۔

(۱۲) شعیبؑ: ابن اسحاق نے کہا ہے ”وہ میکائیل کے فرزند ہیں اور میکائیل بن یسجن بن لاوی بن یعقوب علیہ السلام ہیں۔ اور میں نے نووی کی کتاب تہذیب میں اُس کے خط (قلمی نسخہ) میں لکھا ہوا دیکھا ہے کہ ”شعیب بن میکائیل بن یسجن بن مدین ابن ابراہیم خلیل اللہ خطیب الانبیاء کہلاتے تھے اور وہ دو قوموں کی جانب رسول بنا کر مبعوث کئے گئے تھے۔ اہل مدین اور اصحاب الایکۃ کی طرف وہ بڑے نمازی تھے اور آخر عمر میں اُن کی بینائی جاتی رہی تھی۔“ اور ایک جماعت نے اس قول کو مختار قرار دیا ہے کہ مدین اور اصحاب الایکۃ دونوں ایک ہی قوم کے نام ہیں۔“ ابن کثیر کا قول ہے اور اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ ان قوموں میں سے ہر ایک کو ناپ اور تول میں کمی نہ کرنے اور پورا پورا ناپ تول کر دینے کی نصیحت کی گئی ہے۔ اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ دونوں ایک ہی قوم ہیں۔ اور پہلے راوی یعنی ابن اسحاق نے اُس نقل سے احتجاج کیا ہے جس کی تخریج اسدی اور عکرمۃ سے کی گئی ہے کہ ان دونوں صاحبوں نے کہا ہے خدا تعالیٰ نے بجز شعیب علیہ السلام کے اور کسی پیغمبر کو دو مرتبہ نبوت کے ساتھ مبعوث نہیں فرمایا۔ ان کو ایک بار قوم مدین کی طرف بھیجا۔ اور اس قوم پر اللہ پاک نے ڈراونی صدا مسلط کی (بوجہ نافرمانی) اور دوسری دفعہ شعیبؑ اصحاب الایکۃ کی طرف نبی بنا کر بھیجے گئے اور ان لوگوں نے بھی نافرمانی کے عقاب میں یوم الظلۃ (سایہ کا دن اُن کے سروں پر پہاڑ جھک کر سائبان کی طرح بن گیا تھا اور آخروہ گر پڑا۔ جس کے نیچے سب لوگ دب کر رہ گئے۔ ترجمہ) کا عذاب بھگتا۔“ اور ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں عبد اللہ بن عمروؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ”قوم مدین اور اصحاب الایکۃ دو قومیں تھیں اور خدائے پاک نے ان دونوں قوموں کی ہدایت کے لئے شعیب علیہ السلام کو مبعوث بہ نبوت فرمایا تھا۔“ ابن کثیر کہتا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے اور اس کے رفع (مرفوع بنانے) میں بھی کلام ہے۔ ابن کثیر ہی کہتا ہے کہ اور بعض لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ شعیب علیہ السلام تین قوموں کی جانب نبی مبعوث ہوئے تھے اور تیسری قوم اصحاب الرس تھے۔

(۱۳) موسیٰؑ: یہ عمران بن یصہر بن فاہٹ بن لاوی بن یعقوبؑ کے بیٹے تھے۔ ان کے نسب میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور موسیٰؑ سریانی زبان کا اسم ہے ابوالشیخ نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ موسیٰؑ کا نام موسیٰ اس لئے رکھا گیا کہ وہ درخت اور پانی کے مابین ڈالے گئے تھے چنانچہ قبلی زبان میں پانی کو ”مو“ اور درخت کو ”سا“ کہتے ہیں۔ (حدیث صحیح میں اُن کی صفت یوں آئی ہے کہ وہ گندم رنگ دراز قامت اور گھونگھریا لے بالوں والے تھے کہ وہ (قبیلہ) شنوۃ کے آدمی تھے۔“ ثعلبی کا قول ہے کہ وہ ایک سو بیس سال زندہ رہے۔

(۱۴) ہارونؑ: موسیٰ علیہ السلام کے حقیقی بھائی تھے اور ایک قول میں آیا ہے کہ صرف ماں جائے بھائی تھے۔ یہ دونوں قول کرمانی اپنی کتاب عجائب میں بیان کرتا ہے۔ ہارون موسیٰؑ سے زیادہ دراز قامت اور حد درجہ کے خوش بیان شخص تھے۔ اور وہ موسیٰؑ سے ایک سال قبل پیدا ہوئے تھے۔ اسراء (قصہ معراج) کی بعض احادیث میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں پانچویں آسمان پر چڑھا تو کیا دیکھتا ہوں کہ وہاں ہارونؑ موجود تھے اُن کی داڑھی آدھی سیاہ تھی اور آدھی سفید اور اس قدر لمبی تھی کہ اُس کے ناف کے قریب پہنچنے میں کوئی کسر نہیں رہتی تھی۔ میں نے کہا اے جبریلؑ یہ کون ہے؟ جبریلؑ نے جواب دیا اپنی قوم میں ہر دل عزیز اور محبوب ہارون بن عمرانؑ یہی ہیں۔ اور ابن مشکوٰیہ نے ذکر کیا

ہے کہ عبرانی زبان میں ہارون کے معنی ہر عزیز اور محبوب کے ہیں۔

(۱۵) داؤد: ایشاکے بیٹے تھے (الف مکسوریائے ساکن اور شین معجمہ کے ساتھ) اور ایشا بن عوبد (بروزن جعفر) ابن باعرا بن سلمون بن یحشون بن عمی بن یارب ابن رام بن حضرون بن فارص بن یہودا بن یعقوب تھے۔ ترمذی میں آیا ہے کہ داؤد بڑے عبادت گزار تھے اُن کو تمام انسانوں سے بڑھ کر عابد کہنا چاہئے۔ اور کعب کا قول ہے کہ داؤد کا چہرہ سرخ تھا۔ سر کے بال سیدھے اور نرم تھے۔ رنگت گوری چٹی تھی۔ داڑھی طویل تھی اور اُس میں کسی قدر خم و پیچ پایا جاتا تھا۔ وہ خوش آواز اور خوش خلق تھے اور خدا تعالیٰ نے اُن کو نبوت اور دنیاوی سلطنت دونوں چیزیں اکٹھا عطا فرمائی تھیں۔ نووی کا بیان ہے کہ اہل تاریخ کے قول سے داؤد کا ایک سو برس زندہ رہنا معلوم ہوتا ہے از انجملہ چالیس سال اُن کی حکمرانی کا زمانہ رہا۔ اور ان کے بارہ فرزند تھے۔

(۱۶) سلیمان: داؤد کے فرزند ارجمند ہیں۔ کعب نے بیان کیا ہے کہ وہ سرخ سفید گداز بدن کشادہ پیشانی اور خوش اندام شخص تھے اور اُن کے مزاج میں عجز و انکسار کی محمود صفت پائی جاتی تھی اُن کے والد ماجد داؤد باوجود ان کی کم سنی کے بہت سے امور میں اُن سے مشورہ لیا کرتے تھے جس کی وجہ سلیمان کا وفور علم و دانش سے بہرہ ور ہونا تھا۔ ابن جبیر نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا تمام دنیا کی سلطنت دو مومنوں کو ملی تھی سلیمان اور ذوالقرنین کو اور دو کافروں نے تمام روئے زمین پر حکمرانی کی ہے نمرود اور بخت نصر نے اہل تاریخ بیان کرتے ہیں کہ سلیمان تیرہ سال کی عمر میں تخت سلطنت پر جلوس فرما ہوئے اور اپنے تاریخ جلوس سے چار سال بعد بیت المقدس کی تعمیر آغاز کی اور تیرہ سال کی عمر میں دنیا سے رحلت فرما گئے۔

(۱۷) ایوب: ابن اسحاق کہتا ہے صحیح یہ ہے کہ وہ قوم بنی اسرائیل سے تھے۔ اور اُن کے نسب کے بارہ میں بجز اس بات کے اور کوئی صحیح بات معلوم نہیں ہو سکی ہے کہ اُن کے والد کا نام ابیض تھا۔ اور ابن جریر نے کہا ہے کہ وہ ایوب بن موص ابن روح بن عیص بن اسحاق ہیں۔ اور ابن عساکر نے حکایت کی ہے کہ ایوب کی والدہ لوط کی بیٹی تھیں اور اُن کے والد اُن لوگوں میں سے تھے جو کہ ابراہیمؑ پر ایمان لائے تھے اور اس اعتبار پر تو وہ موسیٰؑ سے قبل گزرے ہیں۔ اور ابن جریر نے کہا ہے کہ وہ شعیب کے بعد تھے۔ ابن ابی خیمہ کا بیان ہے کہ ایوب نبی اللہ سلیمان کے بعد ہوئے ہیں۔ اور جس وقت وہ مرض وغیرہ کی آزمائش میں ڈالے گئے اُس وقت اُن کی عمر ستر سال کی تھی اور سات سال کی مدت تک وہ بلا میں مبتلا رہے اور دو قول اس مدت کے تیرہ اور تین سال ہونے کی بابت بھی آئے ہیں۔ اور طبرانی نے روایت کی ہے کہ ایوب کی مدت عمر تیرانوے سال تھی۔

(۱۸) ذوالکفل: بیان کیا گیا ہے کہ وہ ایوب کے بیٹے تھے۔ وہب سے کتاب مستدرک میں مروی ہے کہ اللہ پاک نے ایوب کے بعد اُن کے فرزند بشر بن ایوب کو مبعوث بہ نبوت فرمایا اور اُن کا نام ذوالکفل رکھا۔ اُن کو حکم دیا کہ مخلوق کو میری توحید (خدا کے ایک ماننے) کی دعوت دو۔ وہ تمام عمر وقت وفات تک شام میں مقیم رہے اور اُنہوں نے پچھتر سال عمر پائی۔ کرمانی کی کتاب العجائب میں آیا ہے کہ ذوالکفل کے بابت کئی مختلف اقوال آئے ہیں۔ کہا گیا ہے کہ وہ الیاس ہی ہیں۔ کہا گیا ہے کہ وہ یوشع بن نون ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ ایک نبی ہیں جن کا نام ہی ذوالکفل تھا۔ اور ایک قول یہ ہے کہ

و ایک مرد صالح تھے انہوں نے چند باتوں کی کفالت اور ذمہ داری کی تھی۔ اور پھر ان کو پوری طرح نباہ بھی دیا تھا (اس لئے یہ نام پڑ گیا) اور کہا گیا ہے کہ وہ زکریا علیہ السلام ہیں جن کا ذکر قولہ تعالیٰ "وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا" میں آیا ہے۔ اور ابن عباس کہتے ہیں کہ ایک قول سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک نبی تھے اور اللہ پاک نے ان کے لئے یہ کفالت فرمائی تھی کہ ان کے عمل میں دوسرے انبیاء علیہم السلام کے اعمال سے دُگنا اجر عطا فرمائے گا۔ قول یہ بھی ہے کہ وہ کوئی نبی نہ تھے بلکہ بات یہ تھی کہ الیسع علیہ السلام نے ان کو اپنا خلیفہ بنایا تھا اور انہوں نے ان سے یہ کفالت کی تھی کہ دن کو روزہ رکھا کریں گے۔ اور شب کو عبادت الہی کرتے رہیں گے۔ کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ اس نے یہ ذمہ داری کی تھی کہ ہر روز ایک سو رکعت نماز پڑھا کرے گا۔ اور ایک قول میں آیا ہے کہ وہ الیسع ہیں اور ان کے دو نام ہیں۔

(۲۹) یونس: یہ متی کے بیٹے ہیں۔ اور عبدالرزاق کی تفسیر میں آیا ہے کہ متی ان کی والدہ کا نام تھا اور ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ قول اس حدیث کی شہادت سے مردود ہے جو کہ ابن عباسؓ سے صحیح میں مروی ہے اور انہوں نے یونس علیہ السلام کی نسبت ان کے باپ کی طرف کی ہے۔ پس یہی بات صحیح تر ہے۔ اور مجھ کو کسی خبر میں یونس علیہ السلام کے اتصال نسب پر آگاہی نہیں حاصل ہوئی ہے۔ اور بیان کیا گیا ہے کہ یونس ایرانی ملکوک الطوائف کے زمانہ میں تھے۔ ابن ابی حاتم نے مالک سے روایت کی ہے کہ یونس علیہ السلام مچھلی کے شلم میں چالیس روز تک رہے تھے۔ امام جعفر صادق رضی اللہ عنہ سے سات دن کی بابت روایت آئی ہے۔ قتادہ رضی اللہ عنہ تین ہی دن کی بابت کہتے ہیں۔ شعبی سے مروی ہے کہ یونس علیہ السلام کو مچھلی نے چاشت کے وقت نگل لیا تھا اور شام کو انہیں پھر اُگل دیا۔ لفظ یونس علیہ السلام میں چھ لغتیں ہیں۔ نون کی تثلیث (تینوں حرکات فتح، ضمہ اور کسرہ کے ساتھ پڑھنا) واو اور ہمزہ دونوں کے ساتھ اور مشہور قراءت ضمہ نون کے ساتھ ہے مع واو کے ابو حبان کہتا ہے طلحہ بن مصرف نے یونس اور یوسف۔ کسرہ کے ساتھ قراءت کی ہے اور مراد یہ لی ہے کہ ان دونوں لفظوں کو انس اور اسف سے مشتق قرار دے۔ مگر یہ قراءت شاذ ہے۔

(۲۰) الیاس: ابن اسحاق نے کتاب البتداء میں بیان کیا ہے کہ وہ الیاس بن یاسین بن فحاص بن العیزار بن ہارون (موسیٰ علیہ السلام کے بھائی) ابن عمران ہیں۔ اور ابن عسکو نے بیان کیا ہے "القیس" نے حکایت کی ہے کہ الیاس علیہ السلام یوشع علیہ السلام کے سبط (کنہ) سے ہیں۔ وہب نے کہا ہے کہ الیاس کو بھی ویسی ہی جاودانی عمر عطا ہوئی ہے جیسی کہ حضرت کو اور وہ زمانہ کے اخیر (قیامت کے قرب) تک باقی رہیں گے۔ ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ الیاس علیہ السلام ہیں جو کہ ادریسؑ تھے یعنی دونوں ایک ہی نبی کے نام ہیں اور یہ بیان عنقریب آئے گا۔ الیاس کا ہمزہ قطعی ہے اور یہ عبرانی اسم ہے۔ اس کے آخر میں یا اور نون بھی زیادہ کیا گیا ہے قال تعالیٰ "سَلَامٌ عَلَى الْيَاسِينَ" جیسے کہ ادریس علیہ السلام کے بارہ میں لوگوں نے اور اسین بھی کہا ہے۔ اور جس شخص نے اس آیت کی قراءت "الِ يَاسِينَ" کی ہے تو اس کی نسبت کہا گیا ہے کہ اس سے آل محمد صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہے۔

(۲۱) الیسع: ابن جبیر بیان کرتے ہیں "وہ اخطوب بن العجوز کے فرزند ہیں۔ عام لوگ اس اسم کی قراءت ایک ہی مخفف لام کے ساتھ کرتے ہیں۔ اور بعض لوگوں نے اس کی قراءت "اللیسع" دو لاموں اور تشدید کے ساتھ کی ہے۔ اس اعتبار پر یہ اسم عجی ہے اور پہلے قراءت سے اظہار پر بھی وہ ایسا ہی (یعنی عجی) ہے۔ مگر ایک قول اس کے عربی اور فعل سے

منقول ہونے کا آیا ہے یعنی کہ وہ ”وسیع یسع“ سے منقول ہے۔

(۲۲) زکریا: سلیمان بن داؤد علیہ السلام کی ذریت میں تھے اور اپنے بیٹے کے قتل کئے جانے کے بعد یہ بھی قتل کر دیئے گئے۔ جس روز اُن کو خدا تعالیٰ کی طرف سے حصولِ فرزند کی بشارت ملی تھی اُس دن ان کا سن بانوے سال کا تھا۔ اور اس بارہ میں دو قول یہ بھی آئے ہیں کہ اُن کی عمر اُس وقت ننانوے اور ایک سو بیس سال کی باختلافِ قولین تھی۔ اور زکریا اسمِ عجیبی ہے اِس کے تلفظ میں سات لغتیں آئی ہیں جن میں سے مشہور تر لغت مدّ کی ہے اور دوسری لغت قصر کی ہے اور ساتوں قراءتوں میں اِس کی قراءت مد اور قصر دونوں کے ساتھ ہوئی ہے اور زکریا حرفِ یاء کی تشدید اور تخفیف دونوں کے ساتھ اور زکریا مثلِ قلم کے بھی پڑھا گیا ہے۔

(۲۳) یحییٰ: زکریا علیہ السلام کے بیٹے اور سب سے پہلے شخص ہیں جن کا نام یحییٰ رکھا گیا۔ یہ بات نصِ قرآن سے ثابت ہوئی ہے یہ عیسیٰ علیہ السلام سے چھ ماہ قبل پیدا ہوئے تھے اور بچپن ہی میں مرتبہ نبوت پر فائز ہوئے۔ یہ ظلم سے قتل کئے گئے اور اُن کے قاتلوں پر خداوند پاک نے بختِ نصر کو اور اُس کی فوجوں کو مسلط کیا۔ یحییٰ ایک عجیبی اسم ہے اور ایک قول میں اس کو عربی اسم بتایا گیا ہے۔ واحدی کہتا ہے کہ ”یہ اسم دونوں قولوں یعنی عجیبی اور عربی ہونے کے اعتبار پر منصرف نہیں ہوتا“۔ الکرمانی کہتا ہے کہ اور وہ دوسرے (عربی اسم ہونے کے) اعتبار پر یحییٰ کے نام سے اس لئے موسوم ہوئے کہ خداوند کریم نے اُن کو ایمان کے ساتھ زندہ کیا تھا (حیاتِ ایمانی دی تھی) اور کہا گیا ہے کہ اس نام کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ انہوں نے اپنی ماں کے رحم کو زندہ کیا تھا (یعنی وہ بانجھ نہیں مگر ان کے ساتھ حاملہ ہونے سے اُن کے رحم کو حیات تولید ملی) اور ایک وجہ تسمیہ یہ بھی ہوئی ہے کہ وہ شہید ہوئے تھے۔ اور شہید زندہ ہوا کرتے ہیں اس لئے اُن کا یہ نام مشہور ہوا۔ اور ایک قول یہ ہے کہ حی کے معنی ہیں ”یَمُوتُ“ (وہ مر جائیں گے) اس طریقہ پر جس طرح کہ مَهْلَكَةٌ کو مَفَاذَةٌ اور ”لَدَيْغٍ“ (مارگزیدہ) کو سلیم کہا جاتا ہے۔

(۲۴) عیسیٰ علیہ السلام: ابنِ مریم بنتِ عمران۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو بغیر باپ کے پیدا کیا۔ اُن کے حمل میں رہنے کی مدت ایک ساعت تھی اور کہا گیا ہے کہ وہ تین ساعتیں حمل میں رہے۔ پھر ایک قول چھ ماہ اور دوسرا قول نو ماہ تک حمل میں رہنے کا بھی ہے۔ اُن کی والدہ مریم اُن کی ولادت کے وقت دس سال کی اور بہ قول بعض پندرہ سال کی تھیں۔ عیسیٰ آسمان پر اُٹھائے گئے۔ رفع (آسمان پر اُٹھائے جانے) کے وقت اُن کی عمر ۳۳ سال تھی اور حدیثوں میں آیا ہے کہ وہ پھر آسمان سے اتریں گے۔ دجال کو ماریں گے شادی کریں گے اُن کے اولاد ہوگی وہ حج کریں گے اور روئے زمین پر سات سال تک ٹھہریں گے پھر وفات پائیں گے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے برابر حجرۂ صدیقہ میں مدفون ہوں گے۔ حدیث صحیح میں اُن کا حلیہ یوں بیان کیا گیا ہے کہ وہ متوسط القامۃ اور سرخ و سفید ہیں۔ اُن کی شباحت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا وہ کسی حمام سے برآمد ہوئے ہیں۔ عیسیٰ سریانی یا سریانی اسم ہے۔

فائدہ: ابنِ ابی حاتم نے ابنِ عباسؓ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”نبیوں میں سے بجز حضرت عیسیٰؑ اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے کوئی ایسا نہیں تھا جس کے دو نام ہوئے ہوں“۔

(۲۵) محمد صلی اللہ علیہ وسلم: قرآن میں آپؐ کے بکثرت نام لئے گئے ہیں۔ ازاں جملہ دو نام محمد اور احمد ہیں۔

فائدہ: ابن ابی حاتم نے عمرو بن مرہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے بیان کیا ”پانچ نبیوں کا نام اُن کے عالم وجود میں آنے سے قبل ہی رکھ دیا گیا ہے۔“

۱۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم قولہ تعالیٰ ”وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ“ میں ”احمد“ ہے۔

۲۔ یحییٰ علیہ السلام قولہ تعالیٰ ”إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَىٰ“ میں ”یحییٰ“ نام ہے۔

۳۔ عیسیٰ علیہ السلام قولہ تعالیٰ ”مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ“ میں۔

۴۔ ۵۔ اسحاق اور یعقوب علیہما السلام قولہ تعالیٰ ”فَبَشِّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ“ میں مذکور ہے۔

راغب نے کہا ہے ”عیسیٰ علیہ السلام نے جو بشارت ہمارے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے دی ہے اس میں ”احمد“ کا لفظ اس بات پر آگاہ کرنے کے لئے خاص طور سے ذکر کیا گیا کہ وہ آنے والا نبی عیسیٰ اور اُن کے قبل گزر جانے والے تمام انبیاء علیہم السلام میں سب سے احمد (زیادہ حمد والا) ہوگا۔

قرآن میں ملائکہ (فرشتوں) کے ناموں سے ”جبریل“ اور ”میکائیل“ کے نام آئے ہیں اور ان دونوں اسموں کے تلفظ میں کئی لغتیں ہیں۔

جبریل (جیم اور را کے کسرہ کے ساتھ بغیر ہمزہ کے) جبریل (فتحہ جیم اور کسرہ را کے ساتھ بلا ہمزہ) جبرائیل (الف کے بعد ہمزہ لا کر) جبرائیل (دونوں ہی بغیر ہمزہ کے) جبرئیل (بغیر الف کے محض ہمزہ اور یا کے ساتھ) اور جبریل (لام مشدد کے ساتھ) اس طرح بھی قرأت میں آیا ہے۔ ابن جنی نے کہا ہے کہ ”جبرئیل“ کی اصل ”گوریال“ (گوریال) تھی کثرت استعمال اور معرب بنائے جانے کی وجہ سے اس کی صورت بدل کر یہ ہو گئی جو تم دیکھتے ہو۔

میکائیل کی قرأت بغیر ہمزہ کے اور میکئل (ہمزہ کے ساتھ اور میکال (الف کے ہمراہ) ہوئی ہے۔ ابن جریر نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباس سے روایت کی ہے انہوں نے کہا جبریل عبد اللہ اور میکائل عبید اللہ کے ہم معنی ہیں اور ہر ایک ایسا اسم جس میں ایل کا لفظ ہے وہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرنے والے کے معنی میں ہے اور اسی راوی نے عبد اللہ بن حارث سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”ایل“ عبرانی زبان میں اللہ کو کہتے ہیں اور ابن ابی حاتم نے عبد العزیز بن محمد سے روایت کی ہے اس نے کہا کہ ”جبریل“ کا اسم خادم اللہ کے معنی رکھتا ہے۔

فائدہ ابو حیوۃ نے ”فَارَسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا“ تشدید کے ساتھ پڑھا ہے۔ ابن مہران نے اس کی تفسیر یوں کی ہے روح مشدد جبریل کا ایک نام ہے۔ اس قول کو کرمانی نے اپنی کتاب ”العجائب“ میں نقل کیا ہے۔ ہارون اور ماروت بھی ملائکہ کے نام ہیں جو قرآن میں آئے ہیں۔ ابن ابی حاتم نے علیؑ سے نقل کیا ہے انہوں نے فرمایا ”ہاروت اور ماروت دو فرشتے ہیں آسمان کے فرشتوں میں سے۔ میں نے ان دونوں فرشتوں کے قصے کو ایک جداگانہ رسالہ میں لکھا ہے۔

الرعد بھی فرشتہ کا نام قرآن میں آیا ہے۔ ترمذی میں ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ یہودیوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا ”آپ ہم کو بتائیں کہ رعد کیا چیز ہے؟“ آپؐ نے فرمایا ”منجملہ فرشتوں کے ایک رشتہ اور ابر پر موکل ہے۔ ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے روایت کی ہے اس نے کہا رعد ایک فرشتہ ہے جو کہ تسبیح خوانی کرتا ہے۔ اور اسی راوی نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس سے رعد کے بارہ میں سوال کیا گیا تو اُس نے کہا ”کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اللہ پاک فرماتا ہے

وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ (اور رعد خدا تعالیٰ کی حمد کے ساتھ اُس کی پاکی بیان کرتا ہے۔)

برق بھی ایک فرشتہ کا نام قرآن میں مذکور ہے کیونکہ ابن ابی حاتم نے محمد بن مسلم سے روایت کی ہے۔ اس نے کہا ہم کو یہ خبر پہنچی ہے کہ برق ایک فرشتہ ہے اس کے چار منہ ہیں۔ ایک انسان کا چہرہ دوسرا نیل کا چہرہ تیسرا گدھ کا چہرہ اور چوتھا شیر کا چہرہ۔ جس وقت وہ اپنی دُم کو ہلاتا ہے پس وہی برق (چمک) ہوتی ہے۔

مالک فرشتہ دوزخ کا داروغہ ہے اور سجّل بھی ایک فرشتہ ہے۔

ابن ابی حاتم نے ابو جعفر الباقری سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”سَجَل“ ایک فرشتہ ہے اور ہاروت اور ماروت اس کے اعوان (مددگاروں میں سے) تھے۔ ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”السجل“ ایک فرشتہ ہے۔

السدی سے روایت کی ہے اس نے کہا ”سجل“ ایک فرشتہ ہے جو کہ صحیفوں (نوشتوں یا اعمال ناموں) پر موکل ہے۔

قعید بھی فرشتہ کا نام ہے کیونکہ مجاہدؓ نے ذکر کیا ہے کہ یہ نام بدیوں کے لکھنے والے فرشتہ کا ہے۔ ابو نعیم نے اس قول کی تخریج ”کتاب الحلیہ“ میں کی ہے۔ اس طرح یہ سب تو فرشتے ہوئے جن کا نام قرآن میں آیا ہے۔

ابن ابی حاتم نے کئی ایک مرفوع، موقوف اور مقطوع طریقوں سے یہ روایت کی ہے کہ ذوالقرنین بھی منجملہ فرشتوں کے ایک فرشتہ ہے اور اگر یہ قول صحیح ثابت ہو تو اس سے دس کی تعداد مکمل ہو جاتی ہے اور اس کے ماسوا ابن ابی حاتم ہی نے علی بن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے قولہ تعالیٰ ”يَوْمَ يَقُومُ الزُّوْحُ“ کے بارہ میں فرمایا کہ ”روح ایک فرشتہ ہے جو کہ تمام فرشتوں میں از روئے خلقت (جسم) کے بہت بڑا ہے اور اب فرشتوں کی تعداد گیارہ ہو گئی ہے۔ پھر اس کے بعد میں نے دیکھا کہ راغب نے اپنی کتاب مفردات میں بیان کیا ہے کہ قولہ تعالیٰ ”هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ“ میں جس ”سَكِينَةً“ کا ذکر آیا ہے وہ ایک فرشتہ ہے جو کہ مومن کو دل کی تسکین دیتا اور اس کو اَمِن (یا امن) عطا کرتا ہے۔ جیسا کہ روایت کی گئی ہے کہ ”إِنَّ السَّكِينَةَ تَنْطِقُ عَلَى لِسَانِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ“ اور اب قرآن میں مذکورہ فرشتوں کے اسماء کی تعداد بارہ ہو گئی۔

صحابہؓ کے جو نام قرآن میں آئے ہیں وہ حسب ذیل ہیں زید بن حارثہؓ اور السجل اُس شخص کے قول میں جو یہ کہتا ہے کہ السجل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کاتب (منشی اور محرر) کا نام تھا۔ اس روایت کی تخریج ابو داؤد اور نسائی نے ابو الجوزاء کے طریق پر ابن عباسؓ سے کی ہے۔ انبیاء علیہم السلام اور رسولوں کے علاوہ قرآن میں دوسرے اگلے لوگوں کے یہ نام آئے ہیں۔ عمران مریم کے باپ اور کہا گیا ہے کہ موسیٰ کے باپ کا بھی یہی نام تھا اور مریم کے بھائی ہارون کے باپ کا نام ہے۔ اور یہ ہارون موسیٰ کے بھائی نہیں ہیں جیسا کہ مسلم کی روایت کردہ حدیث میں آیا ہے اور وہ حدیث کتاب کے آخر میں بیان کی جائے گی۔ اور عزیز اور تبع ایک صالح آدمی تھا۔ جیسا کہ حاکم نے اس کی روایت کی ہے اور کہا گیا ہے کہ وہ نبی تھے۔ اس بات کو کرمانی نے العجائب میں نقل کیا ہے۔ اور لقمان کہا گیا ہے کہ وہ نبی تھے اور اکثر لوگ اس قول کے مخالف ہیں۔ یعنی لقمان کو نبی نہیں مانتے۔ ابن ابی حاتم وغیرہ نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے۔ انہوں نے فرمایا ”لقمان ایک حبشی غلام تھے اور بڑھئی کا کام کرتے تھے اور سورہ غافر میں یوسف اور سورہ مریم کے آغاز میں یعقوب کا ذکر آیا ہے وہ دونوں بھی مذکورہ سابق بیان کے مطابق نبی نہ تھے اور ان کے نام قرآن میں مذکور ہیں۔

اور تقی: قوله تعالى "إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا" میں کہا گیا ہے کہ یہ ایک ایسے آدمی کا نام تھا جو کہ مشہور عالم اور زبان زد خلایق تھا۔ یہاں مراد یہ ہے کہ اگر تو نیک چلنی میں تقی کی طرح ہے تو میں تجھ سے پہلے مانگتی ہوں۔ اس بات کو ثعلبی نے ذکر کیا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ تقی ایک شخص کا نام تھا جو کہ عورتوں کو چھیڑا کرتا تھا اور کہا گیا ہے کہ وہ مریم کا ابن عم (پچازاد بھائی) تھا، جبریل ان کے پاس اسی کی صورت میں آئے تھے۔ یہ دونوں قول الکرمانی نے اپنی کتاب "العجائب" میں بیان کئے ہیں۔ قرآن کریم میں منجملہ عورتوں کے ناموں کے صرف ایک نام حضرت مریم کا آیا ہے اور کوئی دوسرا نام مذکور نہیں ہوا۔ اس بات میں ایک نکتہ ہے جو کہ کنایہ کی نوع میں پہلے بیان ہو چکا ہے۔ عبرانی زبان میں مریم کے معنی ہیں خادم۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں وہ عورت جو کہ نوجوانوں کے ساتھ لگاؤ کی باتیں کرتی ہو۔ یہ دونوں قول کرمانی نے بیان کئے ہیں اور کہا گیا ہے کہ قوله تعالى "اتَّذَعُونَ بَعْلًا" میں لفظ بعل ایک عورت کا نام ہے جس کی بہت سے لوگ عبادت کرتے تھے (یعنی دیوی مانتے تھے) یہ بات ابن عسکر نے بیان کی ہے۔ قرآن پاک میں کافروں کے حسب ذیل نام آئے ہیں قارون۔ یصھر کا بیٹا تھا اور موسیٰ کا چچازاد بھائی جیسا کہ ابن ابی حاتم نے ابن عباس سے روایت کیا ہے۔ جالوت اور ہامان اور بشری جو سورہ یوسف میں ذکر کئے گئے ہیں۔ وارد (کنوئیں پر آنے والے) نے پکار کر "يَا بُشَيْرِي هَذَا غُلَامٌ" کہا تھا۔ یہ السدی کا قول ہے اور اس کی تخریج ابن ابی حاتم نے کی ہے۔ آزر یعنی ابراہیم کے والد کا نام بھی اسی باب سے ہے اور کہا گیا ہے کہ اُس کا نام تارح اور آزر لقب تھا۔ ابن ابی حاتم نے ضحاک کے طریق پر ابن عباس سے روایت کی ہے انہوں نے فرمایا "ابراہیم کے باپ کا نام آزر نہ تھا۔ بلکہ اُس کا نام تارح تھا۔ اسی راوی نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباس سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا آزر کے معنی ہیں صنم (بت)" اور مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "آزر ابراہیم کے باپ نہ تھے۔ ازاں جملہ ایک نام النسی بھی ہے۔

ابن ابی حاتم نے ابی دائل سے روایت کی ہے کہ اُس نے بیان کیا "بنی کنانہ کے قبیلہ سے ایک آدمی النسی نامی گزرا ہے وہ ماہ محرم کو ماہ صفر بنا دیا کرتا تھا تا کہ اس طرح سے لوٹ مار کے مال کو حلال بنا سکے۔ قرآن میں جنات کے ناموں سے ان کے جد اعلیٰ ابلیس کا نام آیا ہے۔ اس کا نام پہلے عزازیل تھا۔ ابن ابی حاتم وغیرہ نے سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباس سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "اس کا نام پہلے عزازیل تھا"۔ ابن جریر نے السدی سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا "ابلیس کا نام حارث تھا"۔ بعض علماء نے کہا ہے کہ عزازیل کے بھی یہی معنی ہیں (یعنی الحارث) اور ابن جریر وغیرہ نے ضحاک کے طریق پر ابن عباس سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا "ابلیس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اللہ پاک نے اُس کو ہر ایک بہتری کی طرف سے بالکل مبلس یعنی مایوس کر دیا ہے۔ ابن عسکر نے کہا کہ ابلیس کے نام کے بارہ میں "فَتْوَةٌ" کا لفظ بھی بیان کیا گیا ہے۔ اس قول کو الخطابی نے بیان کیا ہے۔ ابلیس کی کنیت ابو کردوس ہے اور کہا گیا ہے کہ "ابوفترہ" اور بہ قول بعض "ابومرہ" اور ایک قول میں "ابولہبی" بیان کی گئی ہے۔ یہ اقوال السہیلی نے کتاب "روض الانف" میں ذکر کئے ہیں۔ قبائل کے ناموں کی قسم سے قرآن میں یاجوج، ماجوج، عاد، ثمود، مدین، قریش اور روم کے نام آئے ہیں۔ اقوام کے اسماء جو کہ دوسرے اسموں کی طرف مضاف ہیں وہ یہ ہیں قوم نوح، قوم لوط، قوم تبع، قوم ابراہیم اور اصحاب الایکۃ۔ اور کہا گیا ہے کہ اصحاب الایکۃ ہی مدین ہیں اور اصحاب الزس قوم ثمود کے باقی لوگ ہیں۔ یہ بات ابن عباس نے

کہی ہے۔ عکرمہ نے بیان کیا ہے کہ وہ اصحاب یاسین ہیں۔ قتادہ نے کہا ہے کہ وہ قوم شعیب ہیں اور کہا گیا ہے کہ وہ ”اصحاب الاخدود“ ہیں۔ اسی کو ابن جریر نے مختار قرار دیا ہے۔ قرآن میں بتوں کے ایسے نام جو کہ انسانوں کے نام تھے حسب ذیل ہیں

ود، سواع، یغوث، یعوق اور نسر۔ یہ قوم نوح کے اصنام ہیں۔ لات، عزیٰ اور منات قریش کے بتوں کے نام ہیں۔ الرجز بھی اس شخص کی رائے میں صنم کا نام ہے جس نے اس کو ضمہ را کے ساتھ پڑھا ہے۔

انفش نے کتاب ”الجمع والواحد“ میں ذکر کیا ہے کہ رجز ایک بت کا نام ہے۔ جبت اور طاغوت بھی بتوں کے نام ہیں۔ کیونکہ ابن جریر نے بیان کیا ہے کہ بعض علماء کا خیال ہے کہ یہ دونوں بت ہیں اور کہا ہے کہ مشرکین ان بتوں کی عبادت کیا کرتے تھے اور پھر اسی راوی نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”جبت اور طاغوت دو بتوں کے نام ہیں“ قولہ تعالیٰ ”وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ“ جو سورہ غافر میں آیا ہے اُس میں رشاد کا ذکر ہوا ہے۔ وہ بھی ایک بت کا نام ہے کہا گیا ہے کہ وہ فرعون کے بتوں میں سے ایک بت تھا۔ یہ بات کرمانی نے اپنی کتاب عجائب میں بیان کی ہے۔ بعل یہ قوم الیاس کا بت تھا۔ آزر ایک قول میں اسے بت کا نام بتایا گیا ہے۔

بخاری نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”ود، سواع، یغوث، یعوق اور نسر قوم نوح کے نیک لوگوں کے نام ہیں مگر جب وہ مر گئے تو شیطان نے ان کی قوم کے لوگوں کے دلوں میں یہ خیال پیدا کیا کہ وہ ان لوگوں کی نشست گاہوں پر جہاں وہ بیٹھا کرتے تھے پتھروں کے نشانات قائم کریں اور ان پتھروں کو انہی مردہ لوگوں کے نام سے موسوم کریں اور ان کی ہی کی طرف اُن کی نسبت کر دیں۔ چنانچہ ان لوگوں نے ایسا ہی کیا لیکن ان نشانوں کی عبادت اس وقت تک نہیں ہوئی جب تک کہ وہ واقف کار لوگ مرنہ گئے۔ جب لوگوں میں سے علم اٹھ گیا تو پھر ان کی عبادت ہونے لگی۔ ابن ابی حاتم نے عروہ سے روایت کی ہے کہ وہ سب (یعنی یغوث اور یعوق وغیرہ) آدم کے بیٹے اور انہی کے صلب (پشت) سے تھے۔ بخاری نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”لات“ ایک شخص تھا جو حاجیوں کے لئے ستو گھولا کرتا تھا۔ ابن جنی نے ابن عباسؓ کی نسبت بیان کیا ہے کہ انہوں نے اس کی قرأت ”اللّٰت“ تشدید کے ساتھ کی ہے اور اس کی تفسیر اس مذکورہ بالا قول کے مطابق فرمائی (یعنی ستو گھولنے والا) اس بات کی ایسی ہی روایت ابن ابی حاتم نے مجاہد سے کی ہے۔ شہروں، خاص مقاموں، مکانوں اور پہاڑوں کے اسماء کی قسم سے قرآن میں حسب ذیل نام آئے ہیں

بکہ: یہ شہر مکہ کا نام ہے۔ کہا گیا ہے کہ حرف با میم کے بدل سے آیا ہے اور اُس کا ماخذ ہے تَمَلَّكَتُ الْعِظَمَ یعنی جو کچھ ہڈی میں مغز تھا وہ میں نے جذب کر لیا (کھینچ لیا) اور تَمَلَّكَتُ الْفَصِيلُ مَا فِي ضَرْعِ النَّاقَةِ یعنی شتر بچہ نے اونٹنی کے تھن میں جس قدر دودھ تھا سب کھینچ لیا۔ پس گویا کہ وہ شہر مکہ اپنی طرف ان تمام خورد و نوش کے سامانوں کو کھینچ لیتا ہے جو اور ملکوں میں پیدا ہوتے ہیں اور کہا گیا ہے کہ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ شہر تمام گناہوں کو چوس لیا کرتا ہے یعنی ان کو زائل کر دیتا ہے۔ پھر ایک قول ہے کہ وہاں پانی کم یا ب ہونے کی وجہ سے اس کا یہ نام ہوا۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کے ایسی وادی کے بطن میں واقع ہونے کی وجہ سے یہ نام رکھا گیا ہے جو کہ بارش ہونے کے وقت اپنے اطراف کے پہاڑوں کا پانی جذب کر لیا کرتی ہے اور سیلاب اسی وادی میں پہنچ کر جذب ہوتا ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ حرف با اصل ہے اور اس کا

ماخذ ہے لفظ ”بک“ اس لئے کہ وہ بڑے بڑے سرکشوں کی گردنیں توڑ دیتا ہے اور وہ اس کے سامنے عجز و انکسار سے سر جھکا دیتے ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کا ماخذ ”التبک“ ہے جس کے معنی ہیں ازدحام اس لئے کہ طواف کے وقت وہاں آدمیوں کا ہجوم ہوتا ہے اور کہا گیا ہے کہ ”مکہ“ حرم کی سرزمین کو کہا جاتا ہے اور ”بکہ“ خاص مسجد حرام کو۔ ایک اور قول ہے کہ مکہ سے مراد شہر ہے اور بہک خانہ کعبہ اور طواف کی جگہ کا نام ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ بہک خاص کر بیت اللہ ہی کو کہا جاتا ہے۔

مدینہ: سورۃ احزاب میں اس کا نام منافق لوگوں کی زبانی یثرب ذکر کیا گیا ہے۔ زمانہ جاہلیت میں اس کا یہی نام تھا اور اس کی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ یثرب ایک زمین کا نام تھا جو کہ مدینہ کی ایک ناچہ (سمت) میں ہے اور کہا گیا ہے کہ اس کا یہ نام یثرب بن وائل کے نام پر رکھا گیا جو کہ ارم بن سام بن نوح کی اولاد میں تھا اور سب سے پہلے اس مقام پر وہی اتر ا تھا اور مدینہ کو یثرب کے نام سے موسوم کرنے کی ممانعت صحیح طریقہ سے ثابت ہے۔ اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم برے نام کو پسند نہ فرماتے تھے اور یثرب کا لفظ ثرب کے معنی پر مشتمل ہوتا ہے جس کے معنی ہیں فساد۔ یا اس میں تشریب سے ماخوذ ہونے کا شبہ گزرتا ہے اور اس کے معنی ہیں ”توخیج“ (ملامت)۔

بدر: مدینہ کے قریب ایک قریہ ہے۔ ابن جریر نے شعبی سے روایت کی ہے کہ ”موضع بدر قبیلہ مجینہ کے ایک شخص کی ملکیت تھا جس کا نام بدر تھا اور اسی کے نام سے یہ مقام موسوم ہوا“۔ واقعہ یہ ہے کہ ”میں نے اس بات کا ذکر عبد اللہ بن جعفر اور محمد بن صالح سے کیا تو ان دونوں نے اس بات سے لاعلمی کا اظہار کیا اور کہا کہ پھر صفراء اور رابغ کی وجہ تسمیہ کیا بات ہے؟ یہ کوئی نئی بات نہیں بلکہ وہ ایک جگہ کا نام ہے۔ ضحاک سے مروی ہے کہ اس نے کہا بدر مکہ اور مدینہ کے درمیان واقع ہے۔

احد: شاذ طور پر ”اِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلَوْنَ عَلٰی اُحَدٍ“ پڑھا گیا ہے۔ حنین یہ طائف کے قریب قریہ ہے۔ جمع مزدلفہ کو کہتے ہیں۔ مشعر الحرام: مزدلفہ میں ایک پہاڑ ہے۔ نفع: کہا گیا ہے کہ یہ عرفات سے مزدلفہ کے مابین جو جگہ ہے اس کا نام ہے۔ اس بات کو الکرمانی نے بیان کیا ہے۔ مصر اور بابل: سواد عراق کا ایک شہر ہے۔ الایکۃ اور لیکہ: (فتح لام کے ساتھ) قوم شعیب کی بستی کا نام۔ اور ان میں سے دوسرا اسم شہر کا نام ہے اور پہلا اسم کورۃ (علاقہ) کا نام ہے۔ الحجر: قوم ثمود کے منازل شام کے اطراف اور وادی القرئی کے نزدیک ہے۔ الاحقاف: حضرموت اور عمان کے مابین ریگستانی پہاڑ ہیں۔ ابن ابی حاتم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ وہ ملک شام کا ایک پہاڑ ہے۔ طور سینا: وہ پہاڑ ہے جس پر سے موسیٰؑ

۱۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ ایک قدیم نام ہے جو توریت و زبور میں آیا ہے۔ ملاحظہ ہو زبور کا باب ۸۴ آیت ۶۵۔ اس کے الفاظ ہیں ”مبارک ہے وہ انسان جس میں قوت تجھ سے ہے ان کے دل میں تیری راہیں ہیں وہ بکا کی وادی میں گزرتے ہوئے اسے ایک کنواں بناتے“ پہلی برسات اسے برکتوں سے ڈھانپ لیتی۔ اس میں بکا سے وہی ”بکہ“ مراد ہے جس کا ذکر اس آیت میں ہے ”اِنَّ اَوَّلَ بَیْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِیْ بِبَکَّۃٍ“ اور کنوئیں سے وہی حفر زبزم مراد ہے جسے حضرت ہاجرہ نے بنایا تھا۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ لفظ گھر خانہ یا مکان کے معنی میں آتا ہے جیسے بعلک ایک مشہور شہر کا نام ہے وہاں بعل دیوتا کا مندر تھا۔ بعل کے معنی سردار یا اقا سورج دیوتا یا مشتری کا نام تھا اسی کے نام پر وہ شہر بعلک کہلا۔ صحیح

کو باری تعالیٰ نے پکارا تھا۔ الجودی: یہ الجزیرہ میں ایک پہاڑ ہے۔ طوی: ایک وادی کا نام ہے جیسا کہ ابن ابی حاتم نے اُس کی روایت ابن عباسؓ سے کی ہے۔ اسی راوی نے دوسرے طریقے پر ابن عباسؓ ہنی سے روایت کی ہے کہ ”اس وادی کا نام طوی اس وجہ سے رکھا گیا کہ موسیٰؑ نے اس کو رات کے وقت طے کیا تھا۔ حسن سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا یہ وادی فلسطین میں ہے۔ اس کو طوی اس لئے کہا گیا کہ یہ دو مرتبہ مقدس کی گئی۔ بشر بن عبید سے نقل کیا گیا ہے کہ ”یہ سرزمین ایلہ کی ایک وادی ہے جو کہ دو مرتبہ برکت کے ساتھ طے ہوئی۔ الکھف: ایک پہاڑ میں تراشا ہوا گھر ہے۔ الرقیم: ابن ابی حاتم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا کعبؓ نے یہ بات بیان کی ہے کہ رقیم اس قریہ کا نام ہے جہاں سے اصحاب کھف نکلے تھے۔ عطیہ سے مروی ہے کہ الرقیم ایک وادی ہے۔ سعید بن جبیر سے بھی اسی طرح کا قول نقل کیا گیا ہے۔ عوفی کے طریق پر ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا الرقیم ایک وادی ہے عقبان اور ایلہ کے مابین فلسطین سے ورلی طرف۔“ قاذہ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا رقیم کتے کا نام ہے۔ (اصحاب کھف کے کتے کا) العرم: ابن ابی حاتم نے عطاء مالک سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ”رقیم کتے کا نام ہے۔“ (اصحاب کھف کے کتے کا) العرم: ابن ابی حاتم نے عطاء سے روایت کی ہے۔ انہوں نے کہا کہ عرم ایک وادی کا نام ہے۔ حرد السدی نے بیان کیا ہے کہ ہم کو معلوم ہوا ہے کہ ایک قریہ کا نام حرد ہے۔ اس روایت کی تخریج ابن ابی حاتم نے کی ہے۔ الصریم: ابن جریر نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ ”یہ ملک یمن میں ایک سرزمین ہے اور اس کا نام یہی رکھا گیا ہے۔“ ث: ایک پہاڑ جوزمین کے گرد محیط ہے (کوہ قاف) الجزر: کہا گیا ہے کہ یہ ایک سرزمین کا نام ہے۔ الطاغیہ: کہا گیا ہے کہ اس مقام کا نام ہے جہاں قوم ثمود ہلاک کی گئی تھی۔ ان دونوں باتوں کو الکزمائی نے بیان کیا ہے۔ قرآن میں آخرت کے مکانوں میں سے حسب ذیل نام آئے ہیں فردوس: جنت کی سب سے اعلیٰ جگہ ہے۔ علیون: کہا گیا ہے کہ یہ جنت میں سب سے اعلیٰ جگہ ہے اور کہا گیا ہے کہ اس کتاب کا نام ہے جس میں دونوں جہان کے صالح لوگوں کے اعمال تحریر ہیں۔ الکوثر: جیسا کہ حدیثوں میں آیا ہے جنت کی ایک نہر کا نام ہے سنبیل اور تسنیم جنت کے دو چشمے ہیں۔ حنین: کفار کی روحوں کی قرار گاہ کا نام ہے۔ صعود: جہنم کے ایک پہاڑ کا نام ہے جیسا کہ ترمذی میں ابوسعید خدریؓ سے مرفوعاً مروی ہے۔ غی: آٹام، موبق، سعیر، ویل، سائل، اور سلق: جہنم کی وادیاں (ندیاں) ہیں، اُن میں پیپ بہتی ہے۔ ابن ابی حاتم نے انس بن مالکؓ سے قولہ تعالیٰ ”وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ مَوْبِقًا“ کے بارہ میں روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”موبق جہنم میں ایک کچ لہو کی ندی ہے اور قولہ تعالیٰ ”مَوْبِقًا“ کے بارہ میں عکرمہ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا ”وہ دوزخ میں ایک ندی ہے۔“ حاکم نے اپنی مستدرک میں ابن مسعودؓ سے قولہ تعالیٰ ”فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا“ کے بارہ میں روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”یہ جہنم میں ایک وادی (ندی) ہے ترمذی وغیرہ نے خدریؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”ویل جہنم کی ایک ندی ہے۔“ کافر اُس میں اس کی تہ

۱۔ یہاں الجزیرہ سے مراد شہر جزیرہ ابن عمر ہے جسے حضرت حسن ابن عمر بن الخطاب نے ۹۶ھ میں قائم کیا تھا۔ یہ شام میں دریائے

دجلہ کے کنارے واقع ہے۔ کوہ جودی اس شہر کے شمال مشرق میں ہے تقریباً ۴۰ کلومیٹر دور۔ صبح

۲۔ یہ قدیم عربوں کا خیال ہے وہ دنیا کو قرص کی مانند گول سمجھتے تھے۔ صبح

تک پہنچنے سے قبل چالیس سال تک غوطے کھاتا نیچے کو ہی چلا جائے گا۔ ابن المنذر نے ابن مسعود سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”ویل“ جہنم میں کچ لہو کی ایک ندی ہے۔ ابن ابی حاتم نے کعب سے روایت کی ہے۔ انہوں نے بیان کیا دوزخ میں چار ندیاں ہیں کہ اللہ پاک اُن میں اہل دوزخ کو عذاب دے گا۔ غلیظ موبق، اٹام اور غی۔ سعید بن جبیر سے مروی ہے کہ ”سعیر جہنم میں ایک کچ لہو کی ندی ہے اور حلق بھی دوزخ کی ایک ندی ہے۔ ابو زید سے قولہ تعالیٰ ”سَسْأَلُ سَائِلٌ“ کے بارہ میں روایت ہے کہ وہ جہنم کی ندیوں میں سے ایک ندی ہے اور اس کو سائل کہتے ہیں۔ الفلق: جہنم میں ایک اندھا کنواہی ہے۔ ایک مرفوع حدیث میں جس کی تخریج ابن جریر نے کی ہے یہی آیا ہے۔ تھموم: سیاہ دھوئیں کا نام ہے۔ اس کی روایت حاکم نے ابن عباس سے کی ہے۔ قرآن میں جگہوں کی طرف منسوب حسب ذیل اسماء ہیں الالہی: کہا گیا ہے کہ یہ ام القریٰ کی طرف منسوب ہے۔ عبقری: کہا گیا ہے کہ یہ عبقر کی جانب منسوب ہے جو کہ جنوں کی ایک جگہ ہے اور ہر ایک نادر چیز اسی کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ السامری: بیان کیا گیا ہے کہ یہ ایک ہرزین کی طرف منسوب ہے جس کا نام سامرون بتایا جاتا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اُس کا نام سامرہ ہے۔ العربی: اس کے بارہ میں کہا گیا ہے کہ یہ عربہ کی جانب منسوب ہے اور وہ اسماعیل کے گھر کا صحن (پیش خانہ اور آنگن) تھا جس کے بارہ میں کسی شاعر نے کہا ہے۔

وَعَرَبَةُ اَرْضٍ مَا يَحِلُّ حَرَامُهَا

مِنَ النَّاسِ اِلَّا اللّٰهُ ذَعِيَ الْحِلَّاحِلُ

”اور اس زمین کے میدان کی قسم ہے جس کے حرم میں بجز او ذی الحلال کے اور کوئی آدمی نہیں داخل ہو سکتا۔“

شاعر نے لوزی الحلال سے یہاں پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مراد لیا ہے۔ قرآن میں کواکب (ستاروں) کے ناموں میں سے شمس، قمر، طارق اور شعری آئے ہیں۔

فائدہ بعض علماء نے بیان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں پرندوں کی جنسوں میں سے دس اجناس کا نام ذکر فرمایا ہے اَلْسَلْوٰی (لوا) اَلْبَعُوْضُ (مچھر) اَلذَّبَابُ (مکھی) اَلنَّحْلُ (شہد کی مکھی) اَلْعَنْكَبُوْتُ (مکڑی) اَلْجُرَادُ (بڈی) اَلْهُذُحْدُ (ہدہد) اَلْغُرَابُ (کوا) اَبَابِلُ (جھنڈ کے جھنڈ) اور نَمَلُ (چیونٹی) کیونکہ نمل پرندوں میں سے ہے جس کی وجہ اللہ پاک کا سلیمان علیہ السلام کے بارہ میں ”وَعَلَّمْنَا مَنَاطِقَ الطَّيْرِ“ ارشاد فرمایا ہے اور سلیمان نے نمل کا کلام سمجھ لیا تھا (لہذا اس دلیل سے نمل کا پرندوں میں سے ہونا معلوم ہوا) ابن ابی حاتم نے شععی سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ہے کہ وہ نملہ (چیونٹی) جس کی بات سلیمان نے سمجھ لی تھی پروں دار تھی۔“

فصل: کنیتوں کی قسم سے قرآن کریم میں بجز ابی لہب کے اور کوئی کنیت نہیں وارد ہوئی ہے۔ ابی لہب کا نام عبدالعزیٰ تھا اسی واسطے وہ ذکر نہیں ہوا۔ کیونکہ اُس کا نام شرعاً حرام ہے۔ کہا گیا ہے کہ کنیت کے وارد کرنے سے اس بات کی طرف

۱۔ اس لفظ کی تشریح خود قرآن مجید میں ہے۔ اِنِ الْفَاظُ مَوْجُوْدٌ بِ”وَمِنْهُمْ اَمِّيُّوْنَ لَا يَفْعَلُوْنَ الْكِتَابَ“ (ان میں سے بعض اُن پڑھ ہیں جو کتاب کا جو علم نہیں رکھتے) میں۔

۲۔ ہمیں پرندوں کی بولی سکھانی تھی ہے۔

اشارہ کرنا مقصود تھا کہ وہ جہنمی ہے۔ اور وہ القاب جو کہ کلام الہی میں واقع ہوئے ہیں اُن میں سے یعقوب کا لقب ”اسرائیل“ ہے۔ اس کے لفظی معنی ہیں عبد اللہ اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنی صفۃ اللہ (خدا کے برگزیدہ) ہیں۔ اور ایک قول ہے کہ اس کے معنی ہیں ”سِرِّی اللہ“ کیونکہ جس وقت انہوں نے ہجرت کی ہے اُس وقت وہ رات میں سفر کرتے تھے۔ ابن جریر نے عمیر کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اسرائیل مثل تمہارے عبد اللہ کہنے کے ہے۔ اور عبد اللہ بن حمید نے اپنی تفسیر میں ابی مجلز سے نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا یعقوب ایک کشتی گیر شخص تھے۔ وہ ایک فرشتہ سے ملے اور اُس سے لپٹ پڑے چنانچہ فرشتہ نے اُن کو گرا لیا۔ اور ان کی دونوں رانوں پر دباؤ ڈالا۔ یعقوب نے اپنی یہ کیفیت دیکھی اور معلوم کیا کہ فرشتہ نے اُن کے ساتھ کیا سلوک کیا ہے تو انہوں نے (سنجھل کر) فرشتہ کو پچھاڑ لیا اور کہا اب میں تجھ کو اُس وقت تک نہ چھوڑوں گا جب تک کہ تو میرا کوئی نام نہ رکھے۔ لہذا فرشتہ نے اُن کو اسرائیل کے نام سے موسوم کیا۔ ابو مجلز نے کہا ہے ”کیا تم اس بات کا خیال نہیں کرتے کہ اسرائیل فرشتوں کے ناموں میں سے ہے۔ اس نام کے تلفظ میں کئی لغتیں آئی ہیں جن میں سب سے زیادہ مشہور اس کو ہمزہ کے بعد حرف یا اور لام کے ساتھ بولنا ہے۔ اور اس کی قرأت اسرائیل بغیر ہمزہ کے بھی کی گئی ہے۔“

بعض علماء نے بیان کیا ہے کہ قرآن میں یہودیوں کو محض یا بنی اسرائیل ہی کہہ کر مخاطب بنایا گیا ہے اور یا بنی یعقوب کے ساتھ اُن کو خطاب نہیں کیا گیا۔ اس میں ایک نکتہ ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ لوگ خدا تعالیٰ کی عبادت کرنے کے ساتھ مخاطب بنائے گئے اور اُن کو پسند و نصیحت کرنے اور غفلت سے چونکانے کے لئے انہیں اُن کے اسلاف (بزرگوں) کا دین یاد دلایا گیا۔ لہذا وہ ایسے نام سے موسوم کئے گئے جس میں خدا تعالیٰ کی یاد دہانی موجود ہے کیونکہ اسرائیل ایسا اسم ہے جو کہ تاویل میں اللہ تعالیٰ کی طرف مضاف ہے۔ اور جب کہ پروردگار عالم نے ابراہیم علیہ السلام سے ان کے عطا فرمانے اور انہیں ان کے بشارت دینے کا ذکر فرمایا ہے وہاں اُن کا نام یعقوب ہی لیا ہے۔ اور اس موقع پر یعقوب کا کہنا اسرائیل کہنے سے اولیٰ تھا کیونکہ وہ ایک ایسی موہبت تھے جو کہ دوسرے بعد میں آنے والے کے بعد تھے۔ اور اس لئے اُن کے واسطے ایسے اسم کا ذکر کرنا زیادہ مناسب ٹھہرا جو کہ تعقیب (بعد میں آنے) پر دلالت کرے۔

اور منجملہ انہی القاب کے جن کا وقوع قرآن میں ہوا ہے ”اسیح“ بھی ایک لقب ہے۔ یہ عیسیٰ کا لقب ہے اور اس کے معنی کے بارہ میں کئی قول آئے ہیں۔ کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں صدیق۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں وہ شخص جس کے قدم اُخص (تلوئے گہرے) نہ ہوں۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں وہ شخص جو کسی مریض پر ہاتھ نہ پھیرے مگر یہ کہ اُس کو خدا تعالیٰ تندرست بنا دے۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں ”جمیل“ اور ایک قول ہے کہ اس کے معنی ہیں وہ شخص جو کہ زمین کو مسیح یعنی قطع (طے) کرے اور اس کے سوا دوسری باتیں بھی کہی گئی ہیں۔ الیاس کہا گیا ہے کہ یہ اور یس علیہ السلام کا لقب ہے۔ ابن ابی حاتم نے سند حسن کے ساتھ ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”الیاس ہی اور یس۔ اور اسرائیل ہی یعقوب ہیں۔“ اور اُن کی قرأت میں آیا ہے ”اِنَّ اِذْ رَاسَ لِمَنْ الْمُرْسَلِیْنَ“ ”سَلَامٌ عَلٰی اِذْ رَاسِیْنَ“ اور ابی رزنی اللہ عنہ کی قرأت میں ”وَ اِنَّ اِیْلَیْسَ سَلَامٌ عَلٰی اِیْلَیْسَ“ آیا ہے۔

ذوالکفل کہا گیا ہے کہ یہ الیاس کا لقب ہے اور یہ اقوال بھی آئے ہیں کہ یوشع کا لقب ہے بقول بعض الیسع کا

لقب۔ اور بقول بعض زکریا علیہ السلام کا لقب ہے۔ اور منجملہ القاب کے نوح بھی لقب ہے اُن کا نام عبدالغفار تھا اور لقب نوح پڑ گیا۔ اس لئے کہ وہ اپنے خدا کی فرمانبرداری میں اپنے نفس پر بہت کثرت سے نوحہ کیا کرتے تھے۔ اور اس بات کی روایت ابن ابی حاتم نے یزید الرقاشی سے کی ہے۔

از انجملہ ذوالقرنین ہے۔ اس کا نام اسکندر تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ عبداللہ بن ضحاک بن سعد نام تھا۔ اور ایک قول میں ”منذرین ماء السماء“ اور دوسرے قول میں ”صعب بن قرین بن الہمال“ بھی اسی کا نام بیان ہوا ہے۔ ان دونوں اقوال کو ابن عسکر نے بیان کیا ہے۔ اس کا لقب ذوالقرنین اس لئے پڑ گیا کہ وہ زمین کی دونوں شاخوں یعنی مشرق و مغرب تک پہنچ گیا تھا۔ اور کہا گیا ہے اس لئے کہ وہ فارس اور روم کا مالک ہوا تھا۔ اور ایک قول ہے کہ اُس کے سر پر دو سینگیں یعنی چوٹیاں تھیں۔ اور کہا گیا ہے کہ اُس کے دو سونے کی سینگیں تھیں۔ اور ایک قول ہے کہ اُس کے سر پر دونوں پہلوتانے کے تھے۔ اور کہا ہے کہ اُس کے سر پر دو چھوٹی چھوٹی سینگیں تھیں جن کو عمامہ مخفی رکھتا تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ اُس کی ایک سینگ پر مارا گیا اور وہ مر گیا۔ پھر اللہ پاک نے اُس کو دوبارہ زندہ کر دیا۔ لہذا لوگوں نے اس کی دوسری سینگ پر ضرب لگائی اور کہا گیا ہے کہ اس نام نہاد کی وجہ اُس کا ماں باپ دونوں کی طرف سے عالمی نسب ہونا تھا۔ اور یہ قول بھی مذکور ہے کہ اُس کے زمانہ میں دو قرن آدمیوں کے گزر گئے تھے۔ اور وہ اتنی مدت تک برابر زندہ رہا تھا۔ لہذا اس لقب سے ملقب ہوا۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اُسے علم ظاہر اور علم باطن دونوں علوم عطا ہونے کی وجہ سے یہ لقب ملا۔ اور اُس کے نور اور ظلمت دونوں میں داخلہ کو بھی اس لقب کا سبب قرار دیا گیا ہے۔

فرعون: اس کا نام ولید بن مصعب اور اُس کی کنیت باختلاف اقوال۔ ابوالعباس یا ابوالولید اور یا ابومرہ تھی۔ اور کہا گیا ہے کہ فرعون شاہان مصر کا عام لقب ہے۔ ابن ابی حاتم نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے بیان کیا ”فرعون فارس کا باشندہ اور شہر اصطر کے لوگوں میں سے تھا اور تبع کہا گیا ہے کہ اس کا نام ”سعد بن ملکی کرب“ تھا۔ اور تبع کے نام سے یوں موسوم ہوا کہ اُس کے تابع لوگ بکثرت تھے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ تبع شاہان یمن کا عام لقب تھا اُن میں سے ہر شخص تبع کہلایا یعنی اپنے پیش رو کے بعد آنے والا جیسے کہ خلیفہ وہ شخص کہلاتا ہے جو کہ دوسرے کی جگہ پر بیٹھتا ہے۔

نوع ستر

مہمات قرآن

اس بارہ میں سب سے پہلی سہیلی۔ پھر ابن عسا کر اور بعدہ قاضی بدرالدین بن جماعة نے مستقل کتابیں تالیف کی ہیں۔ اور میری بھی اسی نوع میں ایک لطیف کتاب موجود ہے جو کہ باوجود اپنے حجم میں بے حد چھوٹی ہونے کے ان تمام مذکورہ بالا کتابوں کے فوائد کی مع دوسری زائد باتوں کے بھی جامع ہے۔ سلف صالحین میں بعض اصحاب ایسے تھے جو اس بات کی جانب نہایت توجہ رکھتے تھے اور ان کے حل کرنے کی سخت کاوش میں مصروف رہتے تھے۔ عکرمہ کہتے ہیں کہ میں نے

قوله تعالى "الَّذِي خَرَجَ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ أَذْرَكَهُ الْمَوْتُ" کی تفسیر چوں کہ سال تک تلاش کی اور اس کے درپے رہا۔ قرآن میں ابہام آنے کے کئی ایک سبب ہیں۔ ایک سبب یہ ہے کہ دوسری جگہ اس چیز کا بیان ہو چکنے کے باعث بار بار اس کے بیان سے استغنا ہو جاتی ہے۔ مثلاً اللہ پاک کا قول "صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ" اب یہاں یہ بات گول مول رکھی گئی کہ آخر وہ کون لوگ ہیں جن پر خدا تعالیٰ نے انعام فرمایا ہے۔ مگر اس کا بیان قولہ تعالیٰ "مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ" میں ہو چکا ہے۔

دوسرا سبب ابہام کا یہ ہے کہ وہ بات اپنے مشہور ہونے کی وجہ سے متعین ہو گئی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ" کہ یہاں خدا تعالیٰ نے "حواء" نہیں فرمایا جس کی وجہ یہ ہے کہ آدم کے کوئی دوسری بیوی ہی نہ تھی۔ یا قولہ تعالیٰ "الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ" کہ یہاں نمرود مراد ہے۔ اور اس کا بیان اس لئے نہیں کیا کہ ابراہیم کا نمرود کی طرف رسول بنا کر بھیجا جانا مشہور امر ہے اور کہا گیا ہے کہ اللہ پاک نے قرآن میں فرعون کا ذکر اس کے نام کے ساتھ کیا ہے۔ اور نمرود کا نام کہیں نہیں لیا۔ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فرعون بہ نسبت نمرود کے زیادہ تیز فہم اور زیرک تھا۔ جیسا کہ اُس کے اُن جوابوں سے عیاں ہوتا ہے جو اُس نے موسیٰ علیہ السلام کو اُن کے سوالات پر دیئے تھے۔ اور نمرود سخت کند ذہن اور ٹھس تھا اسی سبب سے اُس نے زبان سے یہ کہا کہ میں ہی زندہ کرتا اور مارتا ہوں۔ اور پھر عملاً اس کو یوں ثابت کیا کہ ایک غیر واجب القتل شخص کو قتل اور دوسرے گردن زدنی کو رہا اور معاف کر دیا۔ اور یہ بات اُس کی حد درجہ کی کند ذہنی پر دلالت کرتی ہے۔

تیسرا سبب یہ ہے کہ جس شخص کا ذکر کیا جاتا ہو اُس کی عیب پوشی مقصود ہوتی ہے تاکہ یہ طریقہ اُس کو برائی کی طرف سے پھیرنے میں زیادہ ابلغ اور موثر ثابت ہو جیسے اللہ پاک نے فرمایا ہے "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا....." وہ شخص اخص بن شریق تھا اور بعد میں وہ بہت اچھا مسلمان ہوا۔

چوتھا سبب یہ ہوتا ہے کہ اُس مبہم چیز کے متعین بنانے میں کوئی بڑا فائدہ نہیں ہوتا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ" اور قولہ تعالیٰ "وَأَسْأَلُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ"

پانچواں سبب اُس چیز کے عموم اور اُس کے خاص نہ ہونے پر تنبیہ ہوا کرتی ہے یوں کہ بخلاف اس کے اگر اُس کی تعین کردی جاتی تو اُس میں خصوصیت پیدا ہو جاتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا"۔ چھٹا سبب یہ ہوتا ہے کہ بغیر نام لئے ہوئے محض وصفِ کامل کے ساتھ مذکور موصوف کی تعظیم کی جائے جیسے "وَلَا يَأْتِلِ أَوْلُوا الْفَضْلِ"۔ "وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ"۔ "وَصَدَّقَ بِهِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ" بحالیکہ ان سب جگہوں میں سچا دوست ہی مراد ہے۔

اور ساتواں سبب وصف ناقص کے ساتھ تحقیر کا قصد ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "إِنَّ شَأْنَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ"۔ تنبیہ زرکشی نے البرہان میں بیان کیا ہے کہ ایسے مبہم کی تلاش اور کرید نہ کرنی چاہئے جس کے علم کی نسبت خدائے پاک نے فرمادیا ہو کہ اُسے وہی سچا نہ و تعالیٰ جانتا ہے۔ جیسے کہ ارشاد ہوا ہے "وَالْآخِرِينَ مِنْهُمْ لَا تَعْلَمُونَ" اللہ یَعْلَمُهُمْ۔ زرکشی کہتا ہے اور اُس شخص کی حالت پر سخت تعجب آتا ہے جس نے جرات کر کے یہ کہہ دیا ہے کہ وہ لوگ (جن کا

ذرا اس آیت میں ہوا ہے) قبیلہ قریظہ والے ہیں۔ یا جنوں کی قوم میں سے۔ اور میں کہتا ہوں کہ آیت میں کوئی ایسی بات نہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہو کہ ان لوگوں کی جنس بھی نہ معلوم ہو سکے گی۔ بلکہ یہاں پر محض ان کے اعیان (خاص ذاتوں) کے علم کی نفی کی گئی ہے۔ اور اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ ان کے قریظہ یا قوم جن سے ہونے کا علم اس نفی کے منافی پڑے۔ اور خداوند پاک کا یہ قول اس کے اس قول کی نظیر ہے جو کہ باری تعالیٰ نے منافقین کے بارہ میں فرمایا ہے ”وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ“ کہ یہاں محض ان لوگوں کے اعیان (خاص ذاتوں) کا علم منفی قرار پایا ہے۔ پھر ان کے بارہ میں یہ قول کہ وہ قریظہ کے لوگ تھے۔ ابن ابی حاتم نے مجاہد سے نقل کیا ہے اور یہ قول کہ وہ لوگ قوم جن سے ہیں ابن ابی حاتم ہی نے اس کو بھی عبداللہ بن غریب کی حدیث سے روایت کیا ہے اور عبداللہ مذکور نے وہ حدیث اپنے باپ غریب کے واسطے سے مرفوعاً عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم روایت کی ہے۔ لہذا جس نے ان لوگوں کو قریظہ یا جنات سے قرار دیا ہے اس نے کوئی گستاخی نہیں کی۔

فصل معلوم کرنا چاہئے کہ علم مبہمات کا مرجع محض نقل ہے اور رائے کو اس میں دخل دینے کی مطلق گنجائش نہیں۔ اور چونکہ اس فن میں تالیف کی ہوئی کتابوں اور تمام تفاسیر میں صرف مبہمات کے نام اور ان کے بارہ میں جو اختلاف ہے وہ بغیر کسی ایسے مستند بیان کے جس کی طرف رجوع ہو سکے اور بلا کسی اس طرح کی نسبت کے جس پر اعتماد کیا جائے مذکور تھے۔ اس لئے میں نے اس فن میں ایک خاص کتاب تالیف کی اور اس میں ہر ایک قول کی نسبت اس کے کہنے والے کی طرف ذکر کر دی ہے۔ اور بتا دیا کہ وہ قائل صحابہ تابعین اور تبع تابعین میں سے ہے یا ان کے سوا اور لوگوں میں سے۔ اور پھر ان اقوال کی نسبت ان صاحب کتاب لوگوں کی طرف بھی کر دی ہے جنہوں نے اپنی اسانید سے وہ اقوال روایت کئے ہیں اور میں نے اس بات کو بھی بیان کر دیا ہے کہ کسی روایت کی سندیں صحیح اور کسی کی اسانید غلط ہیں۔ اس لحاظ سے وہ کتاب مکمل اور اپنی نوع میں اپنی آپ ہی نظیر ہو گئی ہے۔ میں نے اس کتاب کی ترتیب قرآن کی ترتیب پر رکھی ہے۔ اور یہاں میں اس میں محض اہم بتائیں نہایت وجیز عبارت میں نسبت اور تخریج کو بیشتر صورتوں میں بخیال اختصار ترک کر کے بیان کئے دیتا ہوں۔ ان کی تفصیل اور سند وغیرہ کا حوالہ اسی کتاب (مذکور) پر منحصر رکھتا ہوں۔ اور میں ان مبہمات کی ترتیب دو قسموں پر کرتا ہوں جو حسب ذیل ہیں:

قسم اول ان الفاظ کے بیان میں جو کہ ایسے مرد یا عورت یا فرشتہ یا جنی یا شئی یا مجموع کے لئے بطور ابہام وارد ہوئے ہیں کہ ان سبھوں کے نام معلوم ہو چکے ہیں۔ یا من موصولہ اور الذی موصولہ کے ساتھ ابہام ہونے کا بیان ہے جو کہ عموم کے ارادہ سے نہیں آئے ہیں۔ اور ان کی مثالیں ذیل میں درج ہوتی ہیں۔ قوله تعالیٰ ”إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً“ وہ آدم علیہ السلام ہیں۔ ”وَذُو جَهْ“ حواء الف ممدودہ کے ساتھ اور ان کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ ایک جاندار یعنی آدم علیہ السلام کے جسم سے پیدا کی گئی تھیں۔ ”وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا“ مقتول کا نام عامیل تھا۔ ”وَأَبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ“ وہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ ”وَوَصَّي بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ“ وہ اسماعیل اور اسحاق ہیں اور مان، زمران، سرخ، نقش، نقشان، امیم، کیسان، سورج، لوطان، نافش، الأسباط یعقوب کی اولاد بارہ آدمی یوسف، روبیل، شمعون، لادی، یہودا، دانی، نفتالی (حلف فاورتا کے ساتھ) کا دیا شرا، ایشا، جرز، رایلون اور بنیامین۔ ”وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ“ وہ اخنس بن شریق

ہے۔ اور وہ من الناس من یشری نفسہ وہ صہیب ہیں۔ اذ قالوا لنبی لہم وہ شمول ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ شمعون۔ اور ایک قول میں آیا ہے کہ وہ یوشع علیہ السلام ہیں۔ منہم من کلم اللہ مجاہد نے کہا کہ وہ موسیٰ ہیں۔ ورفیع بعضہم درجات اسی راوی نے کہا ہے کہ وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ الذی حجاج ابراہیم فی ربہ وہ عمرو بن کنعان ہے۔ او کالذی مر علی قریۃ وہ عزیز اور قول کے لحاظ سے ارمیاء اور کہا گیا ہے کہ حزقیل علیہ السلام تھے۔ امرأۃ عمران اس کا نام حنہ بنت فاوۃ تھا۔ وامراتی عاقرا اس کا نام اشباع۔ یا شمع بنت فاوۃ تھا۔ منادیٰ یتادی للایمان وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ الطاعوت ابن عباس کا بیان ہے کہ وہ کعب بن الاشرف ہے۔ اس روایت کی تخریج احمد نے کی ہے۔ وان منکم لمن لیطن اس سے عبد اللہ بن ابی مراد ہے۔ ولا تقولوا لمن القى الیکم السلام لست مؤمنا وہ عامر بن الاضبط الشیخی تھا۔ اور کہا گیا کہ وہ مرد اس تھا۔ اور اس بات کے کہنے والے چند مسلمان تھے کہ از انجملہ ابو قتادہ اور محکم بن جثمہ بھی تھے۔ اور کہا گیا ہے کہ جس شخص نے یہ بات زبان سے کہی وہ محکم ہی تھا۔ اور بیان کیا گیا ہے کہ محکم ہی نے اس کو قتل بھی کیا تھا۔ اور ایک قول ہے کہ اس کے قاتل مقداد بن الاسود تھے۔ اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ نے اس کو قتل کیا تھا۔ ومن یرج من بیته مهاجرا الی اللہ ورسوله ثم یدرک الموت وہ شخص ضمرہ بن جندب تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ ابن العیس اور ایک آدمی قبیلہ خزاعہ کا۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ ابو ضمرہ بن العیس تھا۔ ایک قول میں اس شخص کا نام سیرہ بتایا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ وہ شخص خالد بن حزام نامی تھا۔ اور یہ قول حد درجہ کا غریب ہے۔ وبعثنا منہم اثنتی عشر نقیبا وہ بارہ نقیب یہ تھے شموع بن زکور ردیل کی اولاد سے۔ شوق بن حوری شمعون کی اولاد سے۔ سحاب بن یوفنا یہودا کی اولاد سے۔ بعورک بن یوسف اشاجرہ کے سبط سے۔ یوشع بن نون افرانیم بن یوسف علیہ السلام کی اولاد سے۔ یطس بن روفو بنیامین کی نسل سے۔ کرانیل بن سوری زبیلوں کی اولاد سے۔ لد بن سوسا منشا بن یوسف کی اولاد سے۔ عمائل بن کسل دان کی اولاد سے۔ ستور بن میخائل اشیر کی نسل سے۔ یوحنا بن وقوسی تفتال کی اولاد سے۔ اور ال بن موخاکا کی نسل سے۔ قال رجلان وہ دونوں کہنے والا یوشع اور سحاب تھے۔ نبأ ابنی ادم وہ دونوں قاتیل اور ہابیل تھے اور ہابیل ہی مقتول بھائی تھا۔ الذی اتیناہ ایتنا فانسلخ منها وہ بلعم اور کہا جاتا ہے کہ بلعام بن اور اور کہا جاتا ہے کہ باعر۔ اور کہا جاتا ہے کہ باعور تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ امیہ بن ابی الصلت تھا۔ اور ایک قول میں آیا ہے کہ صفی بن الراحب تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ فرعون تھا۔ اور یہ روایت سب روایتوں سے غریب تر ہے۔ وانی جبار لکم اس سے سراقتہ بن جشم کو مراد لیا گیا ہے فقائلوا ائمة الکفر قتادہ نے بیان کیا ہے کہ وہ لوگ ابوسفیان ابو جہل امیہ بن خلف سہیل بن عمرو اور عتبہ بن ربیعہ تھے۔ اذ یقول لصاحبه وہ ابو بکر رضی اللہ عنہ تھے۔ وفیکم سمعون لہم مجاہد نے کہا ہے کہ وہ لوگ عبد اللہ بن ابی سلول۔ رفاعۃ التابوت اور اوس بن قنیطی تھے۔ ومنہم من یقول الذن لی وہ کہنے والا جد بن قیس تھا۔ ومنہم من یلمزک فی الصدقات وہ شخص ذوالخویصرہ تھا۔ ان نعف عن طائفۃ منکم وہ مخشی بن حمیر تھا۔ ومنہم من عاہد اللہ ثعلبہ بن حاطب تھا۔ واخرون اغتروا بذنوبہم ابن عباس نے کہا ہے کہ وہ سات آدمی تھے۔ ابو لبابہ اور اس کے ساتھی لوگ اور قتادہ نے کہا ہے کہ وہ سات شخص انصار کے گروہ سے تھے۔ ابو لبابہ جد بن قیس حرام اوس نزدوم اور مرد اس۔ واخرون مرجون وہ لوگ ہلال بن امیہ مرارۃ بن الریح اور کعب بن مالک تھے۔ اور یہی وہ تینوں

شخص ہیں جو کہ شرکت جنگ سے روک کر مدینہ میں چھوڑ دیئے گئے تھے۔ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضَرَارًا“ ابن اسحق نے کہا ہے کہ یہ بارہ آدمی انصار میں سے تھے حرام بن خالد ثعلبہ بن حاطب ہزال بن امیہ معتب بن قثیر ابو حبیہ بن الازعر۔ عباد بن حنیف جاریہ بن عامر اور اس کے دونوں بیٹے مجمع اور زید۔ نبتل بن الحارث۔ بحر ج اور بجاد بن عیمان۔ اور ودیعہ بن ثابت ”لِمَنْ حَارَبَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ“ وہ ابو عامر الراہب تھا۔ ”اَقَمْنِ كَانَ عَلٰی بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهٖ“ وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ ”وَيَتْلُوْهُ شَٰهَدٌ مِنْهُ“ وہ جبریل علیہ السلام۔ اور کہا گیا ہے کہ قرآن۔ اور کہا گیا ہے کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ اور کہا گیا ہے کہ علی رضی اللہ عنہ ہیں۔ ”وَنَادٰى نُوحٌ نِّبْنَهٗ“ اس لڑکے کا نام کنعان اور کہا گیا ہے کہ یام تھا۔ وَاَمْرَاَتُهٗ قَائِمَةٌ بِیْ نَبْنٰی کا نام سارہ تھا۔ بَنَاتِ لُوطٍ رِیْثَا اور رغوٹا۔ یُوْسُفَ وَاَخُوْهُ بَنِیَامِیْنَ یُوْسُفَ علیہ السلام کے حقیقی بھائی مراد ہیں۔ ”قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ“ وہ رونیل۔ اور کہا گیا ہے کہ یہوذا اور کہا گیا ہے کہ شمعون تھا۔ ”فَارْسَلُوْا وَاِرْدَهُمْ“ اس کا نام مالک بن دعر تھا۔ ”وَقَالَ الَّذِیْ اشْتَرٰهُ وَهٖ قَطْفِیْرٌ یَّاطِیْفِیْرٌ تَھَا۔“ لَامْرَاَتِهٖ“ وہ عورت راعیل۔ اور کہا گیا ہے کہ زلیخا تھی۔ ”وَدَخَلَ مَعَهُ السَّجْنَ فَتَیْنًا“ وہ دونوں محلث اور بنوئے تھے اور بنوئے ہی ساقی تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ اُن کے نام راشان اور مرطش تھے۔ اور ایک قول ہے کہ اُن کے نام تھے سبرہم اور سرہم۔ الَّذِیْ ظَنَّ اَنَّهُ نَاجٍ وَهٖ سَاقِی (شراب پلانے والا) تھا۔ عِنْدَ رَبِّکَ وَهٖ آقَابَاد شَاہ رِیَّان بن الولید تھا۔ ”بَاخَ لَکُمْ“ وہ بھائی بنیامین تھا۔ اور اُسی کا ذکر سورہ میں مکرر آیا ہے۔ ”فَقَدْ سَرَقَ اَخٌ لَّهٗ“ براہِ اِزَّان یُوْسُفَ عَلَیْہِ السَّلَام نے یوسف کو مراد لیا تھا۔ ”قَالَ کَبِیْرُهُمْ“ وہ شمعون تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ رونیل۔ ”اَوٰی اِلَیْہِ اَبُوْیَہٗ“ وہ دونوں ان کے یوسف کے باپ اور اُن کی خالہ لیا تھیں۔ اور کہا گیا ہے کہ اُن کی ماں تھیں جن کا نام راحیل تھا۔ وَغُنْدَہٗ عَلَمٌ الْکِتٰبِ وَہٖ عَبْدِ اللّٰہِ بن سلام تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ جبریل اَسْکَنْتُ مِنْ ذُرِّیَّتِیْ وَہٖ اِسْمَاعِیْلُ عَلَیْہِ السَّلَام تھے۔ وَلِوَالِدِیْ اِبْرٰہِیْمَ عَلَیْہِ السَّلَام کے باپ کا نام تارح تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ آزر اور ایک قول میں یازر بیان ہوا ہے۔ اور اُن کی ماں کا نام ثانی تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ نوحا۔ اور کہا گیا ہے کہ لیوٹا نام تھا۔ اِنَّا کَفٰیْنَاکَ الْمُسْتَهْزِیْنِ سعید بن جبیر نے کہا ہے کہ وہ تمسخر کرنے والے پانچ شخص تھے۔ ولید بن المغیرۃ عاصی بن وائل ابو زمعہ حارث بن قیس۔ اور اسود بن عبد یغوث۔ وَجُلَیْنِ اَخَذَهُمَا اَبْنُکُمْ وَہٖ گونگا اُسید بن ابی العیص تھا۔ وَمَنْ یَّمُرْ بِالْعَدْلِ عِثَانَ بن عفان رضی اللہ عنہ مراد ہیں۔ اور کَالْتِیْ نَقَضَتْ غَزْلَہَا رَبَطَہٗ بِنْتِ سَعِیْدِ بن زید بن مناة بن تیم۔ اِنَّمَا یُعَلِّمُہٗ بَشَرٌ کَفَّار نے اس بات کے کہنے سے عبد بن الحضرمی کو مراد لیا تھا۔ اور اس کا نام مقیس تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو غلاموں یسار اور جبر کو مراد لیا تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ اُن کی مراد شہر مکہ کے ایک آہن گر سے تھی جس کا نام بلعام تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ مشرکین نے اس کہنے سے سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کو مراد لیا تھا۔ اَصْحَابُ الْکَھْفِ تملیخا اور وہ اُن لوگوں کا سردار اور کہنے والا تھا کہ۔ فَاَوُوا اِلَی الْکَھْفِ اور اُسی نے کہا تھا کہ رَبُّکُمْ اَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ اور تکسلیمنا۔ جس نے کہا تھا کہ کُمْ لَبِثْتُمْ اور مرطوش یراقش۔ اِیُّوْسَ اَوِیْسَطَانَس اور شلطیطوس۔ فَاَبْعَثُوْا اَحَدَکُمْ بِوَرِیْقِکُمْ تَمْلِیْخًا نے کہا تھا ”مَنْ اَغْفَلْنَا قَلْبَہٗ“ وہ شخص عینیہ بن حصن تھا۔ ”وَاضْرِبْ لَہُمْ مَثَلًا زُجَلٰیْنِ“ وہ دونوں آدمی تملیخا اور وہی بہترین شخص تھا اور فطروس تھے۔ اور انہی دونوں شخص کا ذکر سورۃ الصافات میں آیا ہے۔ ”قَالَ مُؤْمِنٰی لِفَتَاہٗ“ یوشع بن نون تھے۔ اور کہا گیا ہے کہ اُن کا بھائی بیثربی تھا۔ ”فَوَجَدَا عَبْدًا“ وہ خضر تھے اور اُن کا نام بلیا ہے ”لَقِیْنَا غُلَامًا“ اُس لڑکے کا نام جیسون جیم کے ساتھ تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ حرف حا کے

ساتھ (یعنی حیوں) تھا۔ ”وَرَأَى هُمْ مَلِكًا“ وہ بادشاہ ہدود بن بدو تھا۔ ”وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ“ باپ کا نام کا زیر اور ماں کا سہوا تھا۔ ”لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ“ اُن دونوں کے نام احرم اور صریم تھے۔ ”فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا“ کہا گیا ہے کہ پکارنے والے عیسیٰ تھے۔ اور ایک قول ہے کہ منادی جبریل تھے۔ ”وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ“ وہ ابی بن خلف۔ اور بقول بعض امیہ بن خلف۔ اور ایک قول کے اعتبار سے ولید بن المغیرہ ہے۔ ”أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ“ عاصی بن وائل ہے۔ ”وَقَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا“ وہ قبلی شخص تھا جس کا نام قانون تھا۔ ”السَّامِرِيُّ“ اس کا نام موسیٰ بن ظفر تھا۔ ”مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ“ وہ جبریل تھے وَمِنْ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ نَصْرَ بْنَ الْحَارِثِ کا ذکر ہے۔ ”هَٰذَانِ خَصْمَانِ“ شیخین نے ابی ذرؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا یہ آیت حمزہ عبد اللہ بن الحارث۔ علی بن ابی طلب۔ عتبہ۔ شیبہ اور ولید بن عتبہ کے بارہ میں نازل ہوئی ہے۔ ”وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ“ ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ یہ آیت عبد اللہ بن انیس کے بارہ میں نازل ہوئی۔ الَّذِي جَاءَ وَبِإِلْفِكَ“ وہ لوگ حسان بن ثابت رضی اللہ عنہؓ سطح بن اثاثہ۔ خمسہ بنت جحش اور عبد اللہ بن ابی تھے۔ ”وَيَوْمَ يَعُضُّ الظَّالِمُ“ ظالم سے یہاں عقبہ بن ابی معیط مراد ہے۔ لَمْ اتَّخِذْ فَلَانًا خَلِيلًا وہ امیہ بن خلف۔ اور کہا گیا ہے کہ ابی بن خلف ہے۔ ”وَكَانَ الْكَافِرُ“ شعبی نے کہا ہے کہ وہ ابو جہل ہے۔ ”امْرَأَةٌ تَمْلِكُهُمْ“ اُس کا نام بلقیس بنت شراحیل تھا۔ ”فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانُ“ آنے والے کا نام منذر تھا۔ ”قَالَ عَفَرَيْتُ مِنَ الْجِنِّ“ اس کا نام تھا کوزن۔ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ وہ آصف بن برخیا سلیمان کے میرنشی تھے اور کہا گیا ہے کہ ایک شخص ذوالنور نامی تھا۔ اور ایک قول ہے کہ اُس شخص کا نام اسطوم تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ تملیخا اور ایک قول ہے کہ بلخ نام تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ اُس کا نام تھا ضبہ ابو القبیلہ۔ اور ایک قول ہے کہ وہ جبریل تھے اور کہا گیا ہے کہ کوئی دوسرا فرشتہ تھا۔ اور یہ قول بھی آیا ہے کہ وہ حضرت تھے۔ ”تِسْعَةَ رَهْطٍ“ وہ لوگ رمیٰ رعمیٰ ہرمیٰ ہرمیٰ داب صواب زباب مسطح اور قداد بن سالف (ناقہ صالح کی کونچیں کاٹنے والا) تھے۔ فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ موسیٰ کو پانی میں سے نکالنے والے کا نام طایوس تھا۔ امْرَأَةٌ فِرْعَوْنَ آسیہ بنت مزاحم۔ اُمُّ مُوسَىٰ یوحنا بنت یصہر بن لاوی۔ اور کہا گیا ہے کہ یوہنا اور کہا گیا ہے کہ ابازخت نام تھا۔ ”وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ“ اُس بہن کا نام مریم۔ اور کہا گیا ہے کہ کلثوم تھا۔ ”هَٰذَا مِنْ شَيْعَتِهِ“ سامری۔ ”وَهَٰذَا مِنْ عَدُوِّهِ“ اس کا نام تھا فالون۔ وَجَاءَ رَجُلٌ مِنَ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَىٰ وہ آل فرعون کا مومن شخص تھا جس کا نام سمعان تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ سمعون۔ اور بقول بعض جبر اور ایک قول میں حبیب اور کہا گیا ہے کہ حرقیل نام تھا۔ اور امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ اُن دونوں عورتوں کا نام لیا اور صفور یا تھا اور صفوایا ہی سے موسیٰ نے نکاح کیا اُن دونوں عورتوں کے باپ تھے شعیب علیہ السلام اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ اُن کے باپ تھے یثرون اور شعیب علیہ السلام کے برادر زادہ تھے۔ قَالَ لِقَمَانٍ لِابْنِهِ لِقَمَانُ کے فرزند کا نام باختلاف اقوال باراں (باء موحده کے ساتھ) وراں۔ انعم اور مشکم بیان کیا گیا ہے۔ مَلِكُ الْمَوْتِ زبان زد خلاق ہے کہ ملک الموت کا نام عزرائیل ہے۔ اور اسی بات کی روایت ابو الشیخ بن حبان نے وہب سے کی ہے۔ أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا اس آیت کا نزول علی بن ابی طالبؓ اور ولید بن عقبہ کے بارہ میں ہوا۔ ”وَيَسْتَاذِنُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ النَّبِيَّ السَّادِي“ کہتا ہے کہ وہ دو شخص بنی حارثہ میں سے تھے ابو عرانہ بن اوس اور اوس بن قیظی۔ قُلْ لَا زُوجَ لَكَ عِزَّةٌ نے کہا اس آیت کے نزول کے وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نو بیٹیاں موجود تھیں۔ عائشہؓ حفصہؓ اُم حبیبہؓ سودہؓ اُم سلمہؓ صفیہؓ میمونہؓ زینب بنت جحشؓ اور جویریہ رضی اللہ عنہم۔ اور حضور کی بیٹیاں

فاطمہ زینب رقیہ اور ام کلثوم رضی اللہ عنہم تھیں۔ اہل البیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ یعنی اہل بیت علی رضی اللہ عنہ فاطمہ رضی اللہ عنہا حسن رضی اللہ عنہ اور حسین رضی اللہ عنہ ہیں۔ الَّذِیْ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَیْهِ وَاَنْعَمْتَ عَلَیْهِ وہ زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ تھے۔ اَمْسِکْ عَلَیْکَ زَوْجِکَ وہ بی بی زینب بنت جحش تھیں۔ وَحَمَلَهَا الْاِنْسَانُ ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ وہ حامل آدم علیہ السلام تھے۔ "اَرْسَلْنَا اِلَیْهِمُ اثْنَيْنِ" وہ دونوں شمعون اور یوحنا تھے۔ اور تیسرا شخص تھا یونس۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ تینوں شخص صادق صدوق اور شلوم تھے۔ وَجَاءَ رَجُلٌ وہ صبیب نجار تھا۔ اَوَّلَمْ یَرَ الْاِنْسَانُ وہ عاصی بن وائل ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ ابی بن خلف۔ اور ایک قول ہے کہ امیہ بن خلف۔ فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ وہ اسماعیل ہیں یا اسحاق۔ یہ دونوں مشہور قول ہیں۔ نَبَاُ الْخَضَمِ وہ دونوں متخاصم دو فرشتے تھے۔ کہا گیا ہے کہ وہ جبریل اور میکائیل تھے۔ جَسَدًا وہ شیطان ہے کہ اس کو اُسید کہا جاتا ہے اور کہا گیا ہے کہ اُس کا نام صحر۔ اور ایک قول کے اعتبار سے حقیق نام ہے۔ مَسْنِی الشَّیْطَانُ نُوْف نے کہا ہے کہ وہ شیطان جس نے ایوب کو مس کیا تھا اُس کو مسط کہا جاتا ہے۔ وَالَّذِیْ جَاءَ بِالْصِّدْقِ مُحَمَّدٌ صلی اللہ علیہ وسلم اور کہا گیا ہے کہ جبریل۔ وَصَدَّقَ بِهِ مُحَمَّدٌ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور کہا گیا ہے کہ ابوبکرؓ۔ الَّذِیْنَ اَضَلَّانَا ابلیس اور قاتیل۔ رَجُلٌ مِّنَ الْقُرَیْنِیْنِ عَظِیْمِ اس سے ولید بن المغیرہ شہر مکہ سے۔ اور مسعود بن عمرو ثقفی کو مراد لیا گیا ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ عروہ بن مسعود طائف سے مراد لیا گیا ہے۔ "وَلَمَّا ضُرِبَ بَنُ مَرْیَمَ مَثَلًا" اس مثل کا مارنے والا عبد اللہ بن الزبیری تھا۔ طَعَامُ الْاِیْمِ ابن جبیر نے کہا ہے کہ وہ ابوجہل ہے وَشَهِدَ شَهِدٌ مِّنْ بَنِیْ اِسْرَآئِیْلَ وہ شخص عبد اللہ بن سلام تھا۔ اَوَّلُوا الْعِزْمَ مِنَ الرُّسُلِ صحیح ترین قول اس بارہ میں یہ ہے کہ اولوا العزم رسول نوح علیہ السلام ابراہیم علیہ السلام موسیٰ علیہ السلام عیسیٰ علیہ السلام اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ یُنَادِ الْمُنَادِی وہ منادی اسرائیل ہیں۔ ضِیْفُ اِسْرَآئِیْمِ الْمُکْرَمِیْنِ عثمان بن محسن نے کہا ہے وہ چار فرشتے جبریل علیہ السلام میکائیل علیہ السلام اسرافیل علیہ السلام اور رفائیل علیہ السلام تھے۔ وَبَشَّرُوْهُ بِغُلَامٍ الْکَرَمَانِ نے کہا ہے تمام مفسرین نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ وہ فرزند اسحاق تھے۔ مگر مجاہد اختلاف کر کے کہتا ہے کہ وہ اسماعیل تھے۔ شَدِیْدُ الْقُوٰی جبریل اَفْرَآیْتُ الَّذِیْ تَوَلَّی وہ عاصی بن وائل۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ ولید بن المغیرہ ہے۔ یَذْعُ الذَّاعِ وہ اسرائیل ہوں گے۔ قَوْلَ النَّبِیِّ تُجَادِلُکَ وہ عورت خولہ بنت ثعلبہ تھی۔ فِیْ رُوحِہَا اس کا شوہر اوس بن الصامت تھا۔ لَمْ تُحَرِّمْ مَا اَحَلَّ اللّٰهُ لَکَ وہ آپ کی کنیز ماریہ تھیں۔ اَسْرَآ النَّبِیُّ اِلَیْیَیْ بِعُضْ اَزْوَاجِہِ وہ بی بی حفصہ تھیں۔ نَبَاتٌ بِہِ اُنہوں نے بی بی عائشہؓ کو اس راز سے خبردار کر دیا تھا۔ اِنْ تَتُوبَا وَاِنْ تَظَاهَرَا وہ دونوں بیبیاں عائشہؓ اور حفصہؓ تھیں۔ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِیْنَ وہ دونوں ابوبکرؓ اور عمرؓ ہیں۔ اس روایت کی تخریج طبرانی نے کتاب اوسط میں کی ہے۔ اِمْرَاۃُ نُوحٍ والہ۔ وَاِمْرَاۃُ لُوطٍ والہہ اور کہا گیا ہے کہ واعلہ تھا۔ وَلَا تُطْعُ کُلَّ خَلَافٍ یہ آیت اسود بن عبد یغوث کے بارہ میں نازل ہوئی۔ اور کہا گیا ہے کہ اخس بن ثریق کے بارہ میں۔ اور ایک قول ہے کہ ولید بن المغیرہ کے حق میں اتری تھی۔ سَالَ سَائِلٌ وہ نصر بن الحارث تھا۔ رَبِّ اغْفِرْ لِّیْ وَلَوْ اِلَیَّ اَنْ کَیْ بَابِکَ نام لمک بن متوخلؓ۔ اور اُن کی ماں کا نام تھا بنت انوش تھا۔ سَفِیْہُنَا وہ ابلیس ہے۔ ذُرْبِیْ وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِیْدًا وہ ولید بن مغیرہ ہے۔ فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَی یہ آیتیں ابی جہل کے حق میں نازل ہوئیں۔ "هَلْ اَتٰی عَلٰی الْاِنْسَانِ وہ انسان آدم ہیں۔ وَیَقُوْلُ الْکَافِرُ یَا لَیْتَنِیْ کُنْتُ ثَرٰیًا کہا گیا ہے کہ وہ ابلیس ہے۔ اَنْ جَاءَہُ الْاَعْمٰی وہ عبد اللہ بن ام کلثوم ہے۔ اَمَّا

مَنْ اسْتَغْنَىٰ وَهُوَ أَمِيَّةٌ بَنُ خَلْفٍ هِيَ۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ عقبہ بن ربیعہ ہے۔ لِقَوْلِ رَسُولٍ كَرِيمٍ کہا گیا ہے کہ جبریل علیہ السلام۔ اور ایک قول ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہیں۔ قَامَا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ۔ یہ آیتیں امیہ بن خلف کے حق میں نازل ہوئیں۔ وَوَالِدُوهُ آدَمُ هُنَّ۔ فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ وَهُوَ صَاحِبُ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَحْتِ۔ الْأَشْقَىٰ أَمِيَّةٌ بَنُ خَلْفٍ هِيَ۔ الْأَتَقَىٰ أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ هُنَّ۔ الَّذِي يَنْهَىٰ عَبْدًا وَهُوَ مَنَعُ كَرْنِ وَالْأَبُو جَهْلُ تَحْتِ۔ اور عبد نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ إِنَّ شَائِنَكَ وَهُوَ عَاصِيُ بْنُ وَائِلٍ تَحْتِ۔ اور کہا گیا ہے کہ ابو جہل اور کہا گیا ہے کہ عقبہ بن ابی معیط۔ اور کہا گیا ہے کہ ابولہب اور ایک قول میں آیا ہے کہ وہ کعب بن اشرف تھا۔ ابی لہب کی بی بی تھی ام جمیل العورا (کافی) بنت حرب بن امیہ۔

دوسری قسم ان جماعتوں کے مبہم تذکروں میں ہے کہ ان میں سے صرف بعض لوگوں کے نام ہی معلوم ہو سکے ہیں۔ اور اس کی مثالیں ذیل میں درج ہوتی ہیں۔ **قَوْلُهُ تَعَالَى وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ ان لوگوں میں سے محض ایک شخص رافع بن حرمہ کا نام لیا گیا ہے۔ سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ اس گروہ میں سے رفاعۃ بن قیس قر دوم بن عمرو۔ کعب بن اشرف۔ رافع بن حرمہ۔ حجاج بن عمرو۔ اور ربیع بن ابی الحقیق کے نام بتائے گئے۔ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا ان میں سے رافع اور مالک بن عوف کے نام معلوم ہو سکے ہیں۔ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْآهْلِ مِنْكُمْ ان لوگوں کے صرف معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ اور ثعلبہ بن غنم کے نام لئے گئے ہیں۔ وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ان لوگوں میں سے ایک ہی شخص عمرو بن الجموع کا نام لیا گیا ہے۔ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ مِنْكُمْ ان کے فقط عمرو۔ معاذ اور حمزہ کے نام بیان ہوئے ہیں۔ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى ان میں سے صرف عبداللہ بن رواحہ کا نام معلوم ہو سکا ہے۔ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ اِذَا جَاءَ ثَابِتُ بْنُ الدِّخْدَاحِ۔ عباد بن بشر۔ اور اسید بن الحفیر (مصغر) کے نام معلوم ہوئے ہیں۔ اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِينَ اُوتُوا نَصِيْبًا مِّنَ الْكِتَابِ ان لوگوں میں سے نعمان بن عمرو اور حارث بن زید کے نام لئے گئے ہیں۔ اَلْحَوَارِيُّونَ مِنْكُمْ ان کے فطرس (پطرس)۔ یعقوب بن یس، اندرانیس، فیلس اور درنا بوط۔ یا سر جس کے نام لئے گئے ہیں اور یہی سر جس وہ شخص ہے جس پر مسیح کی مشابہت ڈالی گئی تھی۔ وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ اَهْلِ الْكِتَابِ اٰمَنُوْا وَهٖ بَارَهٗ شَخْصٌ يَّهٖودِیوں میں سے تھے۔ اِذَا جَاءَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ صَيْفٍ عَدِيٌّ بْنُ زَيْدٍ اور حارث بن عمرو کے نام معلوم ہو سکے ہیں۔ "كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ اٰيْمَانِهِمْ" عکرمہ نے کہا ہے "یہ آیت بارہ آدمیوں کے حق میں نازل ہوئی ہے کہ اِذَا جَاءَ ابُو عامر الراہب۔ حارث بن سويد بن الصامت۔ اور زوح بن الاسلت ہیں۔ اور بس عسکر نے ایک شخص طعیمہ بن ابیرق کا نام اور بھی زیادہ کیا ہے۔ "يَقُولُونَ هَلْ لَّنَا مِنَ الْاَمْرِ مِنْ شَيْءٍ" اس بات کے والوں کہنے والوں میں سے صرف عبداللہ بن ابی کا نام لیا گیا ہے۔ يَقُولُونَ لَوْلَا كَانَ لَنَا مِنَ الْاَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَهُنَا اس بات کے کہنے والوں میں سے عبداللہ بن ابی۔ اور معتب بن قشیر کا نام معلوم ہو سکا ہے۔ وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا اس بات کا کہنے والا عبداللہ بن جابر انصاری کا باپ تھا۔ اور جن لوگوں سے یہ بات کہی گئی تھی وہ عبداللہ بن اعنی اور اس کے ہمراہی لوگ تھے۔ اَلَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ يَهٗ لوگ سب ستر تھے اِذَا جَاءَ ابُو بَكْرٍ عُمَرُ عُمَانُ عَلِيٌّ زَيْدٌ سَعْدٌ طَلْحَةُ ابْنُ عَوْفٍ ابْنُ مَسْعُودٍ خَذِيفَةُ بْنُ الْيَمَانِ اور ابو عبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہم ہیں۔ اَلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ "ان لوگوں میں سے جنہوں نے یہ بات کہی تھی۔ نعيم بن مسعود الاشجعي کا نام معلوم ہوا ہے۔ اَلَّذِينَ قَالُوا اِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ اغْنِيَاءُ اس بات کو فحاص۔ اور بقول بعض جی بن اخطب۔ اور کہا گیا ہے کہ کعب بن اشرف نے کہا تھا وَإِنَّ**

مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لِمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ يَهْدِيهِ آيَاتُ نَجَاشٍ (شاہ جش) کے بارہ میں اور کہا گیا ہے کہ عبداللہ بن سلام اور ان کے اصحاب کے حق میں نازل ہوئی تھی۔ وَبَسَّ مِنْهُمْ بَارِجًا لَا كَثِيرًا وَنِسَاءً ابن اسحاق کہتا ہے ”آدم علیہ السلام کی صلیبی اولاد چالیس تھی۔ اور وہ بیس بطون میں پیدا ہوئے تھے۔ ہر ایک لطن (حمل) میں ایک مرد اور ایک عورت پیدا ہوئی۔ اور آدم کے بیٹوں میں سے قابیل۔ ہابیل۔ اباد۔ شبواہ۔ ہند۔ صراییس۔ فخور۔ سند۔ بارق۔ شیث۔ عبدا لمغیث۔ عبدا الحارث۔ ود۔ سواع۔ یغوث۔ یعوق۔ اور نسر کے اور ان کی بیٹیوں میں سے اقلیمہ۔ اشوف۔ جزورہ۔ عزورا اور امۃ المغیث کے نام معلوم ہوئے ہیں۔ الَّذِينَ تَرَى إِلَى الَّذِينَ اُوتُوا نَصِيْبًا مِنَ الْكِتَابِ يَشْتَرُونَ الضَّلَالَةَ عَظَمَةً نے کہا ہے کہ یہ آیت رفاعہ بن زید بن التاوبت کر دم بن زید اسامۃ بن خبیب رافع بن ابی رافع یحری بن عمرو اور حی بن اخطب کے بارہ میں نازل ہوئی ہے۔ اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ يَزْعُمُوْنَ اِنَّهُمْ اَمَنُوْا اَسْ كَانُزُوْلُ الْجَلَّاسِ بْنِ الصَّامِتِ ہے۔ معتب بن قشیر۔ رافع ابن زید۔ اور بشر کے حق میں ہوا۔ اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ قِيْلَ لَهُمْ كُفُّوْا اَيْدِيَكُمْ اَنْ لَّوْغُوْنَ فِيْ سَعْدِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بن عوف رضی اللہ عنہ کا نام لیا گیا ہے۔ اِلَّا الَّذِيْنَ يَضِلُّوْنَ اِلَى قَوْمِ ابْنِ عَبَّاسٍ نے کہا ہے کہ یہ آیت ہلال بن عویمرا سلمیٰ اور سراقۃ بن مالک مد لہجی کے بارہ میں نازل ہوئی ہے۔ اور سراقۃ مذکور بنی خزیمہ بن عامر ابن عبد ضاف کی اولاد میں تھا۔ سَتَجِدُوْنَ الْاٰخِرِيْنَ السَّادِيْنَ نے کہا ہے کہ اس آیت کا نزول ایک جماعت کے بارہ میں ہوا کہ از انجملہ ایک شخص نعیم بن مسعود اشجعی ہے۔ اِنَّ الَّذِيْنَ تَوَفَّاهُمْ الْمَلٰٓئِكَةُ ظَالِمِيْ اَنْفُسِهِمْ اَنْ لَّوْغُوْنَ فِيْ سَعْدِ بن علی بن امیہ بن خلف۔ حارث بن زمعة۔ اباقیس۔ بن الولید مغیرہ۔ ابوالعاصی بن مہبہ بن الحجاج۔ اور اباقیس ابن الفلک کے نام لئے ہیں۔ اِلَّا الْمُسْتَضْعَفِيْنَ اَنْ لَّوْغُوْنَ فِيْ سَعْدِ ابْنِ عَبَّاسٍ ان کی ماں ام الفضل لبانۃ بنت الحارث۔ عیاش بن ابی ربیعہ اور سلمہ بن ہشام کے نام لئے گئے ہیں۔ الَّذِيْنَ يَخْتَنُوْنَ اَنْفُسَهُمْ: بَنِي اَبِيْرُق۔ بَشْر۔ بَشِير اور مُبَشِّر۔ لَهْمَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ اَنْ يُضْلُوْكَ وہ لوگ اسید بن عروہ اور اس کے اصحاب تھے۔ وَیَسْتَفْتُوْنَكَ فِی النِّسَاءِ دریافت کرنے والوں میں سے صرف ایک عورت خولہ بنت حکیم کا نام لیا گیا ہے۔ یَسْأَلُكَ اَهْلُ الْكِتَابِ ابْنِ عَسْكَر نے اُن لوگوں میں سے کعب بن اشرف اور فحاص کے نام لئے ہیں۔ لٰكِنِ الرَّاسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ ابْنِ عَبَّاسٍ نے کہا ہے کہ وہ لوگ عبداللہ بن سلام اور ان کے اصحاب ہیں۔ یَسْتَفْتُوْنَكَ قُلُ اللّٰهُ یُفْتِیْكُمْ فِی الْكَلَالَةِ منجملہ اُن لوگوں کے جابر بن عبداللہ کا نام لیا گیا ہے۔ وَلَا اَمِیْنُ الْبَيْتِ الْحَرَامِ اَنْ لَّوْغُوْنَ فِيْ سَعْدِ بن ہند بکری کا نام لیا گیا ہے۔ یَسْأَلُوْنَكَ مَاذَا اُحِلُّ لَهُمْ اَنْ لَّوْغُوْنَ فِيْ سَعْدِ بن حاتم طائی۔ زید بن مہملہ طائی۔ عاصم بن عدی۔ سعد بن خثمہ۔ اور عویمیر بن ساعدۃ کے نام لئے گئے ہیں۔ اِذْ هَمَّ قَوْمٌ اَنْ یَّسْطُوْا مَنجَمَهُ اَنْ لَّوْغُوْنَ فِيْ سَعْدِ بن اشرف اور حی بن اخطب کے نام مذکور ہوئے ہیں۔ وَلَتَجِدَنَّ اَقْرَبَهُمْ مَّوَدَّةً یہ آیتیں اُس وفد کے لوگوں کی شان میں نازل ہوئیں جو کہ نجاشی کے پاس سے آئے تھے۔ وہ بارہ شخص اور کہا گیا ہے کہ تیس۔ اور ایک قول ہے کہ ستر آدمی تھے۔ از انجملہ اور لیس ابراہیم اشرف تمیم تمام اور درید کے نام معلوم ہو سکے ہیں۔ وَقَالُوا لَوْلَا اَنْزَلَ عَلَیْهِ مَلٰٓئِكَةُ اَزْا نَجْمَلہ زمعة بن الاسود۔ نصر بن الحارث بن کلده۔ ابی بن خلف۔ اور عاصی بن وائل کے نام معلوم ہو سکے ہیں۔ وَلَا تَطْرُدِ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ مَنجَمَهُ ایسے لوگوں کے صیب ہلال عمار خباب سعد بن ابی وقاص۔ ابن مسعود اور سلمان الفارسی کے نام لئے گئے ہیں۔ اِذْ قَالُوا مَا اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰی بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ اس

الاتقان فی علوم القرآن

کے کہنے والوں میں سے فتاح اور مالک بن الصیف ہی کے نام لئے گئے ہیں۔ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اس قول کے کہنے والوں میں سے ابو جہل اور ولید بن المغیرہ کے نام لئے گئے ہیں۔ یَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ ان میں سے حسل بن ابی قثیر اور شمویل بن زید کے نام دریافت ہوئے ہیں۔ یَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ اس کے دریافت کرنے والوں میں سے سعد بن ابی وقاص کا نام لیا گیا ہے۔ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ ان لوگوں میں سے ابو ایوب انصاری کا۔ اور جن لوگوں نے مکروہ نہیں مانا تھا اُن میں سے مقدار رضی اللہ عنہ کا نام لیا گیا ہے۔ اَنْ تَسْتَفْتِحُوا ان لوگوں میں سے ابو جہل کا نام لیا گیا ہے۔ وَادَّيْمُكْرِبُكَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَاهِ دَارُ النَّدْوَةِ کے لوگ تھے کہ منجملہ اُن کے عتبہ اور شیبہ۔ ربیعہ کے دونوں بیٹوں اور ابوسفیان۔ ابو جہل، جبیر بن مطعم، طعیمہ بن عدی، حارث بن عامر، نضر بن حارث، زمعہ بن الاسود، حکیم بن حزام اور امیہ بن خلف کے نام بیان ہوئے ہیں۔ وَادَّ قَالُوا اللَّهُمَّ اِنْ كَانَ هَذَا ان لوگوں میں سے ابو جہل۔ اور نضر بن الحارث کو نام زد کیا گیا ہے۔ اِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ غَرَّ هَؤُلَاءِ دِينُهُمْ ان میں سے عتبہ بن ربیعہ۔ قیس بن الولید۔ ابوقیس بن الفاکہ، حارث بن زمعہ اور عاصی بن منبہ کا نام لیا گیا ہے۔ قُلْ لِمَنْ فِي اَيْدِيكُمْ مِنَ الْاَسْرَىٰ وہ ستر قیدی تھے کہ از انجملہ عباس، عقیل، نوفل بن حارث اور سہیل بن بیضاء ہیں۔ وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرُ بْنُ اِبْنِ اللَّهِ ان لوگوں میں سے سلام بن مشکم۔ نعمان بن اوفی، محمد بن وحیہ، شاس بن قیس اور مالک بن المصیف کے نام لئے گئے ہیں۔ الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ اِنْ مُطَّوِّعِينَ میں سے عبدالرحمن ابن عوف اور عاصم بن عدی کے نام لئے گئے ہیں۔ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ اِلَّا جُهْدَهُمُ الْبَوْغِيلِ اور رفاعہ بن سعد۔ وَلَا عَمَلَى الَّذِينَ اِذَا مَا اتَّوَكَّأ ان لوگوں میں سے عرباض بن ساریہ، عبداللہ بن مغفل، المزنی۔ عمرو المزنی۔ عبداللہ بن الازرق الانصاری اور ابو لیلیٰ الانصاری کے نام لئے گئے ہیں۔ فِيهِ رَجَالٌ يُحِبُّونَ اَنْ يَتَّخِذُوا ان میں سے عویم بن بناعہ کا نام بیان ہوا ہے۔ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ اس آیت کا نزول ایک جماعت کے بارہ میں ہوا ہے کہ از انجملہ عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ۔ اور عیاش بن ابی ربیعہ تھے۔ بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَا وَاهِ طَالُوتُ اور اُن کے اصحاب تھے۔ وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُوكَ ابْنُ عَبَّاسٍ نے کہا ہے کہ اس آیت کا نزول قریش کے چند سربراہ اور وہ لوگوں کے بارہ میں ہوا تھا کہ از انجملہ ابو جہل اور امیہ بن خلف ہیں۔ وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْاَرْضِ يَنْبُوعًا ابْنُ عَبَّاسٍ نے اس بات کے کہنے والوں میں سے عبداللہ بن ابی امیہ کا نام لیا ہے۔ وَذَرِيَّتُهُ ابليس کی اولاد میں سے شبراغور، زلنور، مسوط اور واسم کے نام بیان ہوئے ہیں۔ وَقَالُوا اِنْ تَتَّبِعِ الْهُدَىٰ مَعَكَ ان میں سے حارث بن عامر بن نوفل نامزد ہوا ہے۔ اَحْسِبَ النَّاسَ اَنْ يُّسْرَكُوْا ان میں سے وہ لوگ ہیں جن کو اسلام لانے کی وجہ سے مکہ میں اذیتیں برداشت کرنی پڑیں اور کفار نے ان کو بے حد ستایا۔ از انجملہ ایک صاحب عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ ہیں۔ وَقَالَ الَّذِينَ اٰمَنُوا اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا منجملہ ان لوگوں کے ولید بن المغیرہ نامزد ہوا ہے۔ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ ان میں سے نضر بن الحارث کا نام لیا گیا ہے۔ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ ان لوگوں میں سے انس بن النضر کا نام بیان ہوا ہے۔ قَالُوا الْحَقُّ سَبَّ سے پہلے یہ بات جبریل علیہ السلام کہیں گے۔ اور پھر دوسرے سب اُن کی پیروی کریں گے۔ وَانْطَلَقَ الْمَلَاءُ از انجملہ عقبہ بن ابی معیط۔ ابو جہل۔ عاصی بن وائل۔ اسود بن مطلب اور اسود بن یغوث کے نام بیان ہوئے ہیں۔ وَقَالُوا مَا لَنَا لَا نَرَىٰ رِجَالًا كَہنے والوں میں

سے ابو جہل کا نام لیا گیا ہے۔ اور رجال میں سے عمار رضی اللہ عنہ اور بلال رضی اللہ عنہ کا۔ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ اُن میں سے زولبعہ حسی، مسی، شاعر، ماصر، منشی، ناشی، اھلب، عمرو جابر سرق اور وردان کے نام بیان ہوئے ہیں۔ اِنَّ الَّذِیْنَ یُنَادُوْنَكَ مِنْ وَّرَآءِ الْحُجُرٰتِ منجملہ ان لوگوں کے اقرع بن حابس۔ زبرقان بن بدر۔ عیسیٰ بن حصن اور عمرو بن الاہتم کے نام لئے گئے ہیں۔ ”اَلَمْ تَرَ اِلٰی الَّذِیْنَ تَوَلَّوْا قَوْمًا“ السدی نے بیان کیا ہے کہ اس آیت کا نزول عبداللہ بن نفیل کے بارہ میں ہوا۔ اور وہ شخص منافقین میں سے تھا لَا یُنہَاکُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِیْنَ لَمْ یُقَاتِلُوْکُمْ۔ اس آیت کا نزول قتیلہ کے بارہ میں ہوا تھا جو کہ اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہ کی ماں تھیں۔ اِذَا جَآءَکُمُ الْمُؤْمِنٰتُ منجملہ ان کے ام کلثوم بنت عقبہ بن ابی معیط اور امیمہ بنت بشر کے نام لئے گئے ہیں۔ یَقُولُوْنَ لَا تَنْفِقُوْا اور یَقُولُوْنَ لَیْسَ رَجَعْنَا اِنْ دُوْنُوْا باتوں کے کہنے والوں میں سے عبداللہ بن ابی نازد ہوا ہے۔ وَیَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّکَ حَاطِّیْنَ عَرْشٍ میں سے اسرافیل، لبان اور روفیل کے نام لئے گئے ہیں۔ اَصْحَابُ الْاُخْدُوْدِ ذُوْا شَیْءٍ۔ اور ذُرْعَةُ بِنِ اسَدِ الْجَمْرِیُّ اور اُس کے اصحاب۔ اَصْحَابُ الْفِیْلِ یہ حبش کے لوگ تھے جن کا سردار ابرہہ الاشرم اور رہنما ابو زغال تھا۔ قُلْ یَا اَیُّهَا الْکَافِرُوْنَ اس کا نزول ولید بن المغیرہ۔ عاصی بن وائل۔ اسود بن المطلب۔ اور امیہ بن خلف کے حق میں ہوا تھا۔ اَلنَّفَاثَاتُ لبید بن الاعصم کی بیٹیاں تھیں۔ اور اب رہے وہ مہمات جو کہ قوموں، حیوانات، جگہوں اور وقتوں وغیرہ امور کے بابت آئے ہیں تو ان کا مفصل بیان میں نے اپنی اس کتاب میں کر دیا ہے جس کا بیان پہلے کر چکا ہوں۔

نوع اکھتر

اُن لوگوں کے نام جن کے بارہ میں قرآن نازل ہوا

اس نوع میں میں نے بعض قدماء کی ایک مفرد تالیف بھی دیکھی ہے لیکن وہ کتاب غیر محرر ہے (یعنی مختصر اور جامع نہیں) اور اسباب نزول اور مہمات کی کتابیں اس کے متعلق کوئی خالص تالیف کرنے سے مستغنی بنادیتی ہیں۔ ابن ابی حاتم نے کہا ہے حسین بن زید الطحان سے مذکور ہے کہ انبانا اسحاق بن منصور۔ انبانا قیس عن الاعمش عن المنہال عن عباد بن عبد اللہ کہ عباد بن عبد اللہ نے کہا ”علی رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ قریش میں کوئی شخص ایسا نہیں کہ اُس کے حق میں آیت نازل ہوئی ہو۔ علی رضی اللہ عنہ سے سوال کیا گیا کہ ”پھر تمہارے حق میں کیا نازل ہوا ہے؟“ اُنہوں نے کہا قولہ تعالیٰ ”وَيَتْلُوْهُ شَآہِدٌ مِّنْہُ“ میرے حق میں نازل ہوا ہے۔

اسی کی مثالوں میں سے ایک مثال وہ بھی روایت ہے جس کی تخریج احمد اور بخاری نے کتاب الاداب میں سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے کی ہے کہ سعد رضی اللہ عنہ نے کہا میرے بارہ میں چار آیتیں نازل ہوئیں (۱) یَسْأَلُوْنَکَ عَنِ الْاَنْفَالِ (۲) وَوَضَّیْنَا الْاِنْسَانَ بِوَالِدَیْہِ حُسْنًا (۳) حرمت شراب کی آیت اور (۴) میراث کی آیت۔

ابن ابی حاتم ہی نے رفاعۃ القرظی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا آیت کریمہ وَلَقَدْ وَّضَّیْنَا لَہُمْ الْقَوْلَ دَس

شخصوں کے حق میں اتری تھی کہ از انجملہ ایک شخص میں خود ہوں اور طبرانی نے ابی جمعہ جنید بن سبغ اور کہا گیا ہے کہ حبیب بن سباع سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا قولہ تعالیٰ وَلَوْ لَا رَجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُّؤْمِنَاتٌ ہمارے بارہ میں نازل ہوا ہے اور ہم لوگ نو نفر تھے سات مرد اور دو عورتیں۔

نوع بہتر

قرآن کے فضائل

ابو بکر بن ابی شیبہ الثمالی، ابو عبید القاسم بن سلام۔ ابن الضریس اور بھی کئی لوگوں نے اس نوع پر جداگانہ کتابیں تصنیف کی ہیں۔ اور اس بارہ میں باعتبار جمال (یعنی جملہ قرآن کے بارہ میں) صحیح حدیثیں پائی جاتی ہیں۔ اور بعض سورتوں میں تعین کے ساتھ بھی کوئی نہ کوئی فضیلت ثبوت کو پہنچی ہے۔ مگر ایک بات قابل لحاظ یہ بھی ہے کہ فضائل قرآن کے بارہ میں بکثرت حدیثیں وضع کر (گھڑ) لی گئی ہیں۔ اس لئے میں نے ایک خاص کتاب حمائل الزہر فی فضائل السور نامی تصنیف کی ہے اور اس میں صرف وہی حدیثیں تحریر کی ہیں جو موضوع نہیں تھیں۔ اور اب میں اس نوع میں یہاں دو فصلیں وارد کرتا ہوں۔

فصل اول وہ حدیثیں جو کہ علی الجملہ قرآن کی فضیلت کے بارہ میں وارد ہوئی ہیں۔ ترمذی اور دارمی وغیرہ نے حارث اعور کے طریق پر علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ آپ فرماتے تھے عنقریب وہ وقت آنے والا ہے جب کہ فتنے برپا ہوں گے۔ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پھر ان فتنوں سے نکلنے کا کیا ذریعہ ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کتاب اللہ اُس میں تم سے قبل کے حالات اور تم سے بعد کی خبریں اور تمہارے مابین (موجودہ امور) کا حکم ہے اور وہ فصل (قول فیصل) ہے کوئی ہزل (ظرافت) نہیں۔ جو شخص جبار اُسے چھوڑ دے گا خدائے پاک اُس کو توڑ ڈالے گا۔ اور جو شخص قرآن کے سوا کسی اور کتاب میں ہدایت کو تلاش کرے گا اللہ تعالیٰ اُس کو گمراہ بنا دے گا۔ قرآن ہی خدا تعالیٰ کی استوار رسی ہے وہی ذکر حکیم اور وہی صراط مستقیم ہے۔ قرآن ہی ایسی چیز ہے کہ اُس کو نفسانی خواہشات لغزش میں نہیں لاسکتیں اور زبانیں اس کے ساتھ ملتہس نہیں ہو سکتیں۔ علماء اُس کے علم سے آسودہ نہیں ہوا کرتے۔ اور وہ باوجود بکثرت ادھر سے ادھر پھیرے جانے کے پرانا اور زردہ نہیں ہوتا۔ اور اُس کے عجائبات ختم ہونے میں نہیں آتے۔ اُس کے مطابق کہنے والا سچا اور اُس پر عمل کرنے والا مستحق اجر ہو جاتا ہے اور اُس کے موافق حکم دینے والا عادل ہوتا اور اس کی جانب دعوت دینے والا راہ راست کی طرف ہدایت پاتا ہے۔

دارمی نے عبد اللہ بن عمرؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ اللہ پاک کے نزدیک آسمانوں اور زمین اور جو کچھ ان دونوں میں ہے اُن سب سے قرآن ہی زیادہ محبوب ہے۔ احمد اور ترمذی نے شداد بن اوس کی حدیث سے روایت کی ہے

کہ جو مسلمان لیٹتے ہوئے کتاب اللہ کی کوئی سورۃ پڑھ لیتا ہے اللہ پاک اُس پر ایک فرشتہ کو محافظ مقرر کر دیتا ہے۔ اور وہ فرشتہ کسی اذیت دینے والی چیز کو اُس کے پاس نہیں آنے دیتا یہاں تک کہ جس وقت وہ مسلمان بیدار ہوتا ہے اُس وقت وہ فرشتہ بھی اپنی خدمت سے سبکدوش ہو جاتا ہے۔

حاکم وغیرہ نے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے۔ جس شخص نے قرآن کو پڑھا تو بے شک اس کے دونوں پہلوؤں کے مابین نبوت کا استدراج ہو گیا مگر فرق یہ ہے کہ اُس پر وحی نہیں بھیجی جاتی۔ صاحب القرآن کو یہ بات سزاوار نہیں ہے کہ وہ جد کلام اللہ کو اپنے جوف (پیٹ) میں رکھتے ہوئے جد (متانت کا برتاؤ) کرنے والے کے ساتھ جدا کرے۔ اور اُسے جہالت کرنے والے کے ساتھ جہالت بھی نہ کرنی چاہئے۔

بزار نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس گھر میں قرآن پڑھا جاتا ہے اُس میں خیر و برکت کی کثرت ہوا کرتی ہے اور جس گھر میں قرآن نہیں پڑھا جاتا اُس کی خیر و برکت گھٹ جاتی ہے۔

طبرانی نے ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے تخریج کی ہے کہ تین شخصوں کو بڑے سخت خوف (قیامت کے ہنگام) کا کچھ بھی ڈرنہ ہوگا۔ اور اُن سے حساب نہ پوچھا جائے گا۔ بلکہ وہ مخلوق کا حساب ہونے سے فراغت کے وقت تک ایک مشک کے ٹیلہ پر استادہ رہیں گے۔ (۱) وہ شخص جس نے محض خدا واسطے قرآن پڑھا ہے اور اس قرأت کی حالت میں ایسی قوم کی امامت کی ہے جو کہ اُس سے راضی ہیں تا آخر حدیث۔

ابو یعلیٰ اور طبرانی نے ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ قرآن میں ایسی تو انگری ہے کہ اُس کے بعد فقر ہوتا ہی نہیں۔ اور نہ اُس کے برابر کوئی اور تو انگری ہے۔

احمد وغیرہ نے عقبہ بن عامر کی حدیث سے روایت کی ہے کہ اگر قرآن کسی کھال میں ہو تو آگ اُس کھال کو نہیں جلا سکتی۔ ابو عبید نے کہا ہے کہ یہاں کھال سے مؤمن کا قلب اور اُس کا باطن مراد ہوا ہے جس میں اُس نے قرآن کو بھر لیا ہے۔

کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ جس شخص نے قرآن کو جمع کیا اور پھر بھی وہ دوزخ میں گیا تو وہ خنزیر سے بھی بدتر ہے۔ ابن الانباری نے کہا ہے کہ اس کے معنی ہیں کہ آگ اُس کو باطل نہ کرے گی۔ اور نہ اُس کو اُن اسماع سے دور کرے گی جنہوں نے قرآن کو اپنے اندر بھر لیا ہے اور نہ ان افہام سے بدر کر سکے گی جنہوں نے قرآن کو حاصل کر لیا ہے جیسا کہ اُس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک دوسری حدیث میں کہا ہے۔ میں نے تم پر ایسی کتاب نازل کی ہے جس کو پانی دھو نہیں سکے گا یعنی اُس کو باطل نہ کر سکے گا۔ اور اُس کو اُس کے پاکیزہ ظروف اور مواضع سے الگ نہ بنا سکے گا۔ کیونکہ گو بظاہر پانی قرآن کو دھو بھی ڈالے تاہم وہ یہ قوت ہرگز نہیں رکھتا کہ دلوں کے صفحات سے قرآن کا نقش زائل کر سکے۔

طبرانی کے نزدیک عصمتہ بن مالک کی حدیث سے آیا ہے کہ اگر قرآن کسی کھال میں جمع کر دیا جائے تو آگ اُس کو جلا نہ سکے گی۔ اور یہی راوی اہل بن معد کی حدیث سے روایت کرتا ہے کہ اگر قرآن کسی کھال میں ہوتا تو اُس کو آگ نہ چھوتی۔

طبرانی نے کتاب الصغیر میں انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”جس شخص نے قرآن کو اس طرح پڑھا

کہ وہ دن رات اُسے پڑھتا رہتا ہے اُس کے حلال کو حلال اور اُس کے حرام کو حرام بناتا ہے تو اللہ پاک اُس کے گوشت اور خون کو آگ پر حرام کر دے گا (یعنی آگ اُسے جلا نہ سکے گی) اور اُس شخص کو بزرگ اور نیک لکھنے والوں کے ہمراہ رکھے گا یہاں تک کہ جس دن قیامت کا روز ہوگا تو اس دن قرآن اُس کے لئے حجت ہوگا۔

ابو عبید نے انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ قرآن شافعٍ مُشفعٍ اور مَاجِدٍ مُصدّق ہے جس شخص نے اُسے اپنے آگے رکھا یہ اس کو جنت کی طرف لے جائے گا اور جس نے اس کو پس پشت ڈالا یہ اُس کو دوزخ کی طرف دھکیل دے گا۔ اور طبرانی نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے۔ قرآن کے حاملین اہل جنت کے عرفاء (معروف اور شناختہ لوگ) ہوں گے۔

نسائی، ابن ماجہ اور حاکم نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”اہل قرآن ہی اہل اللہ اور خدا کے خاص بندے ہیں۔“

مسلم وغیرہ نے ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ”کیا تم میں سے کوئی شخص اس بات کو پسند کرتا ہے کہ جس وقت وہ اپنے گھر والوں کے پاس واپس آئے تو اُس وقت وہ تین بڑے بڑے اور موٹے تازے خلفات پائے؟“ ہم لوگوں نے عرض کیا ”بے شک“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تین آیتیں جن کو تم میں سے کوئی شخص نماز میں پڑھتے وہ اُس کے لئے تین موٹے تازے خلفات سے بہتر ہیں۔“

مسلم نے جابر بن عبد اللہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ بہترین گفتگو کتاب اللہ ہے۔

احمد نے معاذ بن انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے قرآن کو خدا لئے پڑھا وہ صدیقین، شہداء اور صالحین کی ہمراہی میں لکھ دیا گیا اور یہ لوگ کیسے ہی اچھے رفیق ہیں۔“

طبرانی نے الاوسط میں ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے۔ جو شخص اپنے بیٹے کو قرآن کی تعلیم دے گا اُس کو قیامت کے دن ایک جنتی تاج پہنایا جائے گا۔“

ابوداؤد، احمد اور حاکم نے معاذ بن انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے قرآن کو پڑھا اور اُس کو کامل بنا کر اُس پر عمل بھی کیا تو اُس کے باپ کو قیامت کے دن ایک تاج پہنایا جائے گا جس کی روشنی دنیا کے گھروں میں آفتاب کی روشنی سے بہتر ہوگی اگر وہ تم میں ہوتی تو پھر تمہارا اُس شخص کی نسبت کیا خیال ہے جو کہ اُس پر عمل کرے۔“

ترمذی، ابن ماجہ اور احمد نے علی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے قرآن کو پڑھا پس اُس کو ظاہر کیا اور اُس کے حلال کو حلال سمجھا اور اُن کے حرام کو حرام مانا خداوند کریم اسے جنت میں داخل کرے گا اور اُس کے گھر والوں میں سے دس ایسے آدمیوں کے بارہ میں اُس کی شفاعت قبول فرمائے گا جن کے لئے دوزخ واجب ہوئی ہو۔

طبرانی نے ابی امامہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے کتاب اللہ کی ایک آیت سیکھ لی ہے وہ آیت قیامت کے دن اس کا استقبال اس حالت میں کرے گی کہ وہ اس کے روبرو خنداں ہوگی۔ اور شیخین وغیرہ نے عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ قرآن کا ماہر بزرگ اور نیک کا تبوں کے ہمراہ ہوگا۔ اور جو شخص قرآن کو پڑھتا اور اُس میں لڑکھڑاتا ہے بحالیکہ وہ اُس پر گراں ہے تو اس کے لئے دواجر ہیں۔ اور طبرانی ہی نے الاوسط میں جابر کی یہ حدیث

روایت کی ہے کہ جس شخص نے قرآن کو جمع کیا خدا تعالیٰ اُس کی دعا قبول کرے گا چاہے وہ جلد تر دنیا ہی میں اُس کی دعا کا اثر ظاہر کر دے۔ اور چاہے اُسے آخرت میں اُس کے لئے ذخیرہ رکھے۔

شیخین وغیرہ نے ابی موسیٰ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جو مومن قرآن پڑھتا ہے اُس کی مثال اُترج کی طرح ہے جس کا مزہ بھی اچھا ہے اور خوشبو بھی پاکیزہ اور اُس مومن کی مثال جو کہ قرآن نہیں پڑھتا کھجور کی مانند ہے کہ اُس کا مزہ خوشگوار ہے لیکن اُس میں کوئی رائحتہ نہیں۔ اور اُس فاجر کی مثال جو کہ قرآن پڑھتا ہے ریحان کی طرح ہے کہ اُس کی بو عمدہ ہے مگر مزہ تلخ۔ اور قرآن نہ پڑھنے والے فاجر کی مثال اندرائن کے پھل کی طرح ہے جس کا مزہ بھی تلخ ہے اور اُس میں کوئی خوشبو بھی نہیں۔

شیخین ہی نے عثمان رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ تم میں سے اچھا۔ (اور ایک روایت میں تم سے افضل کے الفاظ آئے ہیں) وہ شخص ہے جو کہ قرآن کو سیکھے اور اُسے دوسروں کو سکھائے۔ یہی نے الاسماء میں اس پر اتنا بڑھایا ہے کہ اور قرآن کی بزرگی تمام کلاموں پر ایسی ہے جیسی کہ خدا کی فضیلت اُس کی تمام مخلوقات پر۔

ترمذی اور حاکم نے ابن عباسؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ بے شک وہ شخص جس کے پیٹ میں قرآن کا کچھ حصہ نہیں ہے وہ اُس گھر کی طرح ہے جو کہ ویران ہوتا ہے۔ اور ابن ماجہ نے ابی ذرؓ کی حدیث روایت کی ہے کہ بے شک یہ بات کہ تو صبح کو قرآن کی ایک آیت سیکھے بہ نسبت اس کے تیرے لئے اچھی ہے کہ تو ایک سو رکعت نماز کی ادا کرے۔ اور طبرانی نے ابن عباسؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے کتاب اللہ کو سیکھا اور پھر جو کچھ اُس میں ہے اس کی پیروی کی تو اللہ پاک اُسے قرآن کے وسیلہ سے گمراہی سے بچا کر ہدایت دے گا اور قیامت کے دن اُس کو حساب کی تکلیف سے محفوظ رکھے گا۔

ابن ابی شیبہ نے ابی شریح خزاعی کی حدیث سے روایت کی ہے کہ یہ قرآن ایک ایسا سبب ہے جس کا ایک سرا خدا تعالیٰ کے دست قدرت میں ہے۔ اور دوسرا کنارہ تمہارے ہاتھوں میں اس لئے چاہئے کہ تم اُسے مضبوط تھام لو کیونکہ اس کے بعد تم کبھی گمراہ اور ہلاک نہ ہو گے۔ اور دیلمی نے علی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس دن سایہ خدا کے سوا اور کوئی سایہ نہ ہوگا اُس دن حاملین قرآن ظل ایزدی میں کھڑے ہوں گے۔

حاکم نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ قیامت کے دن صاحب قرآن حشر میں آئے گا تو قرآن کہے گا۔ یارب اس کو لباس آراستہ پہنا دے۔ چنانچہ اُس کو بزرگی کا تاج پہنایا جائے گا۔ پھر قرآن کہے گا یارب تو اُس کو اور زیادہ مرتبہ دے اور اس سے راضی ہو جا۔ اور خدا اُسے پاک اُس سے راضی ہو جائے گا۔ اور اُسے حکم دے کہ ایک ورق پڑھ۔ اور ہر ایک آیت کے عوض میں اُس کی ایک نیکی بڑھائے گا۔ اور اسی راوی نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ روزہ اور قرآن یہ دونوں بندہ کی شفاعت کریں گے۔ اور پھر اسی راوی نے ابی ذر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ تم لوگ خدا کے سامنے اُس شے سے بڑھ کر کوئی تحفہ نہ لے جاؤ گے جو کہ اُسی سے نکلی ہو۔ اور اُس سے مراد ہے قرآن۔

فصل دوم ان حدیثوں کے بیان میں جو بعینہ کسی ایک سورۃ کی فضیلت کے بارہ میں وارد ہوئی ہیں سورۃ الفاتحہ کی

فضیلت میں وارد ہوتے والی حدیثیں۔ ترمذی، نسائی اور حاکم نے ابی بن کعب کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ خدائے تعالیٰ نے توراۃ اور انجیل میں کسی میں ام القرآن کا مثل نہیں نازل فرمایا۔ اور یہی سورۃ سبع المثانی ہے۔

احمد وغیرہ نے عبد اللہ بن جابر کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ قرآن میں سب سے اخیر سورۃ ”الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ“ ہے۔ بیہقی نے شعب میں اور حاکم نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ اَفْضَلُ الْقُرْآنِ“ ہے۔ اور بخاری نے ابی سعید بن المعلی کی حدیث سے روایت کی ہے کہ قرآن میں سب سے زائد عظمت والی سورۃ ”الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ“ ہے۔ اور عبد اللہ نے اپنی مسند میں ابن عباسؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”فاتحۃ الكتاب قرآن کے دو ثلث حصوں کے مساوی اور ہم پلہ ہے۔“

سورۃ البقرہ اور آل عمران کی فضیلت میں وارد شدہ حدیثیں: ابو عبیدہ نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس وقت شیطان گھر میں سورۃ البقرہ پڑھی جاتی سنتا ہے وہ فوراً اس میں سے نکل بھاگتا ہے۔ اور اسی باب میں ابن مسعودؓ ابی ہریرہؓ اور عبد اللہ بن مغفل سے بھی روایتیں آئی ہیں۔ مسلم اور ترمذی نے النواس بن سمان کی حدیث سے روایت کی ہے کہ قیامت کے دن قرآن اور ان اہل قرآن کو جو اس پر عمل کیا کرتے تھے اس شان سے لایا جائے گا کہ سورۃ البقرہ اور آل عمران ان کے آگے آگے ہوں گی۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں سورتوں کی تین مثالیں ایسی دی ہیں جو مجھ کو کبھی نہیں بھولیں گی۔ آپؐ نے فرمایا گویا کہ یہ دونوں سورتیں دوسیاہ رنگ کی بدلیاں یا غیاپتیں یا دوسائے ہیں کہ درمیان ان کے ایک شرف ہے۔ یا گویا کہ یہ دونوں سورتیں دو صف باندھ کر اڑنے والی چڑیوں کی قطاریں ہیں جو اپنے صاحب (رفیق) کے لئے احتجاج کرتی ہیں۔

اور احمد نے بریدہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ سورۃ البقرہ کو سیکھو اس لئے کہ اس کا اخذ کرنا برکت ہے اور اسے چھوڑ دینا حسرت۔ اور کابل لوگ اس کو نہیں سیکھ سکتے۔ تم لوگ سورۃ البقرہ اور آل عمران کو ضرور سیکھو کیونکہ یہ دونوں زہراوان ہیں اور قیامت کے دن یہ اپنے صاحب پر اس طرح سایہ فگن ہوں گی کہ گویا وہ دو ہلکی بدلیاں ہیں۔ یا دو غیاپتیں اور یا دو قطاریں صف باندھ کر اڑنے والی چڑیوں کی۔

اور ابن حبان وغیرہ نے سہل بن سعد کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ہر ایک شے کا ایک نام ہوا کرتا ہے۔ اور قرآن کا نام سورۃ البقرہ ہے جو شخص اسے دن کے وقت اپنے گھر میں پڑھے گا شیطان اس کے گھر میں تین دن تک نہ داخل ہوگا۔ اور جو شخص رات کے وقت اسے گھر میں پڑھے گا تین راتیں شیطان اس کے گھر میں نہ آئے گا۔ بیہقی نے الشعب میں الصلصال کے طریق سے روایت کی ہے کہ جو شخص سورۃ البقرہ کو پڑھے گا اس کو جنت میں ایک تاج پہنایا جائے گا۔ اور ابو عبیدہ نے عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ جو شخص ایک ہی رات میں سورۃ البقرہ اور آل عمران کو پڑھے گا وہ قاضی بن کے زمرہ میں لکھ دیا جائے گا۔ اور بیہقی نے مرحوم بن مکحول سے روایت کی ہے کہ جو شخص جمعہ کے دن سورۃ آل عمران پڑھے گا فرشتے اس پر رات کے وقت تک دعائے رحمت کرتے رہیں گے۔

آیۃ الکرسی کی فضیلت میں وارد شدہ حدیثیں: مسلم نے ابی بن کعب کی حدیث سے روایت کی ہے کہ کتاب اللہ میں سب سے بڑھ کر عظیم آیت آیۃ الکرسی ہے۔ اور ترمذی اور حاکم نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ

ہر چیز کا ایک سنام (گنگورہ) ہوا کرتا ہے اور قرآن کا سنام سورۃ البقرہ ہے اور اس سورۃ میں ایک آیت تمام آیات قرآن کی سردار ہے۔ وہ آیت الکرسی ہے اور حارث بن ابی اسامۃ مرسل طور پر حسن سے روایت کی ہے کہ افضل القرآن سورۃ البقرہ ہے اور اس میں سب سے بڑھ کر معظم آیت آیت الکرسی ہے۔ اور ابن حبان اور نسائی نے ابی امامۃ کی حدیث سے روایت کی ہے۔ جو شخص ہر ایک فرض نماز کے بعد ہی آیت الکرسی کو پڑھا کرے اس کو دخول جنت سے کوئی چیز مانع نہ ہوگی۔ اور احمد نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ آیت الکرسی قرآن کا ایک چہارم حصہ ہے۔ (یعنی ثواب میں ربع قرآن کے برابر ہے)

سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی دو آیتوں کے بارہ میں جو حدیثیں آئی ہیں وہ حسب ذیل ہیں فن حدیث کے چھوٹے اماموں نے ابی مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جو شخص ایک رات میں سورۃ البقرہ کے آخر سے دو آیتیں پڑھ لے بس وہی آیتیں اس کے لئے کافی ہو جائیں گی۔ حاکم نے نعمان بن بشیر کی حدیث سے روایت کی ہے کہ اللہ پاک نے آسمانوں اور زمین کے پیدا فرمانے سے دو ہزار سال قبل ایک کتاب لکھی تھی۔ اور اس کتاب میں سے دو آیتیں نازل فرما کر سورۃ البقرہ کو انہی کے ساتھ ختم فرمایا ہے جس گھر میں وہ دونوں آیتیں پڑھی جائیں گی شیطان تین دن اس گھر کے قریب نہ جائے گا۔

خاتمہ آل عمران کی فضیلت میں وارد شدہ حدیث: بیہقی نے عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جو شخص کسی رات میں سورۃ آل عمران کا آخر پڑھے گا اس کے حق میں تمام قیام کرنے کا ثواب لکھ دیا جائے گا۔ سورۃ الانعام کی فضیلت میں وارد شدہ حدیثیں: دارمی وغیرہ نے عمر بن الخطابؓ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ سورۃ الانعام قرآن کے نواجب میں سے ہے۔

سبع الطوال یعنی سات بڑی سورتوں کے حق میں وارد شدہ حدیث یہ ہے کہ احمد اور حاکم نے عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے روایت کی ہے جس شخص نے سبع الطوال کو حاصل کیا وہی حبر (زبردست عالم) ہے۔ سورۃ ہود: طبرانی نے الاوسط میں ایک بودی سی سند کے ساتھ علی رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ برآۃ۔ ہود۔ یاسین۔ البدخان اور عم یتساءلون کی سورتیں کوئی منافق ہی یاد نہ کرے گا۔

سورۃ الاسراء: کے آخر حصہ کے بارہ میں جو حدیث وارد ہوئی ہے وہ یہ احمد نے معاذ بن انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالیٰ "وَقُلِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيْكٌ فِي الْمُلْكِ" تا آخر سورۃ۔ یہ آیت العزّ ہے۔

سورۃ الکہف: حاکم نے ابی سعید رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے روز جمعہ کو سورۃ الکہف پڑھی اس کو اس قدر نور عطا کیا جائے گا جو جمعہ اور اس کے بعد آنے والے جمعہ کے مابین زمانہ کوتاہاں رکھے گی۔ اور مسلم نے ابی الدرداء رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے سورۃ الکہف کے اول سے دس آیتیں حفظ کر لی

ہوں وہ دجال کے فتنہ سے پناہ میں ہو گیا۔ اور احمد نے معاذ بن انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے سورۃ الکہف کے اول اور آخر کی قرأت کی تو پہلے اُس کے سر سے تانبہ قدم ایک نور بن جائے گی۔ اور جس شخص نے یہ پوری سورۃ پڑھی اُس کے حق میں یہ آسمان سے زمین تک موجب نور ہوگی۔ اور بزار نے عمرو کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے کسی رات کو ”قَمَسْنُ كَمَا يَوْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ“ پڑھ لی تو اُس کو اتنا نور ملے گا جو کہ عدن سے مکہ تک ہوگا اور اُس نور میں فرشتے بھرے ہوں گے۔

الم السجدة: ابو عبید نے مرسل المسیب بن رافع سے روایت کی ہے کہ سورۃ الم السجدة قیامت میں اس شان سے آئے گی کہ اُس کے دو بازو ہوں گے جن سے یہ اپنے صاحب پر سایہ کئے ہوگی اور کہتی ہوگی لَا سَبِيلَ عَلَيْكَ. لَا سَبِيلَ عَلَيْكَ اور اسی راوی نے ابن عمر سے موقوفہ روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا تنزیل السجدة تَبَارَكَ الْمَلِكُ کو قرآن کی دوسری سورتوں پر ساٹھ درجہ کی فضیلت ہے۔

سورۃ یسین: ابوداؤد نسائی اور ابن حبان وغیرہ نے مغفل بن یسار کی حدیث سے روایت کی ہے کہ یسین قرآن کا قلب ہے کوئی شخص اُس کو خدا تعالیٰ سے ثواب اور دایر آخرت کی خوبی حاصل کرنے کا ارادہ کر کے نہ پڑھے گا مگر یہ کہ اُس کی مغفرت ہو جائے گی۔ تم اس سورۃ کو اپنے مُردوں پر پڑھو۔ اور ترمذی اور دارمی نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ہر ایک چیز کا ایک قلب ہوا کرتا ہے اور قرآن کا قلب یسین ہے۔ جو شخص یسین کو پڑھے خدا تعالیٰ اُس کے لئے دس مرتبہ قرأت قرآن کرنے کا ثواب لکھ دے گا۔ دارمی اور طبرانی نے ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جو شخص محض رضائے الہی کی طلب میں رات کے وقت یسین کو پڑھے گا اُس کی مغفرت کر دی جائے گی۔ طبرانی نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جو شخص ہر رات کو یسین کی قرأت پر مداومت کرے گا اور پھر وہ مر جائے گا تو شہید ہو کر مرے گا۔

حوامیم کے بارہ میں وارد شدہ حدیثیں ابو عبید نے موقوفہ ابن عباس سے روایت کی ہے کہ ہر ایک شے کا ایک لبالب ہوا کرتا ہے اور قرآن کا لب لبالب حوامیم ہیں۔ اور حاکم نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے موقوفہ روایت کی ہے کہ حوامیم قرآن کی دیباچہ ہیں۔ (یعنی دیباچہ ایک بیش قیمت اور نہایت اعلیٰ درجہ کا ریشمی کپڑا اور فرش ہوتا ہے)

سورۃ الدخان: ترمذی وغیرہ نے ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے رات میں سورۃ حم الدخان پڑھی وہ ایسی حالت میں صبح کرے گا کہ اُس کے واسطے ستر ہزار فرشتے استغفار کرتے ہوں گے۔ مفصل کے بارہ میں کون سی حدیثیں وارد ہوئی ہیں؟ دارمی نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے موقوفہ روایت کی ہے کہ ہر چیز کے لئے ایک لبالب ہوتا ہے اور قرآن کا لبالب مفصل ہے۔

الرحمن: بیہقی نے علی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مرفوعہ روایت کی ہے ”ہر شے کی ایک عروس ہوا کرتی ہے اور قرآن کی عروس الرحمن ہے۔“

المسجات: احمد ابوداؤد ترمذی اور نسائی نے عرباض بن ساریہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہر ایک شب کو سونے سے قبل مسجات کی قرأت فرمایا کرتے تھے اور کہتے تھے کہ ان سورتوں میں ایک آیت ایسی ہے جو ہزار آیتوں

سے اچھی ہے۔ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ جس آیت کی طرف اس حدیث میں اشارہ ہوا ہے ”هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ“ اور ابن السنی نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو ہدایت فرمائی تھی کہ جب تو اپنی خواب گاہ میں آیا کرتا تو سورۃ الحشر پڑھ لیا کر۔ اور فرمایا کہ اگر تو اس اثنا میں مر جائے گا تو شہید ہو کر مرے گا۔ اور ترمذی نے معقل بن یسار کی حدیث سے روایت کی ہے جو شخص صبح کے وقت تین آیتیں سورۃ الحشر کے اخیر کی پڑھے گا خداوند کریم اس پر ستر ہزار فرشتے مقرر کر دے گا کہ وہ شام ہونے تک اُس شخص کے لئے رحمت کی دعا کرتے رہیں گے۔ اور اگر وہ اس دن میں مر گیا تو شہید مرے گا۔ اور جو شخص شام کے وقت اُن آیتوں کو پڑھ لے گا وہ بھی بمنزلہ اُسی شخص کے ہوگا۔ اور بیہقی نے ابی امامہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے کسی رات یا دن میں سورۃ الحشر کے خاتمہ کو پڑھ لیا ہے اور وہ اُسی دن یا رات میں مر گیا تو بے شک اللہ پاک نے اس کے لئے جنت واجب کر دی ہے۔

تبارک: فن حدیث کے آئمہ اربعہ اور ابن حبان اور حاکم نے ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ مجملہ قرآن کے ایک تیس آیتوں کی سورۃ ہے اُس نے ایک مرد کی یہاں تک کہ شفاعت کی کہ وہ بخش دیا گیا۔ تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ اور ترمذی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”یہی سورۃ مانعہ اور منجیہ ہے عذاب قبر سے نجات دلاتی ہے۔ اور حاکم نے ابن عباس رضی اللہ عنہ ہی کی حدیث سے روایت کی ہے کہ میں نے اس بات کو پسند کیا کہ ہر ایک مومن کے قلب میں ”تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ“ ہو۔ اور نسائی نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے ہر رات کو تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ پڑھا خداوند تعالیٰ اس کے ذریعہ سے اُس کو عذاب قبر سے محفوظ بنا دیتا ہے۔

سورۃ الاعلیٰ: ابو عبید نے ابی نعیم سے روایت کی ہے اُس نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں مسجات میں سے افضل سورۃ کا نام بھول گیا ہوں۔ ابی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا پس شاید کہ وہ سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلٰی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ”بے شک“ یعنی یہی ہے۔

سورۃ القیامتہ: ابو نعیم نے الصحابہ میں اسماعیل بن ابی حکیم المزنی الصحابی کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ بے شک اللہ پاک لَمْ يَكُنِ الدِّينَ اَكْثَرُوا اِی قراءت کو سنتا اور فرماتا ہے میرے بندے کو بشارت دو قسم ہے مجھ کو اپنی عزت کی بے شک میں اُس کو جنت میں مکین بناؤں گا۔ اور ایسی قدرت دوں گا کہ وہ راضی ہو جائے گا۔

سورۃ الزلزلة: ترمذی نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے سورۃ اذا زلزلت کو پڑھا یہ اس کے لئے نصف قرآن کے معادل ہو جائے گی۔

سورۃ العادیات: ابو عبید نے مرسل حسن حدیث سے روایت کی ہے کہ اذا زلزلت نصف قرآن کے معادل ہے اور العادیات نصف قرآن کے معادل ہے۔

سورۃ البہاکم: حاکم نے ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ تم میں سے کوئی شخص ہر روز ایک ہزار آیتیں نہیں پڑھ سکتا۔ صحابہ رضی اللہ عنہم نے کہا کون شخص یہ قوت رکھتا ہے کہ ایک ہزار آیتیں پڑھے؟ فرمایا ”کیا تم میں

سے کوئی ”اللہاکم التکاثر“ پڑھنے کی قوت نہیں رکھتا؟“

سورۃ الکافرون: ترمذی نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ“ قرآن کا ربع (ایک چہارم حصہ) ہے۔ اور ابو عبید نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ“ ربع قرآن کی معادل ہوتی ہے۔ اور احمد اور حاکم نے نوفل بن معاویہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ تو ”قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ“ کو پڑھ اور پھر اس کے خاتمہ پر سو جا اس لئے کہ بے شک وہ شرک سے برأت ہے۔ اور ابو یعلیٰ نے ابن عباس کی حدیث سے روایت کی ہے کہ کیا میں تم کو ایسا کلمہ نہ بتاؤں جو کہ تمہیں خدا تعالیٰ کے ساتھ شرک کرنے سے نجات دلاتا ہے؟ تم اپنے سونے کے وقت ”قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ“ پڑھا کرو۔

سورۃ النصر: ترمذی نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ“ ربع قرآن ہے۔

سورۃ الاخلاص: مسلم وغیرہ نے ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کیا ہے کہ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ قرآن کے معادل ہے۔ اور اس باب میں صحابہ کی ایک جماعت سے ایسی ہی روایت آئی ہے۔ طبرانی نے اوسط میں عبد اللہ ابن الشخیر کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے اپنے مرض الموت کی حالت میں قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ پڑھا ہے وہ قبر میں فتنہ میں نہ مبتلا کیا جائے گا اور فشار قبر سے امن پائے گا۔ اور قیامت کے دن فرشتے اس کو اپنے ہاتھوں پر اٹھا کر اسے صراط سے گزار دیں گے اور جنت میں پہنچا دیں گے ترمذی نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے ہر روز دو سو بار قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ کو پڑھا اس کے پچاس سال کے گناہ محو کر دیئے گئے مگر یہ اس پر کوئی قرض ہو (یعنی قرض کا بار معاف نہ ہوگا) اور جس شخص نے اپنے بستر پر سونے کے ارادہ سے اپنے پہلو پر لیٹ کر قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ کو ایک سو مرتبہ پڑھا۔ قیامت کا دن آئے گا تو اللہ پاک اس سے ارشاد کرے گا کہ اے میرے بندے تو اپنی دہنی جانب سے جنت میں داخل ہو۔ طبرانی نے ابن الدیلمی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ایک سو مرتبہ نماز یا غیر نماز کی حالت میں پڑھا خدا تعالیٰ اس کو دوزخ سے برأت کا فرمان لکھ دے گا۔ اور اسی راوی نے اپنی کتاب الاوسط میں ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ جس شخص نے دس بار قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ کو پڑھا اس کے واسطے جنت میں ایک قصر تعمیر ہو گیا اور جس نے بیس مرتبہ پڑھا اس کے واسطے دو قصر۔ اور جس نے تیس مرتبہ اس کی قراءت کی اس کے واسطے تین قصر جنت میں بنا دیئے جاتے ہیں۔ اور اسی راوی نے اپنی کتاب الصغیر میں ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ ہی کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جو شخص نماز صبح کے بعد بارہ مرتبہ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ کو پڑھتا ہے تو گویا وہ پورا قرآن چار مرتبہ پڑھ لیتا ہے۔ اور اگر وہ خدا تعالیٰ سے ڈرے بھی تو اس دن وہ اہل زمین میں سب سے افضل شخص بنتا ہے۔

المعوذتان: احمد نے عقبہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے (عقبہ سے) فرمایا کیا میں تجھ کو ایسی سورتیں نہ سکھاؤں جن کا مثل خدا تعالیٰ نے توراۃ، زبور، انجیل اور فرقان میں سے کسی ایک کتاب میں بھی نازل نہیں کیا ہے؟ عقبہ کہتا ہے میں نے عرض کی بے شک یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی آپ مجھ کو ایسی سورتیں تعلیم

دیں۔ رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اور قُلْ اَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ اور قُلْ اَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ اور نیز اسی راوی نے ابن عامر کی حدیث سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس سے فرمایا ”کیا میں تجھ کو اُس افضل چیز سے خبردار نہ کروں جس کے ساتھ تعوذ کرنے والے تعوذ کرتے ہیں؟ ابن عامر نے کہا ”بے شک“ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ”قُلْ اَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ اور قُلْ اَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ اور ابوداؤد اور ترمذی نے عبد اللہ بن حبیب سے روایت کی ہے اُس نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”تو شام اور صبح دونوں وقت تین بار قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اور معوذتین پڑھا کر یہ تیرے لئے ہر ایک چیز سے کفایت کرے گی ابن السنی نے عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے نماز جمعہ کے بعد سات مرتبہ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اور قُلْ اَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ اور قُلْ اَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ کو پڑھ لیا خدا تعالیٰ اُس کو دوسرے جمعہ تک بُرائی سے اپنی پناہ میں رکھے گا۔“ اور اس فصل کے متعلق کچھ اور حدیثیں باقی رہ گئی ہیں جن کو میں نے خواص قرآن کی نوع میں بیان کرنے کے لئے موخر کر دیا ہے۔

فصل لیکن وہ طویل حدیث جو کہ ایک ایک سورۃ کے فضائل قرآن کے بارہ میں آئی ہے۔ وہ موضوع ہے جیسا کہ حاکم نے کتاب المدخل میں ابی عمار المروزی کی طرف اُس کی سند کر کے روایت کیا ہے کہ ابی عصمتہ سے جو کہ اُس حدیث کا جامع ہے کہا گیا تجھ کو عکرمہ کے واسطے سے ابن عباس رضی اللہ عنہ کے اقوال فضائل قرآن کے بارہ میں ایک ایک سورۃ کر کے کہاں سے مل گئے بحالیکہ اصحاب عکرمہ کے پاس اس میں سے ایک روایت بھی نہیں ہے؟“ تو ابی عصمتہ نے جواب دیا ”میں نے لوگوں کو قرآن سے روگرداں ہو کر ابی حنیفہ رحمۃ اللہ کی فقہ اور ابن اسحاق کے مغازی میں مشغول ہوتے دیکھ کر بنظر ثواب یہ حدیث وضع کر دی ہے۔“ اور ابن حبان نے تاریخ الضعفاء کے مقدمہ میں ابن مہدوی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”میں نے میسرۃ بن عبد ربہ سے دریافت کیا کہ تو یہ حدیثیں کہاں سے لایا ہے کہ جو شخص فلاں سورۃ کو پڑھے اُسے فلاں ثواب ملے گا؟ میسرۃ نے جواب دیا کہ میں نے اُن احادیث کو وضع کیا ہے اور ان سے لوگوں کو قرآن کی طرف رغبت دلاتا ہوں۔“ اور ہم نے مول بن اسماعیل سے یہ روایت پائی ہے کہ اُس نے مجھ سے ایک شیخ نے قرآن کی سورتوں کے فضائل میں ایک ایک سورۃ کر کے ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی حدیث بیان کی تو اُس نے کہا کہ یہ حدیث اُس سے ایک شخص نے مدائن میں بیان کی تھی اور وہ ابھی زندہ ہے۔ میں اُس راوی کے پاس گیا اور اس سے دریافت کیا کہ تم سے یہ حدیث کس نے روایت کی ہے؟ اُس نے کہا واسط میں ایک شیخ ہے اُس نے اور وہ زندہ ہے۔ میں اُس کے پاس واسط میں پہنچا اور دریافت کیا کہ تم کو یہ روایت کس سے ملی ہے؟ اُس نے ایک شیخ کا پتا دیا جو کہ بصرہ میں تھا اور میں بصرہ میں جا کر اُس سے بھی ملا۔ اور دریافت کیا کہ اُس سے یہ حدیث کس نے بیان کی ہے؟ بصرہ کے شیخ نے مجھ کو پتا دیا کہ اسے یہ روایت مقام عبادان کے ایک شیخ سے ملی ہے۔ اور میں عبادان پہنچ کر اُس شیخ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اُس سے میں نے اس روایت کا ماخذ دریافت کیا تو وہ میرا ہاتھ پکڑ کر مجھے ایک مکان کے اندر لے گیا جہاں صوفیوں کی ایک جماعت بیٹھی تھی اور اُن میں ایک شیخ تھا۔ میرے ساتھی نے اُس کی طرف اشارہ کر کے بتایا کہ یہ حدیث اس شیخ سے مجھ کو ملی ہے۔ میں نے اس شیخ سے استفسار کیا کہ یا شیخ آپ سے یہ حدیث کس نے روایت کی ہے؟ اُس نے جواب دیا ”کسی نے بھی یہ حدیث مجھ کو نہیں سنائی ہے لیکن بات یہ ہے کہ ہم نے لوگوں کو قرآن کی طرف سے بے پروائی کرتے دیکھا۔ اس

واسطے ان کے لئے یہ حدیث وضع کر دی تاکہ وہ اپنے دل قرآن کی طرف پھیر دیں۔ ابن الصلاح نے کہا ہے کہ بے شک الواحدی مفسر اور ان تمام اہل تفاسیر نے اس بارہ میں یہ غلطی کی ہے کہ انہوں نے اُس موضوع حدیث کو اپنی تفسیروں میں درج کر دیا ہے۔

نوع تفسیر

قرآن کا افضل اور فاضل حصہ

اس بارہ میں لوگوں کا اختلاف ہے کہ آیا قرآن میں کوئی شے بہ نسبت دوسری شے کے افضل ہے یا نہیں۔ امام ابو الحسن اشعری، قاضی ابوبکر باقلانی اور ابن حبان ممانعت کی طرف گئے ہیں۔ اس لئے کہ قرآن سب کا سب کلام الہی ہے اور اس لئے تاکہ تفصیل کا ماننا مفضل علیہ کے نقص کا وہم نہ دلائے۔ مالک سے یہ قول روایت کیا گیا ہے کہ یحییٰ بن یحییٰ نے کہا قرآن کے بعض حصہ کی دوسرے بعض حصہ پر تفصیل خطا ہے۔ اور اسی واسطے امام مالک نے کسی ایک سورۃ کا متعدد مرتبہ اعادہ اور دوسری سورۃ کے بغیر اُسی کی بار بار قراءت مکروہ مانی ہے۔ ابن حبان نے کہا ہے ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی حدیث میں آیا ہے کہ خدا تعالیٰ نے اُم القرآن کے مانند کوئی سورۃ تورات میں نازل کی ہے اور نہ انجیل میں۔ بے شک حق سبحانہ و تعالیٰ وہ ثواب نہ توراۃ کے قاری کو عطا فرماتا ہے اور نہ انجیل کے قاری کو جو ثواب کہ وہ اُم القرآن کے قاری کو عطا فرماتا ہے۔ اس لئے کہ اللہ پاک نے اُس سورۃ کو ویسی ہی فضیلت عطا فرمائی ہے جیسی فضیلت کہ اسی امت (محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم) کو اس کے سوا دوسری امتوں پر مرحمت کی ہے۔ اور اُس نے اس امت کو اپنے کلام کی قراءت کرنے پر وہ بزرگی اور برتری بخشی ہے جو اور دوسری امتوں کو اپنے کلام کی قراءت پر عطا کی ہوئی برتری سے بہت زیادہ ہے۔ یہی راوی (ابن حبان) یہ بھی کہتا ہے کہ قول صلی اللہ علیہ وسلم اَعْظَمُ سُورَةٍ سے اجر حاصل ہونے کی عظمت (بہتات) مراد ہے۔ یعنی یہ کہ سورۃ اجر میں بہت بڑی ہے نہ یہ کہ قرآن کا بعض حصہ بعض اور حصہ سے افضل قرار دینا مراد ہے۔

اور دوسرے علماء حدیث کے ظاہر مفہوم اور الفاظ کے خیال سے تفصیل کی سمت گئے ہیں۔ ان لوگوں میں سے اسحاق بن راہویہ ابوبکر بن العربی اور غزالی ہیں۔ اور قرطبی نے کہا ہے کہ بے شک یہ بات یعنی بعض قرآن کی فضیلت بعض دوسرے حصہ پر امر حق ہے۔ اور اُس کو علماء اور متکلمین کی ایک جماعت نے نقل کیا ہے۔ غزالی نے اپنی کتاب جواہر القرآن میں بیان کیا ہے کہ شاید میری بابت تم یہ کہو گے کہ تو نے قرآن کی بعض آیتوں کو بمقابلہ بعض دوسری آیتوں کے اعلیٰ اور افضل کہا ہے حالانکہ یہ کلام سب کا سب کلام الہی ہے اور کیونکر ہو سکتا ہے کہ خدائے پاک کا کلام ایک دوسرے سے متفاوت اور اُس کا بعض حصہ بعض دوسرے حصہ سے اشرف ہو؟ تو تم کو معلوم کرنا چاہئے کہ اگر تمہاری بصیرت کا نور آیت الکرسی اور آیت المدانیات۔ اور سورۃ الاخلاص اور سورۃ تہت کے مابین فرق کرنے کی جانب تمہاری رہنمائی نہیں کرتا ہے اور تمہارے ذلیل و خوار نفس پر جو کہ تقلید کے دریا میں مستغرق ہے تقلید ہی کا اعتقاد خوشگوار ہے تو ایسی حالت میں تم رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقلید کرو۔ کیونکہ وہی ہیں جن پر قرآن نازل کیا گیا ہے اور انہوں ہی نے فرمایا ہے ”یسین قرآن کا قلب ہے۔ فاتحہ الكتاب قرآن کی سورتوں میں سب سے بڑھ کر فضیلت والی ہے۔ آیۃ الکرسی قرآن کی آیتوں کی سردار ہے۔ اور قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ثلث قرآن کی معادل ہوتی ہے۔ اور ایسی حدیثیں جو کہ قرآن کے فضائل اور بعض سورتوں اور آیتوں کے فضیلت کے ساتھ خاص گردانے اور ان کی تلاوت میں ثواب کی کثرت ہونے کی بابت وارد ہوئی ہیں ان کا شمار نہیں ہو سکتا۔

اور ابن الحصار کا قول ہے کہ جو شخص اس بارہ میں باوجود اس کے کہ تفصیل کے متعلق نصوص وارد ہوئی ہیں پھر بھی اختلاف کا نام لے اس کی نسبت سخت تعجب آتا ہے۔ شیخ عزالدین بن عبدالسلام نے کہا ہے کہ اللہ ہی کے بارہ میں اللہ تعالیٰ کا کلام بہ نسبت اس کلام کے بلیغ تر ہے جو کہ اُس نے اپنے غیر کے بارہ میں فرمایا ہے پس قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ بہ نسبت تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ کے افضل کلام ہے۔ الجوینی کا قول ہے کہ کلام الہی بہ نسبت مخلوق کے کلام کے بلیغ ضرور ہے لیکن کیا یہ کہنا جائز ہو سکتا ہے کہ خدا تعالیٰ کا بعض کلام اُسی کے بعض کلام سے بلیغ ہے؟ ایک گروہ نے اپنی کم نظری کی وجہ سے اس بات کو جائز مانا ہے اور سزاوار یہ ہے کہ تم قول قائل ”هَذَا الْكَلَامُ أَبْلَغُ مِنْ هَذَا“ کے معنی یوں سمجھو کہ یہ کلام اپنی جگہ پر ایک حسن اور لطف رکھتا ہے اور وہ کلام اپنی جگہ حسن و لطف کا جامع ہے مگر اسی کے ساتھ اس دوسرے کلام کا حسن اپنی جگہ میں بہ نسبت اس حسن کے جو کلام اول کو بجائے خود حاصل تھا۔ زیادہ مکمل اور اچھا ہے کیونکہ جس شخص نے قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ کو تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ سے بلیغ تر بتایا ہے وہ ذکر اللہ اور ابی لہب کے ذکر اور توحید اور کافر کے لئے بددعا کرنے کے مابین مقابلہ کر رہا ہے اور یہ بات صحیح نہیں۔ بلکہ سزاوار یہ ہے کہ کہا جائے تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ یہ ابی لہب کے حق میں اس کے نقصان پانے کے لئے بددعا کی گئی ہے۔ پس کیا کوئی اور بھی بددعا کے خسران کی عبارت اس عبارت سے بڑھ کر اور عمدہ پائی جاتی ہے؟ اور اسی طرح قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ کہ توحید کے باب میں اُس سے بڑھ کر وحدانیت پر دلالت کرنے والی عبارت نہ پائے جاسکے گی۔ اس نے عالم آدمی جس وقت بددعا کے باب میں تبت کو اور توحید کے باب میں قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ کو دیکھے گا تو اس کے لئے کبھی یہ کہنا ممکن نہ ہوگا کہ ان میں سے ایک بہ نسبت دوسرے کے بلیغ تر ہے۔ اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ اس بارہ میں لوگوں کے مختلف اقوال آئے ہیں۔ کوئی تو یہ کہتا ہے کہ فضیلت اُس اجر کی عظمت اور زیادتی ثواب کی طرف راجع ہوتی ہے جو کہ اعلیٰ درجہ کے اوصاف کے ورود کے وقت انتقالات نفس، خشیت نفس اور اُس کے غور و فکر کے مطابق ہوا کرتی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ وہ فضیلت لفظ کی ذات کی طرف راجع ہوتی ہے اور یہ کہ قولہ تعالیٰ ”وَاللَّهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ“ آیۃ الکرسی سورۃ الحشر کا آخر اور سورۃ الاخلاص۔ جن وحدانیت باری تعالیٰ اور اس کی صفات پر متضمن ہیں وہ مثلاً تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ میں اور اس کے مثل دوسری آیتوں یا سورتوں میں موجود نہیں ہے۔ لہذا تفصیل کا ہونا صرف عجیب معانی اور ان کی کثرت پر منحصر ہے۔ جلیبی نے کہا ہے اور اس کے اس قول کو بیہقی نے نقل کیا ہے کہ تفصیل کے معنی کئی چیزوں کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ ازاں جملہ ایک امر یہ ہے کہ پہلی آیت پر عمل کرنا بہ نسبت دوسری آیت پر عمل کرنے کے اولیٰ اور لوگوں پر بہت زیادہ عائد ہونے والا ہو۔ اور اس اعتبار پر کہا جاتا ہے کہ امر نہی وعد اور وعید کی آیت قصص کی آیات سے اچھی ہوتی ہے

کیونکہ ان آیتوں سے محض امرِ نبی، انداز اور تبشیر کی تاکید مراد لی گئی ہے اور لوگوں کو ان امور سے استغنا حاصل نہیں ہوتا حالانکہ وہ بعض اوقات قصص سے مستغنی ہوتے ہیں اس لئے جو چیز کہ ان پر بہت زائد عائد ہونے والی اور ان کے حق میں بے حد نافع ہونے کے لحاظ سے اصول کی قائم مقام تھی وہ بہ نسبت اُس چیز کے جو کہ کسی ضروری امر کے تابع بنائی گئی ہے بہر حال اچھی اور مناسب تھی۔

دوسرا امر یہ ہے کہ کہا جائے جو آیتیں اسماء اللہ تعالیٰ کے گنانے اور اس کی صفات کے بیان اور اس کی عظمت پر دلالت کرنے پر یوں مشتمل ہیں کہ ان کے مخبرات (جن امور کی انہوں نے خبر دی ہے) قدر و منزلت میں بہت بلند و برتر ہیں وہی افضل ہیں۔ اور تیسرے یہ کہ کہا جائے کسی سورۃ کا دوسری سورۃ سے یا کسی آیت کا دوسری آیت سے اچھا ہونا یہ معنی رکھتا ہے کہ قاری کو اُس کے پڑھنے سے ثواب آجل کے علاوہ کو عاجل فائدہ بھی ملتا ہے۔ اور وہ اس کی تلاوت کے ذریعہ سے کوئی عبادت رد کرتا ہے۔ مثلاً آیۃ الکرسی کی قراءت اور اخلاص اور معوذتین کی قراءت کہ ان کا قاری ان کے پڑھنے سے تجلیل تو ڈرنے کی چیزوں سے احتراز اور خدا تعالیٰ کے ساتھ اعتصام حاصل کرتا اور پھر ان کی تلاوت سے عبادتِ الہی بھی ادا کرتا ہے۔ کیونکہ ان سورتوں میں خدا تعالیٰ کا ذکر اُس کی برتر صفات کے ساتھ بہ سبیل اُس کا اعتقاد کرنے کے موجود ہے اور اُس ذکر کی فضیلت اور برکت سے نفس کو سکون حاصل ہوتا ہے۔

پس بہر حال آیاتِ حکم کی نفسِ تلاوت ہی سے کسی حکم کی اقامت (قائم کیا جانا) واقع نہیں ہوتی بلکہ اُس کی تلاوت سے محض حکم کا علم وقوع میں آتا ہے۔ پھر اگر فی الجملہ یہ کہا جائے کہ قرآن، توراة، انجیل اور زبور سے اس معنی کر کے اچھا ہے کہ اُس کے تلاوت اور عمل دونوں باتوں سے تعبد واقع ہوا کرتا ہے اور دیگر کتب مذکورہ میں یہ صفت نہیں ہے۔ اور ثواب کا حصول بحسب قراءت اسی قرآن کے ہے۔ نہ بحسب قراءت اُن کتب کے یا یہ کہ قرآن اعجاز کی حیثیت سے نبی مبعوث صلی اللہ علیہ وسلم کی حجت ہے اور وہ کتابیں نہ خود حجت تھیں اور نہ اُن انبیاء علیہم السلام کے لئے حجت تھیں بلکہ وہ صرف اُن کی دعوت تھیں۔ اور اُن کی حجیت ان کتابوں کے سوا دوسرے امور تھے۔ اور یہ قول بھی اوپر گزرے ہوئے قول کا نظیر ہوگا۔ اور کبھی ایک سورۃ کا دوسری سورت سے افضل ہونا اس لئے کہا جاتا ہے کہ اللہ پاک نے اُس افضل سورۃ کی قراءت کو وہ مرتبہ دیا ہے جو کہ اس کے ماسوا سورتوں کے دوچند اور سب چند یا اس سے زائد مرتبہ تک قراءت کرنے کے معادل ہوتا ہے۔ اور اُس کو اس قدر ثواب کا موجب قرار دیا ہے جو کہ دوسری سورت کی قراءت سے حاصل نہیں ہوتا۔ اگرچہ وہ معنی جس کی وجہ سے اُس سورۃ کو اس مقدار تک پہنچایا گیا ہے ہم پر عیاں نہ ہوتے ہوں۔ اور اس کی مثال یہ ہے کہ جس طرح ایک دن کو دوسرے ایام سے اور ایک ماہ کو دوسرے مہینے سے اس معنی کر کے افضل کہا جاتا ہے کہ اُس دن یا مہینہ میں عبادت کرنا اُس کے علاوہ دوسرے دن یا ماہ میں عبادت کرنے پر افضل ہے۔ اور اُس دن یا اُس مہینہ میں گناہ کا مرتکب ہونا بہ نسبت اور ایام اور مہینوں کے گناہ کی زیادتی اور عظمت کا موجب ہے۔ یا جس طرح پر کہ (سرزمین) حرم کو (سرزمین) حل سے افضل کہنے کا یہ باعث ہے کہ حرم کی حدود میں وہ مناسک ادا کئے جاتے ہیں جو اُس کے سوا دوسری جگہوں میں ادا نہیں ہوتے اور حدود حرم میں نماز پڑھنے کا ثواب دوسری جگہوں سے المضاعف ملا کرتا ہے۔

ابن التین نے کہا ہے بخاری کی حدیث میں آیا ہے کہ میں تجھ کو ایک ایسی سورۃ تعلیم کروں گا جو کہ تمام سورتوں سے

اعظم ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ اس سورۃ کا ثواب دوسری سورتوں کے ثواب سے نہایت عظیم ہے۔ اور کسی دوسرے شخص نے کہا ہے کہ وہ سورت تمام سورتوں سے اعظم اس لئے ہوئی کہ اُس نے تمام مقاصد قرآن کو اپنے اندر جمع کر لیا ہے اور اسی واسطے اُس کا نام ام القرآن رکھا گیا۔

حسن بصری نے کہا ہے ”بے شک اللہ پاک نے سابقہ کتابوں کے علوم قرآن میں ودیعت رکھے ہیں اور پھر قرآن کے علوم کو سورۃ الفاتحہ میں بھر دیا ہے۔ لہذا جو شخص اس سورۃ کی تفسیر معلوم کر لے گا وہ گویا تمام کتب منزلہ کی تفسیر کا عالم ہوگا۔ اس روایت کی تخریج بیہقی نے کی ہے۔ سورۃ الفاتحہ کے علوم قرآن پر شتمل ہونے کا بیان زختری نے یہ قرار دیا ہے کہ وہ سورۃ خدا تعالیٰ کی اُس کے لائق ثناء، تعبد، نہی، وعد اور وعید ان سب امور پر مشتمل ہے۔ اور قرآن کی آیتیں ابن امور میں کسی نہ کسی ایک امر سے کبھی خالی نہیں ہوتیں۔“

امام فخر الدین رازی کا قول ہے کہ ”تمام قرآن سے صرف چار امور کی تقریر (قرار دینا اور ثابت کرنا) مقصود ہے۔ (۱) الہیات (۲) معاد (۳) نبوات اور (۴) خدا تعالیٰ کے لئے قضا اور قدر کا ثابت کرنا۔ لہذا قولہ تعالیٰ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ الہیات پر دلالت کرتا ہے قولہ تعالیٰ مَا لَکَ یَوْمَ الدِّیْنِ معاد پر دلالت ہے۔ قولہ تعالیٰ اِیَّاکَ نَعْبُدُ وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ خبر کی نفی اور اس بات کے ثابت کرنے پر دلالت کرتا ہے کہ بے شک تمام باتیں خدا تعالیٰ کی قضا اور قدر ہی سے ہیں۔ اور قولہ تعالیٰ ”اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ“ تا آخر سورۃ۔ قضا الہی کے اثبات اور نبوتوں پر دلالت کرتا ہے۔ پس جب کہ قرآن کا سب سے بڑا مقصد یہی چاروں مطالب ہیں اور یہ سورۃ ان پر بخوبی شامل ہے۔ لہذا اس کا نام ام القرآن رکھا گیا ہے۔

قاضی بیضاوی نے کہا ہے کہ یہ سورۃ ایسی نظری حکمتوں اور عملی حکموں پر مشتمل ہے جو کہ طریق مستقیم پر چلنا اور سعید لوگوں کے مراتب اور بد بختوں کے منازل پر اطلاع پانا ہے۔ اور طبیبی کا بیان ہے کہ یہ سورۃ ان علوم کی چار انواع پر مشتمل ہے جو علوم کہ دین کے مناط ہیں۔

از انجملہ ایک علم الاصول اور اللہ تعالیٰ اور اُس کی صفات کی معاقدت ہے اور اسی کی طرف قولہ تعالیٰ ”اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ“ کے ساتھ اشارہ ہوا ہے اور نبوت کی معرفت اور قولہ تعالیٰ ”اَنْعَمْتَ عَلَیْھُمْ“ سے یہی مراد ہے۔ اور معاد کی معرفت جس کی طرف قولہ تعالیٰ ”مَا لَکَ یَوْمَ الدِّیْنِ“ کے ساتھ اشارہ ہوا ہے۔ دوسرا علم فروعات کا علم ہے اور اس کی بنیاد عبادات ہیں۔ چنانچہ قولہ تعالیٰ ”اِیَّاکَ نَعْبُدُ“ سے یہی امر مقصود ہے۔

تیسرا علم اُن چیزوں کا جاننا ہے جن کے ذریعہ سے کمال کا حصول ہوتا ہے اور وہ علم اخلاق ہے۔ پھر علم اخلاق کا بزرگ ترین شعبہ یہ ہے کہ انسان دربار خداوندی تک پہنچ جائے اور خدائے واحد و یکتا کے حضور میں پناہ لے۔ اُس کے راستہ کا سالک بنے اور سلوک میں استقامت برتے۔ چنانچہ قولہ تعالیٰ ”وَ اِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ“ سے اسی بات کی طرف اشارہ ہوا ہے۔

چوتھا علم قصص اور اگلی قوموں اور اگلے زمانوں کی خبروں کا علم ہے یعنی یہ معلوم کرنا کہ ان میں سے کون لوگ سعید

ہوئے اور کون لوگ شقی تھے۔ پھر اُن کی تواریخ کے ساتھ نیکو کاروں کو عمدہ وعدے دینے اور بدکاروں کو سزا کی دھمکیاں سنانے کی جن باتوں کا تعلق ہے اُن کا بھی معلوم کرنا ضروری ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ“ سے یہی امر مراد ہے۔

غزالی نے کہا ہے ”قرآن کے چھ مقاصد ہیں تین مقصد مہمہ ہیں۔ اور تین مقصد مہمتہ۔ پہلی قسم کے تین مقصد یہ ہیں۔ ایک مدعوالیہ کی تعریف جیسا کہ سورۃ کے صدر (آغاز) کے ساتھ اُس کی طرف اشارہ ہوا ہے۔ دوسری صراطِ مستقیم کی تعریف اور اُس کی بھی اُس میں تصریح کر دی گئی ہے۔ اور تیسرے خدا تعالیٰ کی طرف واپس جانے کے وقت جو حال ہوگا اُس کی تعریف اور وہی حال آخرت کے نام سے موسوم ہے جیسا کہ اس کی طرف ”مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ“ سے اشارہ ہوا ہے۔ اور دوسری قسم کے تین مقاصد (یعنی مہمتہ) یہ ہیں:

(۱) مطیع لوگوں کے احوال کی تعریف جیسا کہ اُس کی جانب قولہ تعالیٰ ”الَّذِينَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ“ کے ساتھ اشارہ

ہوا ہے۔

(۲) جاحد (انکار کرنے والے) لوگوں کے اقوال کی حکایت۔ اور اس کی طرف ”الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا

الضَّالِّينَ“ کے ساتھ اشارہ ہوا ہے۔

(۳) راستہ کی منزلوں کی تعریف جیسا کہ قولہ تعالیٰ ”اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ“ سے اس کی طرف اشارہ

ہوا ہے۔

یہ بات اُس کے دوسری حدیث میں دوثلث قرآن کے مُعادل ہونے کی وصف کی کچھ بھی منافی نہیں پڑتی ہے۔ اس لئے کہ بعض علماء نے اس کی توجیہ یوں کر دی ہے کہ قرآن عظیم کی دلائل بالطابقت ہوا کرتی ہیں۔ یا بالتضمن یا بالتزام بغیر مطابقت کے۔ اور یہ سورۃ تمام مقاصد قرآن پر تضمن والتزام کے ساتھ بغیر مطابقت کے دلالت کرتی ہے۔ لہذا یہ دونوں دلائل منجملہ تین دلائلوں کے دوثلث ہیں۔ پس یہ سورۃ دوثلث قرآن کے مطابق ہوگئی۔ اس بات کو زکشی نے شرح التنبیہ میں ذکر کیا ہے۔

ناصر الدین بن الہمیلق نے کہا ہے کہ اور حقوق کی بھی تین قسمیں ہیں (۱) اللہ کا حق اپنے بندوں پر (۲) بندوں کا حق اپنے اللہ پر اور (۳) بعض بندوں کا دوسرے بندوں پر باہمی حق۔ اور سورۃ الفاتحہ صریحی طور پر دونوں پہلے حقوق پر مشتمل ہے اس لئے اُس کا اپنے صریح مفہوم کے ساتھ دوثلث ہونا ایک مناسب امر ہے۔ اور اس بات کی شاہد یہ حدیث قدسی ہے کہ اللہ پاک نے اپنے رسول کی زبانی ارشاد کیا ”میں نے نماز کو اپنے اور اپنے بندے کے مابین دو نصف کر کے تقسیم کر دیا ہے۔“

میں کہتا ہوں کہ سورۃ الفاتحہ کے اعظم السور ہونے اور اُس دوسری حدیث کے مابین جو کہ سورۃ البقرہ کو سب سورتوں میں عظیم تر قرار دیتی ہے کوئی تانی نہیں اس لئے کہ اُس حدیث سے وہ سورتیں مراد ہیں جو کہ سورۃ الفاتحہ کے ماسوا ہیں اور اُن میں احکام کی تفصیل آئی ہے۔ اور مثالیں دی گئی ہیں۔ اور حجۃ قائم کی گئی ہیں۔ اس لئے کہ جن باتوں پر سورۃ البقرہ

جس کی طرف بلا مایا گیا ہو۔

مشتمل ہے ان پر کوئی اور سورۃ مشتمل نہیں پائی جاتی۔ اور یہی وجہ ہے کہ سورۃ البقرہ کا نام فسطاط القرآن رکھا گیا ہے۔ ابن العربی نے اس کے احکام کے بیان میں کہا ہے کہ ”میں نے اپنے کسی شیخ سے یہ بات سنی ہے کہ سورۃ البقرہ میں ایک ہزار امرا ایک ہزار نبی ایک ہزار حکم اور ایک ہزار خبریں ہیں۔ اور اس کی عظیم الشان فقرہ کی وجہ سے ابن عمر رضی اللہ عنہ نے آٹھ سال تک کی مدت اسی کی تعلیم دینے پر قائم رہنے میں صرف کی ہے۔ اس روایت کو مالک نے اپنی موطا میں بیان کیا ہے اور ابن العربی نے یہ بھی کہا ہے کہ ”آیۃ الکرسی کے اعظم الایات ہونے کی وجہ سے کہ اس کا مقتضی نہایت عظیم الشان ہے اور ایک چیز کا شرف یا اس کے ذاتی شرف پر منحصر ہوتا ہے یا اس کے مقتضا اور متعلقات کے شرف کے لحاظ سے ہوا کرتا ہے۔ آیۃ الکرسی قرآن کی آیتوں میں وہی مرتبہ رکھتی ہے جو کہ سورۃ الاخلاص کو اس کی سورتوں میں حاصل ہے مگر یہ کہ سورۃ الاخلاص دو وجہوں کے ساتھ آیۃ الکرسی پر فضیلت رکھتی ہے۔

وجہ اول یہ ہے کہ سورۃ الاخلاص سورۃ ہے اور آیۃ الکرسی صرف آیت اور سورۃ کا مرتبہ بڑھا ہوا ہے اس لئے کہ تحدی کا وقوع سورۃ ہی کے ساتھ ہوا ہے۔ لہذا وہ آیۃ سے بہر حال افضل ہے جس کے ساتھ تحدی کا وقوع نہیں ہوا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ سورۃ الاخلاص نے توحید کا اقتضا پندرہ حرفوں میں کیا ہے اور آیۃ الکرسی نے توحید کا اقتضا پچاس حرفوں میں کیا ہے۔ لہذا قدرت اعجاز یہیں سے عیاں ہو گئی کہ جو معنی پچاس حرفوں میں تعبیر کئے گئے تھے پھر وہی معنی پندرہ حروف میں ادا ہو گئے اور یہی امر قدرت کی بڑائی اور وحدانیت کے ساتھ منفرد ہونے کا بیان ہے۔

ابن المنیر نے کہا ہے کہ آیۃ الکرسی میں اس قدر اسمائے باری تعالیٰ شامل ہیں جو دوسری کسی آیت میں ہرگز نہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ آیۃ الکرسی میں سترہ جگہیں ایسی ہیں جہاں اللہ تعالیٰ کا اسم پاک آیا ہے بعض مواضع میں ظاہر اور بعض میں مسکن (در پردہ) اور وہ مواضع یہ ہیں:

ظاہر: اللّٰهُ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ.

ضمیر: لَا تَاْخُذُهٗ لَهٗ عِنْدَهٗ بِاِذْنِهٖ يَعْْلَمُ عِلْمُهٗ شَاءَ كُرْسِيُّهٗ اَوْ يَوْدُهٗ اَوْ حِفْظُهُمَا کی وہ ضمیر مستتر جو کہ مصدر کی فاعل ہے اور هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيْمُ اور اگر تم اُن ضماَر کا بھی شمار کرو جن کا احتمال الْحَيُّ الْقَيُّومُ، الْعَلِيُّ اور الْعَظِيْمُ میں پایا جاتا ہے۔ اور ایک اعراب کے اعتبار پر الْحَيُّ سے قبل کی ضمیر مقدر کو بھی گنتی میں لے لو تو اس حساب سے سب بائیس ضمیریں ہو جاتی ہیں۔

غزالی نے کہا ہے ”آیۃ الکرسی کے تمام آیتوں کی سردار ہونے کی محض یہ وجہ ہے کہ وہ فقط اللہ تعالیٰ کی ذات صفات اور افعال پر مشتمل ہے۔ اور اس میں اس کے سوا کوئی اور بات نہیں ہے۔ اور اسی بات کی معرفت علوم میں انتہائی حد اور غایت ہے اور اس کے ماسوا جتنی باتیں ہیں وہ سب اسی کی تابع ہیں۔ اور سید اس متبوع کا نام ہے جو کہ مقدم ہوتا ہے۔ چنانچہ حق سبحانہ و تعالیٰ کا قول ”اللّٰهُ“ ذات کی طرف اشارہ ہے ”لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ“ توحید ذات کی جانب اشارہ ہے۔ ”الْحَيُّ الْقَيُّومُ“ ذات کی صفت اور اس کے جلال کی طرف اشارہ ہے کیونکہ قیوم کے معنی ہیں وہ ذات جو کہ قائم بنفسہ ہوتی ہے۔ اور اس کے غیر اسی کے ساتھ قائم ہوا کرتے ہیں۔ اور یہ بات جلال اور عظمت کی غایت ہے لَا تَاْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ اُی

۱۔ عزت کی آیت ہے۔

ذات کی تنزیہ اور اُن حوادث کے اوصاف سے اس کی تقدیس ہے جن کا وقوع اُس پر محال سمجھا جاتا ہے۔ اور محال سمجھی جانے والی باتوں یا وصفوں سے ذات واجب تعالیٰ کی پاکی ظاہر کرنا یہ معرفت کی اقسام میں سے ایک قسم ہے۔ ”لَهُ مَا فِي السَّمُوتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ“ تمام افعال کی طرف اشارہ ہے اور اس بات کی طرف بھی کہ وہ سب افعال اُسی ذات سے پیدا ہوتے اور اُسی کی جانب راجع ہوا کرتے ہیں۔ ”مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ“ اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ وہ ذات پاک ملک حکم اور امر کے ساتھ منفرد ہے۔ اور یہ کہ جو شخص شفاعت کا مالک ہوتا ہے وہ اُسی ذات پاک کے اُس کو مرتبہ شفاعت کا اعزاز عطا کرنے اور شفاعت کا حکم دینے کے سبب سے اس کا مالک ہوا کرتا ہے۔ اور یہ بات اس ذات پاک سے حکم اور امر کے بارہ میں شرکت کی نفی کرتی ہے۔ ”يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ..... شَاءَ صِفَتِ عِلْمِ بَعْضِ مَعْلُومَاتِ كِتَابِ تَفْصِيلِ“ اور ایسے افراد بالعلم کی جانب اشارہ ہے کہ اُس کے غیر کو کسی طرح کا علم حاصل ہی نہیں مگر وہ علم جو کہ اُس ذات پاک نے کسی قدر اپنی مشیت اور ارادہ کے عطا فرمایا ہے۔ ”وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ“ اس ذات اقدس کے ملک کی عظمت اور اُس کے کمال کی قدرت کی جانب اشارہ ہے۔ ”وَلَا يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا صِفَتِ قُدْرَتِ اُس کے کمال اور اُس کے ضعف اور نقصان سے تنزیہ کی طرف اشارہ ہے۔ ”وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ“ اُس سے صفات کی دو نہایت عظیم الشان اصلوں کی طرف اشارہ ہوا ہے۔ پس جب کہ تم ان معانی پر غور کرو گے اور پھر اُن کو بنظر تامل دیکھو گے اور اس کے بعد قرآن کی ساری آیتوں کی تلاوت بھی کرو گے تو ان سب باتوں کو کسی ایک آیت میں مجموعی طور سے ہرگز موجود نہ پاؤ گے۔ کیونکہ آیت کریمہ ”شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ“ میں بجز توحید کے اور کوئی بات نہیں ہے۔ سورۃ الاخلاص میں بھی محض توحید اور تقدیس ہی ہے۔

اور قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ میں افعال ہیں۔ اور سورۃ الفاتحہ میں اگرچہ یہ تینوں باتیں موجود ہیں لیکن اُن کی تشریح نہیں کی گئی ہے بلکہ وہ رمز کے انداز پر وارد کی گئی ہیں۔ مگر آیۃ الکرسی میں ہر سہ امور ایک جا اور تشریح کے ساتھ آئے ہیں اور اسی کے قریب قریب ان باتوں کو باہم جمع کر لینے میں سورۃ الحشر کا اخیر اور سورۃ الحدید کا آغاز بھی ہے مگر بات یہ ہے کہ وہ دونوں متعدد آیتیں ہیں۔ اور آیۃ الکرسی صرف ایک ہی آیت ہے۔ لہذا جس وقت تم آیۃ الکرسی کو ان آیات میں سے کسی ایک سلسلہ آیات کے ساتھ مقابلہ کر کے دیکھو گے تو آیۃ الکرسی ہی کو تمام مقاصد کی پوری طرح پر اور بہت زیادہ جمع کرنے والی پاؤ گے۔ اور اسی وجہ سے وہ سب آیتوں پر سیادت (سرداری) کی مستحق ہوتی ہے اور کیوں نہ ہو اس لئے کہ اس میں ”الْحَيُّ الْقَيُّومُ“ کیسا موجود ہے جو کہ اسم اعظم ہے۔ اور یہ بات حدیث سے ثابت۔ انتہی کلام العزالی۔

پھر انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۃ الفاتحہ کے بارہ میں افضل اور آیۃ الکرسی کے حق میں سیدۃ اس لئے کہا ہے کہ اس میں ایک راز ہے اور وہ راز یہ ہے کہ فضل کے اقسام اور اُس کی بکثرت نوعوں کی جامع چیز کا نام افضل رکھا جاتا ہے۔ کیونکہ فضل کے معنی ہیں زیادتی۔ اور افضل کے معنی ہیں زیادہ تر اور سؤدد (سرداری) اُس معنی شرف کے رسوخ کا نام ہے جو کہ متبوع بنے کا مقتضی اور تابع ہونے سے احتراز کرنے والا ہے۔ اور سورۃ الفاتحہ بکثرت معنوں اور مختلف معارف پر تنبیہ کرنے کی متضمن ہے اس واسطے وہ افضل ہوئی۔ اور آیۃ الکرسی کا شمول اُس عظیم القدر معرفت پر ہے جو کہ مقصود اصلی اور اس طرح کی متبوع ہے کہ تمام معارف اس کے تابع ہو کر آتے ہیں۔ لہذا اس کو سید

(سردار) کا نام ملنا لائق تر تھا۔ پھر انہی نے اس حدیث کے بارہ میں کہ ”یٰسین“ قرآن کا قلب ہے۔ یوں کہا ہے کہ ایمان کی صحابہ حشر اور نشر کے اعتراف پر موقوف ہے۔ اور یہ بات اس سورۃ میں بلغ ترین وجہ کے ساتھ مقرر ہوئی ہے اس لئے یہ سورۃ قرآن کا قلب قرار دی گئی ہے۔ اور امام فخر الدین الرازی نے اس قول کو بہت اچھا مانا ہے اور نفسی نے کہا ہے کہ یہاں یہ کہا جانا بھی ممکن ہے کہ اس سورۃ میں بجز اصول ثلاثہ یعنی وحدانیت رسالت اور حشر کی تقریر کے اور کوئی بات نہیں ہے اور یہی وہ مقدار ہے جس کا تعلق قلب اور دل کے ساتھ ہوتا ہے اور وہ باتیں جو کہ زبان اور ارکان (اعمال) سے تعلق رکھتی ہیں ان کا بیان اس سورۃ کے علاوہ اور سورتوں میں آیا ہے۔ غرضیکہ یٰسین میں اعمال قلب ہی کے مذکور ہونے اور کسی دوسری بات کا ذکر نہ ہونے کی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا نام قلب قرآن رکھا۔ اور اسی سبب سے جان کنی کے وقت اس کے پڑھنے کا حکم دیا۔ کیونکہ اس وقت میں زبان کی قوت کمزور ہو جاتی ہے۔ اور اعضاء ساقط ہو جایا کرتے ہیں۔ لیکن قلب خدا تعالیٰ کی طرف متوجہ اور اس کے ماسوا سے برگشتہ ہوا کرتا ہے اور اسی مناسبت سے ایسے وقت میں یہ سورۃ پڑھی جاتی ہے تاکہ انسان کے قلب کی قوت زائد ہو جائے اور اس کی تصدیق اصول ثلاثہ کے ساتھ بڑھ جائے۔

سورۃ الاخلاص کے ثلث قرآن کی مُعادِل ہونے کے معنی میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے۔ ایک قول ہے کہ ”گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی شخص کو اس سورۃ کی اتنی تکرار کرتے سنا جتنی تکرار کہ ایک ثلث قرآن پڑھنے والا شخص کرتا ہے“ اور اسی اعتبار پر اس کے ثلث قرآن ہونے کا جواب دیا ہے مگر اس جواب میں ظاہر حدیث سے بعد پایا جاتا ہے۔ اور اس کے علاوہ حدیث کے تمام طریقے اس کی تردید بھی کرتے ہیں۔ دوسرا قول ہے کہ ”اخلاص کو ثلث قرآن اس لئے کہا گیا ہے کہ قرآن کا شمول قصص شرایع اور صفات پر ہے۔ اور سورۃ الاخلاص از سر تا پایا صفات باری تعالیٰ سے مملو بلکہ صفات ہی ہے۔ لہذا اس اعتبار سے وہ ایک ثلث قرآن کے برابر ہوئی۔ امام غزالی نے جو اہل قرآن میں بیان کیا ہے کہ قرآن کے اہم معارف تین ہیں۔ توحید کی معرفت، صراطِ الْمُسْتَقِیْم کی معرفت اور آخرت کی معرفت۔ اور سورۃ الاخلاص تہم جید کی معرفت پر مشتمل ہے اس لئے وہ ایک ثلث ہوئی۔ اور غزالی ہی نے حسب بیان رازی کے یہ بھی کہا ہے کہ ”قرآن خدا تعالیٰ کے وجود اس کی وحدانیت اور اس کی صفات پر قاطع دلیلیں پیش کرنے پر مشتمل ہے۔ اور اس کی صفتیں یا تو حقیقی صفتیں ہیں یا فعل کی صفتیں اور یا حکم کی صفتیں۔ غرضیکہ یہ تین امور ہیں اور سورۃ الاخلاص خدا تعالیٰ کی حقیقی صفتوں پر مشتمل ہے اس لئے وہ ثلث قرآن ہے۔

الجوینی کہتا ہے ”قرآن میں جو مطالب ہیں ان میں سے بیشتر یہی اصول ثلاثہ ہیں جن کے حصول سے ہی اسلام کی صحت اور ایمان کا حصول ہوتا ہے۔ اور وہ اصول یہ ہیں خدا تعالیٰ کی معرفت اس کے رسول کی صدیقیت کا اعتراف اور یہ اعتقاد کہ قیامت کے دن اللہ پاک کے روبرو کھڑے ہو کر حساب اعمال دنیا ہوگا۔ پس جس شخص نے یہ بات جان لی کہ اللہ بے شک واحد ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سچے ہیں۔ اور قیامت ضرور آنے والی ہے تو وہ شخص سچا مومن ہو گیا۔ جو شخص ان میں سے کسی چیز کا بھی منکر ہے وہ قطعی کافر ہے۔ اور یہ سورۃ (الاخلاص) اصل اول یعنی اقرار توحید باری تعالیٰ کا فائدہ دیتی ہے۔ پس وہ اس وجہ سے ثلث قرآن ہے۔

اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ ”قرآن کی دو قسمیں ہیں (۱) خبر (۲) انشا۔ اور خبر کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ خالق نے اپنی ہی خبر دی ہو۔ اور دوسری یہ کہ مخلوق کی نسبت خبر دی گئی ہو۔ پس یہ سب تین ٹکٹ ہوئے۔ اور سورۃ الاخلاص نے خالق تعالیٰ کی نسبت خالص طور پر خبر دی ہے۔ لہذا وہ اس اعتبار سے ایک ٹکٹ قرآن ہے۔

کہا گیا ہے کہ سورۃ الاخلاص ثواب میں ٹکٹ قرآن کے معادل ہوتی ہے۔ اور یہی بات ہے جس کی شہادت حدیث کے ظاہر الفاظ اور مفہوم سے بھی ملتی ہے اور سورۃ الزلزۃ النصیر اور الکافرون کے فضائل میں بھی حدیثیں وارد ہوئی ہیں اُن کے ظاہر سے بھی یہی مفہوم سمجھ میں آتا ہے۔ لیکن ابن عقیل نے اس مذکورہ بالا توجیہ کو ضعیف قرار دیا اور کہا ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی نے فرمایا ہے کہ جو شخص قرآن کی قراءت کرے گا اُسے ہر ایک حرف کے معاضہ میں دس نیکیاں ملیں گی۔“ اس سبب سے سورۃ الاخلاص کے بارہ میں یہ معنی لینا جائز نہیں ہو سکتا کہ اُس کے قاری کو ٹکٹ قرآن کی قراءت کا اجر حاصل ہوگا۔

ابن عبدالبر نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں کلام کرنے سے سکوت ہی افضل اور اسلم ہے۔ اور پھر اُس نے اسحاق بن منصور کی طرف یہ قول منسوب کیا ہے کہ اسحاق نے کہا ”میں نے امام احمد بن حنبل سے دریافت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ”قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ تَعْدِلُ ثَلَاثَ الْقُرْآنِ“ کی وجہ کیا ہے؟ مگر انہوں نے مجھے اس بارہ میں کچھ نہیں بتایا۔“ اور مجھ سے اسحاق بن راہویہ نے کہا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں جب کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام کو تمام کلاموں پر فضیلت دی تھی تو اُس نے اپنے کلام کے بعض حصہ کو بھی ثواب میں فضیلت عطا کی تاکہ لوگوں اس کی قراءت زیادہ کریں۔ اور اُن کو اُس کی تعلیم پر برا بیچتے کیا جائے۔ اور اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ جو شخص ”قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ“ کو تین مرتبہ پڑھ لیتا ہے وہ اس آدمی کے مانند ہو جاتا ہے جس نے پورے قرآن کی قراءت کی ہو۔ اس لئے کہ یہ بات تو جب بھی ٹھیک نہیں اتر سکتی جب کہ کوئی اس سورۃ کو دو مرتبہ پڑھے۔

ابن عبدالبر نے کہا ہے کہ دیکھو ان دونوں مذکورہ بالا فن حدیث کے اماموں نے اس مسئلہ میں کوئی مناسب اور فیصلہ کن بات نہیں فرمائی بلکہ وہ خاموش ہو رہے۔ لہذا ہمیں بھی خاموش رہنا مناسب ہے۔ اور اس حدیث کے بارہ میں جو کہ سورۃ الزلزۃ کو نصف قرآن بیان کرتی ہے یہ توجیہ کی ہے کہ قرآن شریف کے احکام دنیاوی حکموں اور احکام آخرت کی دو قسموں پر منقسم ہوتے ہیں۔ اور چونکہ اس سورۃ کا شمول تمام احکام آخرت پر اجمالا ہے۔ اس واسطے اس کو نصف قرآن کہا گیا ہے اور یہ سورۃ القارعة کی سورۃ پر بوجھوں کے باہر نکال دینے اور خبروں کے بیان کرنے کا ذکر فرمانے میں بڑھ گئی ہے۔ اب رہی یہ بات کہ پھر دوسری حدیث میں سورۃ الزلزۃ کو ربع قرآن کے نام سے کیوں موسوم کیا گیا ہے؟ تو اُس کا جواب یہ ہے کہ ترمذی کی روایت کردہ حدیث کے لحاظ سے بعث (مرنے کے بعد دوبارہ زندگی پانے) پر ایمان لانا مکمل ایمان کا ایک چہارم حصہ ہے۔ اور وہ حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کوئی بندہ اُس وقت تک صاحب ایمان نہیں ہوتا جب تک کہ وہ چار باتوں پر ایمان نہ لائے۔ ایک اس بات کی گواہی دے کہ خدا تعالیٰ کے سوا کوئی معبود قابل پرستش نہیں ہے۔ دوسرے میری نسبت یہ اقرار کرے کہ میں خدا تعالیٰ کا رسول ہوں اور خدا تعالیٰ نے مجھ کو حق کے ساتھ مبعوث فرمایا ہے۔ تیسرے موت پر ایمان لائے اور چوتھے موت کے بعد دوبارہ زندہ کئے جانے پر اور قدر پر ایمان

لائے۔ پس دیکھو کہ اس حدیث نے بعث پر ایمان لانے کا اقتضا کیا ہے۔ اور اسی بات کو یہ سورۃ اُس ایمان کامل کا ایک چہارم قرار دیتی ہے جس کی طرف قرآن کریم مخلوق کو بلاتا ہے اور نیز اُسی راوی نے سورۃ الہاکم کے ایک ہزار آیتوں کے معادل ہونے کے راز میں کہا ہے کہ قرآن چھ ہزار دو سو آیتوں سے کسرے زائد ہے۔ لہذا جب ہم کسر کو ترک کر دیں تو ایک ہزار کی تعداد قرآن کا چھٹا حصہ ہوگی۔

امام غزالی کے حسب بیان قرآن کے چھ مقاصد ہیں تین مہمہ اور تین متمہ اور پہلے بیان ہو چکا ہے کہ ان میں سے ایک مقصد آخرت کی معرفت ہے جس پر یہ سورۃ مشتمل ہے۔ لہذا یہ سورۃ مقاصد قرآن کے چھٹے حصہ پر شامل ہوئی مگر اس معنی کی تعبیر ہزار آیتوں کے لفظ سے کرنا بہ نسبت اس کے زیادہ افخم اجل اور بھاری بھر کم معلوم ہوتی ہے کہ محض سدس قرآن کہہ دیا جائے۔ اور اسی راوی نے سورۃ الکافرون کے ربع قرآن اور سورۃ الاخلاص کے ثلث قرآن ہونے کے راز میں (باوجود اس کے کہ ان دونوں سورتوں میں سے ہر ایک کا نام الاخلاص ہی کیا جاتا ہے۔ یہ بیان کیا ہے کہ سورۃ الاخلاص جس قدر صفات الہی پر مشتمل ہے اتنے صفات سورۃ الکافرون میں نہیں ہیں۔ اور یہ بات بھی ہے کہ تو حید نام ہے معبود کی الہیت کے ثابت کرنے اور اُس کی تقدیس اور اُس کے ماسوا کی الوہیت کی نفی کا۔ اور سورۃ الاخلاص نے اثبات اور تقدیس کی تصریح کرنے کے بعد غیر خدا کی عبادت کی نفی کی جانب تلویح کر دی ہے۔ اور الکافرون نے نفی کی تصریح کرنے کے بعد اثبات اور تقدیس کی تلویح کی ہے۔ لہذا ان دونوں تصریحوں اور تلویحوں کے رتبوں کے مابین وہی فرق ہے جو کہ ثلث اور ربع کے مابین فرق ہوتا ہے۔ انتہی کلامہ۔

تذنیب بہت سے عالموں نے حدیث ”اِنَّ اللّٰهَ جَمَعَ عِلْمَ الْاَوَّلِيْنَ وَالْاٰخِرِيْنَ فِي الْكِتٰبِ الْاَرْبَعَةِ وَعِلْمُهَا فِي الْقُرْآنِ وَعِلْمُهَا فِي الْفَاتِحَةِ“ کے بعد اس قدر اور بڑھایا ہے کہ ”اور فاتحۃ الكتاب کے علوم کو بسم اللہ اور بسم اللہ کے علوم کو اُس کے حرف با میں جمع کیا ہے۔ اور اس کی توجیہ یوں کی گئی ہے کہ مقصود تمام علموں سے یہی ہے کہ بندہ اپنے پروردگار سے واصل ہو جائے۔ اور بسم اللہ میں حرف با الصاق کے معنی میں آیا ہے۔ اس لئے یہ بندہ کو جناب رب العزت سے ملحق کر دیتا ہے۔ اور یہی بات کمال مقصود ہے۔ اس بات کو امام رازی اور ابن النقیب نے اپنی اپنی تفسیروں میں ذکر کیا ہے۔

نوع چوتھ

مفردات قرآن

السلفی نے کتاب المختار من الطیوریات میں شععی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کسی سفر میں ایک سواروں کی جماعت سے ملے جس میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ تھے۔ عمر رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کو حکم دیا کہ اُن لوگوں سے پکار کر دریافت کرے کہ وہ کہاں سے آرہے ہیں؟ قافلہ کے لوگوں نے جواب دیا ”اَقْبَلْنَا مِنَ الْفَجِّ الْعَمِيقِ نُرِيدُ النَّبِیَّ الْعَمِیقَ“ (یعنی ہم لوگ منزل دور دراز سے آرہے ہیں اور بیت اللہ شریف کو جاتے ہیں)۔ عمر رضی اللہ عنہ نے

یہ جواب سن کر فرمایا کہ ”بے شک ان لوگوں میں کوئی عالم آدمی ہے۔ انہوں نے پھر ایک شخص کو حکم دیا کہ وہ اُن سے باواز بلند دریافت کرے کہ ”کون سا قرآن عظیم تر ہے؟“ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس سوال کے جواب میں کہا ”اللہ لا الہ الا هو الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ“ عمر رضی اللہ عنہ نے اُس شخص سے فرمایا ان سے دریافت کر کہ ”کون سا قرآن احکم ہے؟“ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا ”اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ وَایْتَا ذِی الْقُرْبٰی“۔ عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ان سے دریافت کر کہ ”کون قرآن اجمع (جامع تر ہے؟“ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا ”فَمَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَیْرًا یَّرَهُ وَفَمَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا یَّرَهُ“۔ عمر رضی اللہ عنہ نے حکم دیا کہ ان سے دریافت کرو کہ ”کون سا قرآن احزن ہے؟“ جواب ملا ”مَنْ یَّعْمَلْ سُوْءًا یُّجْزَیْہِ“ پھر عمر رضی اللہ عنہ نے کہا ان سے پوچھو کہ ”اُرْجٰی“ قرآن کون سا ہے؟ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا ”قُلْ یَا عِبَادِی الَّذِیْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰی اَنْفُسِهِمْ“۔ یہ جوابات سن کر عمر رضی اللہ عنہ نے اس جماعت سے استفسار کیا کہ ”کیا تم لوگوں میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ موجود ہیں؟“ انہوں نے کہا۔ ”ہاں“۔ اس روایت کو عبدالرزاق نے اپنی تفسیر میں اسی کے طرز پر بیان کیا ہے۔

عبدالرزاق ہی نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے یہ بھی روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا قرآن شریف میں اعدل آیت قولہ تعالیٰ ”اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ“ اور احکم آیت قولہ تعالیٰ ”فَمَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ.....“ ہے۔

حاکم نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ ہی سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن شریف میں خیر اور شر دونوں باتوں کی بہت بڑی جامع آیت قولہ تعالیٰ ”اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ“ ہے۔

طبرانی نے اُنہی سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن شریف میں کوئی آیت بہت بڑی فرحت انگیز اس آیت سے بڑھ کر نہیں ہے۔“ ”قُلْ یَا عِبَادِی الَّذِیْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰی اَنْفُسِهِمْ.....“ اور یہ آیت سورۃ الغفر میں ہے۔ اور اس آیت سے بڑھ کر تفویض کرنے والی کوئی آیت نہیں جو کہ سورۃ النساء القصری میں ہے قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ یَّتَوَكَّلْ عَلٰی اللّٰهِ فَہُوَ حَسْبُہُ.....“

ابو ذر الہروی نے فضائل القرآن میں ابن یحمر کے طریق سے بواسطہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا آپ فرماتے تھے کہ ”قرآن میں سب سے بڑی آیت ”اَللّٰهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا ہُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ“۔ اعدل آیت ”اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ.....“ ”اِخْوَفُ“ آیت ”فَمَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَیْرًا یَّرَهُ وَفَمَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا یَّرَهُ“ اور اُرْجٰی (بہت بڑی امید بندھانے والی) آیت قولہ تعالیٰ ”قُلْ یَا عِبَادِی الَّذِیْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰی اَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ.....“ ہے۔

اس بارہ میں کہ قرآن شریف میں ارجی آیت کون سی ہے دس سے زائد مختلف اقوال آئے ہیں ازاںجملہ ایک قول یہ

۱۔ بہت زیادہ رنج دہ۔

۲۔ بے حد امید افزاء۔

۳۔ الزمر۔

۴۔ الطلاق۔

ہے کہ وہ سورۃ الزمر کی آیت ”قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا.....“ ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ وہ قولہ تعالیٰ ”أَوَلَمْ تُوْمِنُ . قَالَ بَلَىٰ“ ہے اس کی روایت حاکم نے مستدرک میں کی ہے۔ اور ابو عبید نے صفوان بن سلیم سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”ابن عباسؓ اور ابن عمر رضی اللہ عنہما دونوں ایک دوسرے سے ملے تو ابن عباس رضی اللہ عنہ نے دریافت کیا ”کتاب اللہ میں کون سی آیت نہایت امید افزا ہے؟ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے جواب دیا ”قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ.....“ یہ سن کر ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا لیکن خدا تعالیٰ کا قول ”وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ . قَالَ أَوَلَمْ تُوْمِنُ . قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي“ (یہ آیت کیسی ہے؟) ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا ”پس ابراہیم علیہ السلام اپنے قول ”بلی“ کے ساتھ راضی ہو گئے تھے (یعنی انہوں نے رضائے الہی کو تسلیم کر لیا تھا)۔“ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے یہ جواب سن کر فرمایا ”بس یہی بات شیطانی دوسوہ ہے جو دل میں عارض ہوا کرتا ہے۔“

تیسرا قول وہ ہے جس کی روایت ابو نعیم نے کتاب الحلیہ میں علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے کی ہے کہ انہوں نے فرمایا ”اے اہل عراق کے جھوٹے لوگ تو یہ کہتے ہو کہ قرآن شریف میں سب سے بڑھ کر امید دلانے والی آیت ”قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا.....“ ہے۔ لیکن ہم اہل بیت یہ کہتے ہیں کہ کتاب اللہ میں ارجی آیت قولہ تعالیٰ ”وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ“ ہے۔ اور وہی شفاعت ہے۔“

چوتھا قول ہے جس کی روایت الواحدی نے علی بن الحسین سے کی ہے کہ اس نے کہا ”اہل دوزخ پر سخت ترین آیت ”فَذُوقُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا“ ہے۔ اور قرآن شریف میں سب سے بڑھ کر اہل توحید کے لئے امید افزا آیت قولہ تعالیٰ ”إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ.....“ ہے۔ اور ترمذی نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اور اس کو حسن قرار دیا ہے کہ انہوں نے کہا ”میرے نزدیک قرآن شریف کی سب سے بڑھ کر محبوب آیت قولہ تعالیٰ ”إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ.....“ ہے۔“

پانچواں قول وہ ہے جس کو مسلم نے اپنی صحیح میں ابن المبارک سے نقل کیا ہے کہ ”قرآن شریف میں ارجی آیت قولہ تعالیٰ ”وَلَا يَأْتَلِ أُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ..... إِلَّا تَحِبُّوا أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ“ ہے۔“

چھٹا قول وہ ہے جس کی روایت ابن ابی الدنیا نے کتاب التوبہ میں ابی عثمان الہندی سے کی ہے کہ اُس نے کہا ”میرے نزدیک قرآن شریف میں اس امت کے لئے کوئی آیت قولہ تعالیٰ ”وَآخِرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخِرَ سَيِّئًا“ سے بڑھ کر امید افزا نہیں ہے۔“

ساتواں اور آٹھواں قول یہ ہے کہ ابو جعفر نحاس نے قولہ تعالیٰ ”فَهَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمُ الْفَاسِقُونَ“ کے بارہ میں کہا ہے کہ میرے نزدیک قرآن شریف میں یہی ارجی آیت ہے مگر یہ کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ قرآن شریف میں ارجی آیت قولہ تعالیٰ ”وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ“ ہے۔ اور اسی طرح پر اس کی حکایت اُن سے کی گئی ہے۔ اور اُس نے ”علی احسانہم“ نہیں لکھا ہے۔

نواں قول یہ ہے کہ الہروی نے کتاب مناقب الشافعی میں ابن عبدالحکم سے روایت کی ہے اُس نے کہا ”میں نے

شافعی سے دریافت کیا کہ کون سی آیت نہایت امید افزا ہے؟ انہوں نے فرمایا قولہ تعالیٰ ”يَتِيْمًا ذَا مَقْرَبَةٍ اَوْ مِسْكِيْنًا ذَا مَقْرَبَةٍ“ اور اُس نے کہا ہے کہ میں نے شافعی ہی سے کوئی ایسی حدیث بھی دریافت کی جو کہ مرد مومن کے لئے بہت امید بندھانے والی ہو تو انہوں نے بیان کیا کہ جس دن قیامت کا روز ہوگا اُس دن ہر ایک مسلمان آدمی کو ایک کافر شخص اُس کے فدیہ کے طور پر دیا جائے گا۔

دسواں قول یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ ”قُلْ كُلُّ يَعْمَلْ عَلٰی شَاكِلَتِهٖ“ ارجی آیت ہے۔

گیارہواں قول یہ ہے کہ وہ قولہ تعالیٰ ”هَلْ يُجٰزِيْ اِلَّا الْكٰفُوْرَ“ ہے۔

بارہواں قول یہ ہے کہ وہ قولہ تعالیٰ ”اِنَّا قَدْ اَوْحٰى اِلَيْنَا اَنَّ الْعَذٰبَ عَلٰی مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلٰى“ ہے۔ اس قول کی حکایت الکرمانی نے کتاب العجائب میں کی ہے۔

اور تیرہواں قول یہ ہے کہ وہ قولہ تعالیٰ ”وَمَا اَصٰبَكُمْ مِّنْ مُّصِيْبَةٍ فِیْمَا كَسَبَتْ اَيْدِيْكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيْرٍ“ ہے۔ ان چاروں اقوال کی حکایت نووی نے رؤس المسائل میں کی ہے اور اخیر کا قول علی رضی اللہ عنہ سے بھی ثابت ہے چنانچہ احمد کی مسند میں اُن سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ”کیا میں تم کو کتاب اللہ کی وہ افضل آیت نہ بتاؤں جو کہ ہم سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان کی ہے؟ وہ قولہ تعالیٰ ”وَمَا اَصٰبَكُمْ مِّنْ مُّصِيْبَةٍ فِیْمَا كَسَبَتْ اَيْدِيْكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيْرٍ“ ہے اور آپ نے فرمایا کہ ”اے علی میں اس کی تفسیر تم کو بتاتا ہوں (جو یہ ہے کہ) تم کو دنیا میں جو مرض یا عقوبت یا بلاء پہنچتی ہے وہ تمہارے ہی ہاتھوں کی کمائی کے سبب سے ہوتی ہے۔ اور اللہ پاک اس سے زیادہ کریم ہے کہ سزا کو دہرائے (یعنی پھر آخرت میں وہ سزا نہ دے) اور جس خطا سے حق سبحانہ و تعالیٰ نے دنیا میں درگزر کی تو اللہ تعالیٰ اس سے بہت بڑھ کر حلیم ہے کہ وہ گناہ کی معافی دینے کے بعد پھر اُس کی گرفت کی طرف عود کرے۔ (یعنی جو گناہ خدا تعالیٰ نے معاف کر دیا پھر دوبارہ وہ اُس کی پریش نہ فرمائے گا)۔

چودھواں قول یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ ”قُلْ لِلّٰذِیْنَ كَفَرُوْا اِنْ يَّتَّخِذُوْا یَغْفِرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ“ شبلی نے کہا ہے کہ جب خدا تعالیٰ نے کافر کو اپنے باب رحمت میں داخل ہونے کا اذن دے دیا ہے جس صورت میں کہ وہ کافر اُس کی توحید اور شہادت (ربوبیت) کا اظہار کرے۔ تو کیا تم خیال کر سکتے ہو کہ وہ کریم و رحیم آقا اُس شخص کو اپنے باب رحمت سے نکال دے گا جو کہ اُس میں پہلے ہی سے داخل تھا۔ اور جو اُس آستانہ کی خدمت اور اس پر جہیں سائی کرنے میں اپنی عمر بسر کر چکا ہے۔

پندرہواں قول یہ ہے کہ وہ ارجی آیت ایۃ الدّٰین ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ پاک نے اپنے بندوں کو اُن کی دنیوی مصلحتوں کی طرف رہنمائی کی ہے اور یہاں تک کہ اُن کے معاملات پر توجہ فرمائی کہ انہیں قرض کے لکھ لینے کا حکم دیا خواہ وہ زیادہ ہو یا کم۔ پس اس بات کا مقتضی یہی ہے کہ اللہ پاک سے بندوں کے گناہوں کی معافی کی امید کی جائے اس واسطے کہ اُس کی عظیم عنایت کا ان کے ساتھ ظہور ہو چکا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اسی قول سے وہ روایت بھی ملتی ہے جس کو ابن المنذر نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے کہ ابن مسعود کے زہر بنی اسرائیل اور اُن کی اُن فضیلتوں کا ذکر آیا جو کہ خداوند کریم نے انہیں عطا کی ہیں تو انہوں

نے کہا ”بنو اسرائیل کی یہ کیفیت تھی کہ جس وقت اُن میں سے کوئی شخص کسی گناہ کا مرتکب ہوتا تھا تو صبح کے وقت اُس کے گناہ کا کفارہ اُس کے دروازہ کی چوکھٹ پر لکھا ہوا ملتا تھا اور تمہارے گناہوں کا کفارہ صرف ایک قول مقرر کیا گیا ہے جس کو تم محض زبان سے کہہ لیتے یعنی تم خدا سے مغفرت چاہتے ہو اور وہ تم کو معاف کر دیتا ہے۔ اُس ذات پاک کی قسم جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے کہ ہم کو اللہ تعالیٰ نے ایک ایسی آیت عطا فرمائی ہے جو کہ میرے نزدیک دنیا اور مافیہا سے محبوب تر ہے اور وہ آیت یہ ہے ”وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ.....“

اور وہ آیت بھی اسی سلسلہ میں ملحق ہوگی جس کو ابن ابی الدنیا کتاب التوبۃ میں جو کہ اس اُمت کے لئے اُن چیزوں میں سب سے اچھی ہیں۔ جن پر آفتاب طلوع اور غروب ہوتا ہے (یعنی عالم کائنات کی ہر شے سے اچھی ہیں) اُن میں سے پہلی آیت قولہ تعالیٰ ”يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ“

دوسری آیت ”وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ“

تیسری آیت ”يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ.....“

چوتھی آیت ”أَنْ تَجْتَنِبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ.....“

پانچویں آیت ”إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ.....“

چھٹی آیت ”وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ“

ساتویں آیت ”إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ.....“

اور آٹھویں آیت ”وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ.....“ ہے۔

وہ روایت بھی جس کو ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے روایت کیا ہے اُس نے کہا ”ابن عباسؓ سے کتاب اللہ کی ارجحی آیت کی نسبت سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ وہ قولہ تعالیٰ ”إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا وَعَلَىٰ شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ ہے۔

کتاب اللہ کی سخت ترین آیت :

ابن راہویہ نے اپنی مسند میں روایت کی ہے۔ انبانا ابو عمرو والعقدی انبانا عبدالجلیل بن عطیہ عن محمد بن المنتشر کہ اُس نے کہا ایک شخص نے عمر بن الخطابؓ سے کہا کہ مجھ کو کتاب اللہ میں ایک شدید تر آیت معلوم ہوئی ہے۔ عمر رضی اللہ عنہ نے پلٹ کر اُس شخص کو درہ سے مارا اور فرمایا کیا تو نے اس کا سراغ لگا کر اُسے معلوم کیا ہے؟ اچھا بتا وہ کون سی آیت ہے؟ اُس شخص نے کہا قولہ تعالیٰ ”مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ“ پس ہم میں سے کوئی ایسا نہیں جو کسی بدی کا مرتکب ہو مگر یہ کہ اس کو اُس کی جزا ملے گی۔ عمر رضی اللہ عنہ نے یہ بات سن کر فرمایا جس وقت یہ آیت اُتری تھی اُس وقت ہم بہت دیر تک اس حالت میں مبتلا رہے کہ ہمیں کھانا پینا کچھ بھی اچھا نہیں معلوم ہوتا تھا۔ یہاں تک کہ اللہ پاک نے اس کے بعد یہ آیت نازل فرمائی اور ہمیں آسانی عطا کی قال اللہ تعالیٰ ”مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا“

اور ابن ابی حاتم نے حسن سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”میں نے ابا ہریرۃ الاسلمی سے کتاب اللہ کی اُس اشد

آیت کی نسبت دریافت کیا جو کہ اہل دوزخ پر گراں تر ہے تو اس نے بیان کیا کہ وہ قولہ تعالیٰ ”فَذُوقُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا“ ہے۔

اور صحیح بخاری میں سفیان سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن میں قولہ تعالیٰ ”لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ“ سے بڑھ کر میرے نزدیک کوئی آیت سخت تر نہیں ہے۔

اور ابن جریر نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا ”قرآن میں اس آیت سے بڑھ کر سخت تو بیخ کرنے والی کوئی آیت نہیں ”لَوْ لَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَنْبِيَاءُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ الشَّحْتَ.....“

مبارک بن فضالہ نے کتاب الزہد میں ضحاک بن مزاحم سے روایت کی ہے کہ اُس نے قولہ تعالیٰ ”لَوْ لَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَنْبِيَاءُ.....“ کو پڑھ کر کہا۔ خدا کی قسم ہے میرے نزدیک قرآن شریف میں کوئی خوف دلانے والی آیت اس آیت سے بڑھ کر نہیں ہے۔ ابن ابی حاتم نے حسن سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر کوئی آیت ایسی نہیں نازل کی گئی جو کہ آپ پر قولہ تعالیٰ ”وَتُخْفَى فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ.....“ سے بڑھ کر سخت رہی ہو۔

ابن المندر نے ابن سیرین رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک اس آیت سے بڑھ کر خوف دلانے والی کوئی آیت نہ تھی ”وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ“ اور ابی حنیفہ سے منقول ہے کہ قرآن میں بہت زیادہ خوف دلانے والی آیت قولہ تعالیٰ ”وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ“ ہے۔ اور ان کے سوا کسی اور شخص کا قول ہے کہ وہ آیت قولہ تعالیٰ ”سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَا الثَّقَلَانِ“ ہے۔ اور اسی واسطے کسی عالم نے یہ بات کہی تھی کہ اگر میں یہ کلمہ محلہ کے چوکیدار کی زبان سے سن لوں تو مجھے نیند ہی نہ آئے۔ اور ابن ابی زید کی کتاب النوادر میں آیا ہے کہ مالک نے فرمایا ”نفس پرست لوگوں پر سخت ترین آیت قولہ تعالیٰ ”يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ.....“ ہے۔ پس انہوں نے اس کی تاویل بھی اہل الاہواء (نفس پرستوں) ہی پر کی ہے۔ اور ابن ابی حاتم نے ابی العالیہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”کتاب اللہ میں دو آیتیں کیسی سخت تر ہیں اُس شخص پر جو کہ اُس کے بارہ میں جدال کرتا ہے؟ قولہ تعالیٰ ”مَائِدَ جَادِلْ فِي آيَةِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا“ ”وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ“

السعیدی کا بیان ہے کہ سورۃ الحج قرآن کی عجیب چیزوں میں سے ہے کیونکہ اُس میں مکی مدنی، حضری، سفری، لیلیٰ، نہاری، حربی، سلمیٰ، ناسخ، اور منسوخ ہر طرح کی آیتیں موجود ہیں۔ چنانچہ تیس آیتوں کے سرے سے لے کر سورۃ کے آخر تک مکی آیتیں ہیں۔ پندرہویں آیت کے آغاز سے تیسویں آیت کے سرے تک مدنی آیتیں ہیں۔ لیلیٰ آیتیں اُس کے اول کی پانچ آیتیں ہیں۔ نہاری آیتیں نویں آیت کے سرے سے لے کر بارہویں آیت کے سرے تک ہیں۔ اور حضری آیتیں تیسویں آیت کے آغاز تک۔ میں کہتا ہوں کہ اور سفری اُس کی پہلی آیت ہے۔ ناسخ آیت قولہ تعالیٰ ”أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ.....“ کہ اس کو آیۃ السیف سے نسخ کر دیا ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَمَا

أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا.....“ بھی منسوخ ہے کہ اس کو قولہ تعالیٰ ”سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى“ نے نسخ کیا ہے۔
 انکرمائی نے کہا ہے ”مفسرین نے ذکر کیا ہے کہ قولہ تعالیٰ ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ.....“ حکم اور معنی اور
 اعراب کی جہتوں سے قرآن کی مشکل ترین آیت ہے۔ اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ قولہ تعالیٰ ”يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا
 زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ.....“ نے امر نہی اباحت اور خبر کے تمام احکام شریعت اپنے اندر جمع کر لئے ہیں۔ اور انکرمائی
 کتاب العجائب میں کہتا ہے کہ اللہ پاک نے اپنے قول ”نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ“ میں قصہ یوسف بیان
 کرنے کا ایماء فرمایا ہے۔ اور خدائے پاک نے اس قصہ کو احسن القصص کے نام سے اس لئے موسوم کیا کہ وہ حاسد اور محسود
 مالک اور مملوک۔ شاہد اور مشہود عاشق اور معشوق جس اور اطلاق بحسن اور خلاص فراخ سالی اور خشک سالی وغیرہ امور کے
 یوں بیان ہونے پر مشتمل ہے کہ ویسا بیان مخلوق انسان کی طاقت سے خارج ہے۔ اور اسی راوی نے کہا ہے کہ ابو عبیدہ نے
 روثہ کا یہ قول نقل کیا کہ قرآن میں قولہ تعالیٰ فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ سے بڑھ کر اعراب دیا گیا کوئی قول نہیں ہے۔

اور ابن خالویہ نے کسی کتاب میں بیان کیا ہے کہ کلام عرب میں ایک حرف (کلمہ) کے سوا اور کوئی لفظ ایسا نہیں ملتا
 جس نے مانافیہ کی تمام لغتوں کو ایک جا فراہم کر لیا ہو۔ اور وہ لفظ قرآن میں آیا ہے جس نے مانافیہ کی ہر سہ لغات کو جمع کیا
 ہے یعنی قولہ تعالیٰ ”مَاهُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ“۔ جمہور نے اس کی قراءت نصب کے ساتھ کی ہے۔ اور بعض لوگوں نے رفع کے ساتھ
 پڑھا ہے۔ اور ابن مسعود نے مَاهُنَّ بِأُمَّهَاتِهِمْ“ حرف با کے ساتھ پڑھا ہے۔ اور کہتا ہے کہ قرآن شریف میں کوئی لفظ
 افعل کے وزن پر نہیں ملتا۔ مگر ابن عباس کی قراءت ”أَلَا إِنَّهُمْ يَشْنُونَ ضُورَهُمْ“ میں۔ بعض علماء کا قول ہے کہ قرآن
 شریف میں سب سے طویل تر سورۃ البقرہ ہے اور سب سے چھوٹی سورۃ الکوتر۔ اور لمبی سے لمبی آیت دین (قرض) کی
 آیت ہے۔ اور سب سے چھوٹی آیت ہے وَالضُّحَىٰ اور والفجر اور باعتبار رسم الخط کے قرآن شریف میں سب سے طویل
 کلمہ ”فَاسْقَيْنَا كَمُوءَ“ ہے۔ اور قرآن شریف میں دو آیتیں اس طرح کی ہیں جن میں سے ہر ایک نے حروف مجتم کو جمع کر لیا
 ہے اور وہ یہ ہیں ”ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمْنَةً.....“ اور مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ اور قرآن شریف میں حاک کے بعد حاک
 بلا کسی حاجز (رکاوٹ یا فاصل) کے صرف دو جگہوں میں آئی ہے:

(۱) عُقْدَةُ النِّكَاحِ حَتَّى

(۲) لَا أَبْرَحَ حَتَّى اور اسی طرح دو کاف بھی بلا کسی فاصل کے دو ہی جگہ پر آئے ہیں:

(۱) مَنَاسِكُكُمْ

(۲) مَا سَلَكَكُمْ“ اور یونہی دو عین بلا کسی حرف فاصل کے ایک جگہ میں آئے ہیں ”وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ

دِينًا“ اور کوئی آیت بجز آیت دین کے ایسی نہیں جس میں تیس کاف آئے ہوں۔ اور نہ کوئی دو آیتیں بجز موارث کی
 دونوں آیتوں کے ایسی ہیں جن میں تیرہ وقف آئے ہیں اور نہ کوئی تین آیتوں کی ایسی سورت ہے جس میں دس واو ہوں۔
 مگر والعصر پوری۔ اور نہ بجز الرحمن کے کوئی اکیاون آیتوں کی ایسی سورت ہے جس میں باون وقف ہوں۔ ان مذکورہ
 بالاباتوں میں سے اکثر باتوں کا ذکر ابن خالویہ نے کیا ہے۔

ابو عبد اللہ البخاری نے بیان کیا ہے کہ جس وقت میں سب سے پہلی مرتبہ سلطان محمود بن ملک شاہ کے پاس گیا

ہوں تو اُس وقت اُس نے مجھ سے کسی ایسی آیت کو دریافت کیا جس کے اول میں غین ہوں۔ میں نے جواب دیا کہ ایسی آیتیں تین ہیں۔ ایک قولہ تعالیٰ غَافِرِ الذَّنْبِ اور دو آیتیں کسی قدر اختلاف کے ساتھ غَلَبَتِ الرُّؤْمُ اور غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ ہیں۔

اور شیخ الاسلام ابن حجرؒ کے خط سے منقول ہے کہ قرآن شریف میں چار پے در پے شدات (تشدیدیں) قولہ تعالیٰ "نَسِيًّا رَبُّ السَّمَوَاتِ، فِي بَحْرِ لَجِي يَغْشَاهُ مَوْجٌ، قَوْلًا مِنْ رَبِّ رَحِيمٍ، اور وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ مِثْلَ زُجْجٍ"۔

نوع پچھتر

خواص قرآن

ایک جماعت نے اس نوع میں مفرد کتابیں تالیف کی ہیں کہ ازاجملہ تمیمی اور حجة الاسلام غزالی ہیں اور متاخرین میں سے یافعی نے اس بحث پر مستقل کتاب لکھی ہے۔ اور اس بارہ میں جو باتیں ذکر کی جاتی ہیں اُن میں سے بیشتر باتوں کا مستند صالحین اور درویشوں کے تجربے ہیں۔ اور یہاں میں اس نوع کو پہلے اُن باتوں سے شروع کرتا ہوں جو کہ حدیث شریف میں وارد ہوئی ہیں اور اس کے بعد اُن خاص خاص باتوں کو چنوں گا جن کو سلف کے بزرگوں اور نیک و پارسا لوگوں نے ذکر کیا ہے۔

ابن ماجہ وغیرہ نے ابن مسعودؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ تم کو دو شفا کیں لازم لینا چاہئے غسل (شہد) اور قرآن اور اسی راوی نے علی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے تخریج کی ہے کہ "بہترین دو قرآن ہے" اور ابو عبیدہ نے طلحہ بن مبصر سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا "کہا جاتا تھا کہ جس وقت مریض کے قریب قرآن پڑھا جائے تو وہ بیمار اس بات کے سبب سے کچھ تخفیف پاتا ہے"۔ بیہقی نے الشعب میں واثلہ بن الاسقع سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں اپنے حلق میں درد ہونے کی شکایت کی تو آپ نے فرمایا "تو قرآن پڑھ"۔ ابن مردویہ نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور اُس نے کہا مجھے کچھ سینہ کی شکایت ہے"۔ آپ نے فرمایا تو قرآن شریف پڑھ۔ اللہ پاک فرماتا ہے "وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ"۔ بیہقی وغیرہ نے عبد اللہ بن جابر کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ فاتحہ الکتاب میں ہر ایک بیماری کی شفا ہے"۔ اور خلعی نے اپنے فوائد میں انہی عبد اللہ بن جابر سے یہ حدیث بیان کی ہے کہ فاتحہ الکتاب ہر چیز سے شفاء کا سبب ہے مگر سام سے اور سام موت ہے۔

سعید بن منصور اور بیہقی وغیرہ نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ فاتحہ الکتاب سم (زہر) سے شفا ہے"۔ اور بخاری نے انہی ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ہم اپنے ایک سفر میں تھے کہ ہمارے پاس ایک چھو کڑی آئی اور اُس نے کہا "قبیلہ (یا محلہ) کے سردار کو سانپ نے کاٹا ہے۔ آیا تم لوگوں میں کوئی جھاڑ نے پھونکنے والا بھی ہے؟" یہ سن کر ہم میں سے ایک شخص اُس کے ساتھ ہولیا اور اُس نے جا کر

مارگزیدہ کو ام القرآن پڑھ کر جھاڑ دیا اور وہ شخص اچھا ہو گیا۔ پھر یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کی گئی تو آپ نے فرمایا ”اُس کو کیا معلوم تھا کہ یہ سورت رقیہ (منتر) ہے؟“

اور طبرانی نے الاوسط میں سائب بن یزید رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گندہ دہنی کی بیماری میں فاتحہ الکتاب کو مجھے بطور تعویذ کے دیا تھا یا بتایا تھا۔ بزار نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس وقت تو بستر پر لیٹے تو فاتحہ الکتاب اور قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ پڑھ لے تو بے شک تو موت کے سوا اور ہر ایک چیز سے محفوظ و مامون ہو جائے گا۔ مسلم نے ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس گھر میں سورۃ البقرہ پڑھی جاتی ہے اُس میں شیطان نہیں داخل ہوتا۔ عبد اللہ بن احمد نے زوائد المسند میں ابی بن کعب سے سند حسن کے ساتھ روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تھا کہ ایک اعرابی آیا اور اُس نے عرض کیا ”میرا ایک بھائی ہے اور اُسے ایک ذکھ ہے“ آپ نے فرمایا اُس کا ذکھ کیا ہے؟“ اعرابی نے کہا اس کے دماغ میں کچھ خلل ہے (یا اُسے آسیب ہے) آپ نے ارشاد کیا ”اچھا اُس کو میرے پاس لے آ“۔ چنانچہ وہ اعرابی اپنے بیمار بھائی کو لے آیا۔ اور اُسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو بٹھا دیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فاتحہ الکتاب سورۃ البقرہ کے اول کی چار آیتیں۔ یہ دونوں آیتیں ”وَاللّٰهُمَّ اِلٰهَ وَاَحَدٌ اور آیت الکرسی۔ اور تین آیتیں سورۃ البقرہ کے اخیر کی ایک آیت سورۃ آل عمران کی ”شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ“۔ ایک آیت سورۃ الاعراف کی ”اِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ“ سورۃ المؤمنین کا آخر ”فَتَعَالٰی اللّٰهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ“ ایک آیت سورۃ الجن کی ”وَ اِنَّهُ تَعَالٰی جَدُّ رَبِّنَا“ دس آیتیں سورۃ الصافات کے اول کی تین آیتیں سورۃ کے اخیر کی۔ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اور معوذتین کو پڑھ کر اُس پر دم کر دیا اور وہ شخص یوں سالم ہو کر اٹھ کھڑا ہوا کہ گویا اُسے کبھی کوئی شکایت ہی نہیں ہوئی تھی۔

دارمی نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ جو شخص سورۃ البقرہ کے اول کی چار آیتیں آیت الکرسی اور آیت الکرسی کے بعد کی دو آیتیں اور تین آیتیں سورۃ البقرہ کے اخیر کی پڑھے گا تو اُس دن نہ تو اُس کے اور اس کے گھر والوں کے کسی کے نزدیک بھی شیطان نہ آ سکے گا۔ اور نہ کوئی چیز اُس کو رنج پہنچائے گی۔ اور یہ آیتیں جس مجنون پر پڑھ کر دم کی جائیں گی وہ تندرست ہو جائے گا۔ بخاری کے صدقہ کے قصہ میں ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ایک جن نے اُن سے کہا تھا جس وقت تم بستر پر جاؤ تو آیت الکرسی پڑھ لیا کرو پس اس حالت میں تم پر خدا تعالیٰ کی طرف سے برابر ایک نگہبان مقرر ہو جائے گا اور صبح تک شیطان تمہارے قریب نہ پھٹک سکے گا۔ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یاد رکھو اُس جن نے تم سے سچ کہا ہے بحالیکہ وہ سخت جھوٹا ہے۔ الحاملی نے اپنے فوائد میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا ”یا رسول اللہ! آپ مجھے کوئی ایسی چیز سکھائیے کہ اللہ پاک اُس سے مجھ کو نفع پہنچائے۔ آپ نے ارشاد کیا ”تو آیت الکرسی پڑھ۔ پس بے شک وہ تیری اور تیری ذریت کی حفاظت کرے گی اور تیرے گھر کی حفاظت رکھے گی یہاں تک کہ تیرے گھر کے گرد والے گھروں کی بھی۔“

دیوری نے الحالہ میں حسن سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”بے شک جبریل علیہ السلام میرے پاس آئے اور انہوں نے کہا کہ ایک عفریت قوم جن میں سے آپ کی تاک میں ہے۔ لہذا جب آپ بستر پر جائیں تو یہ آیت

الکری پڑھ لیا کریں۔ اور کتاب الفردوس میں ابی قتادہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مروی ہے کہ ”جو شخص تکلیف اور سختی کے وقت آیت الکری پڑھے گا اللہ پاک اُس کی فریاد کو پہنچے گا۔“

دارمی نے مغیرہ بن سہب سے جو کہ عبد اللہ کے اصحاب میں سے تھا روایت کی ہے کہ اس نے کہا جو شخص سوتے وقت سورۃ البقرہ کی دس آیتیں پڑھے گا وہ قرآن شریف کو نہ بھولے گا۔ چار آیتیں اس کے اول سے۔ آیت الکری اور اس کے بعد کی دو آیتیں اور تین آیتیں اس سورۃ کے آخر کی۔ اور دیلمی نے ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے۔ دو آیتیں ایسی ہیں کہ وہی دونوں قرآن ہیں اور وہی شفا دیتی ہیں۔ اور وہی دونوں خدا تعالیٰ کی محبوب چیزوں میں سے ہیں۔ اور وہ سورۃ البقرہ کے اخیر کی دو آیتیں ہیں۔ طبرانی نے معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”کیا میں تجھ کو ایک ایسی دعا نہ سکھاؤں کہ تو اُس کو پڑھے تو اگر تجھ پر ”شیر“ کے برابر قرض ہو تو اللہ پاک اُسے ضرور ادا کر دے گا“ قُلِ اللّٰهُمَّ مَالِکَ الْمُلْکِ تُؤْتِی الْمُلْکَ مَنْ تَشَاءُ..... بِغَیْرِ حِسَابٍ رَّحْمٰنُ الدُّنْیَا وَرَحِیْمُهَا تُعْطِی مَنْ تَشَاءُ مِنْهُمْ وَتُمْنَعُ مَنْ تَشَاءُ اَرْحَمِیْ رَحْمَةً تَغْنِیْ بِهَا عَنْ رَحْمَةِ مَنْ سِوَاکَ“ اور بیہقی نے کتاب الدعوات میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جس وقت تم میں سے کسی شخص کی سواری کا جانور کچھ دنوں تک سواری لیا جانا ترک ہونے کے باعث شرارت اور بدی کرنے لگے تو اُسے چاہئے کہ یہ آیت اُس کے دونوں کانوں میں پڑھ کر دم کر دے۔ ”اَفْغِیْرْ دِیْنِ اللّٰهِ یُغْفِرْ وَلِلّٰهِ اسْلَمَ مِنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ طَوْعًا وَکَرْهًا وَآلِیْہِ تُرْجَعُوْنَ“ اور بیہقی نے الشعب میں ایک ایسی سند کے ساتھ جس میں ایک غیر معروف راوی بھی پڑتا ہے علی رضی اللہ عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ کسی بیمار پر سورۃ الانعام نہ پڑھی جائے گی مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ اُس کو شفا عطا فرمائے گا۔ اور ابن ابی نعیم نے بی بی فاطمہ سے روایت کی ہے کہ جس وقت اُن کے بچہ ہونے کا وقت قریب آیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بی بی ام سلمہ اور بی بی زینبؓ کو حکم دیا کہ وہ فاطمہ الزہراءؓ کے پاس بیٹھ کر آیت الکری اور ”اِنَّ رَبَّکُمْ اللّٰهُ“ پڑھیں اور معوذتین پڑھ کر ان پر دم کریں۔ اور اسی راوی نے یہ بھی روایت کی ہے کہ حسین بن علی رضی اللہ عنہ نے یہ حدیث بیان کی ہے ”میرنی اُمت کے لئے ڈوبنے سے امان ہے جب کہ وہ جہاز پر سوار ہوتے ہی یہ آیت پڑھ لیا کریں“ بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرِبًا سُبْحٰنَا اِنَّ رَبَّنَا لَغَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ“ اور ”وَمَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِہِ“ اور ابن ابی حاتم نے لیث سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”مجھ کو اطلاع ملی ہے کہ یہ آیتیں جادو سے شفا دینے والی ہیں ان کو پڑھ کر ایک پانی سے بھرے ہوئے ظرف میں دم کیا جائے اور پھر وہ پانی جادو کے مارے ہوئے شخص کے سر پر ڈالا جائے۔ ایک وہ آیت جو کہ سورۃ یونس میں ہے۔ ”قُلْ مَا اَلْقَوْا قَالَ مُوسٰی مَا جِئْتُمْ بِہِ السِّحْرِ..... الْمَجْرُمُوْنَ اور قولہ تعالیٰ ”فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا کَانُوْا یَعْمَلُوْنَ“ چار آیتوں کے آخر تک۔ اور قولہ تعالیٰ ”اِنَّمَا صَنَعُوْا کِیْدٌ سَاحِرٍ..... اور حاکم وغیرہ نے ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ مجھ کو کسی امر نے تکلیف نہیں پہنچائی مگر یہ کہ جبریل علیہ السلام کسی صورت میں میرے سامنے آئے اور انہوں نے کہا ”اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) تم کہو ”تَوَكَّلْتُ عَلٰی الْحَیِّ الَّذِیْ لَا یَمُوْتُ. وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ لَمْ یَتَّخِذْ

کدے کے ایک پہاڑ کا نام ہے۔

دعاؤں کے باب۔

وَلَبَدَا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكَ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذَّلِيلِ وَكَبِّرُهُ تَكْبِيرًا“ اور الصابونی نے کتاب المستبین میں ابن عباسؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ یہ آیت چوری سے موجب امان ہے۔ ”قُلِ ادْعُوا اللَّهَ اَوْ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ.....“ اور بیہقی نے کتاب الدعوات میں انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی کہ اللہ پاک جس بندہ پر اہل مال یا اولاد میں سے کوئی انعام فرمائے اور وہ بندہ ”مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللَّهِ“ کہہ لے تو وہ اُس نعمت کے بارہ میں بجز موت کے اور کوئی آفت نہ دیکھے گا۔“ داری نے عبدہ بن ابی لبابہ کے طریق پر زر بن حبیش سے روایت کی ہے اُس نے کہا ”جو شخص سورۃ الکہف کا آخر اس نیت سے پڑھے کہ وہ رات کے فلاں گھنٹے میں اٹھ بیٹھے تو وہ ضرور اسی وقت بیدار ہوگا۔“ عبدہ کہتا ہے کہ ہم نے اُس کو آزمایا اور ایسا ہی پایا۔ ترمذی اور حاکم نے سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ذی النون نے جب کہ وہ مچھلی کے پیٹ میں تھے اُس وقت یہ دعا کی تھی ”لَا اِلَهَ اِلَّا اَنْتَ سُبْحَانَكَ اِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِيْنَ“ کوئی مسلمان شخص کبھی اس دعا کو نہ پڑھے گا مگر یہ کہ اللہ پاک اُس کی دعا قبول فرمائے گا۔ یہی روایت ابن السنی نے نزدیک یوں آئی ہے بے شک میں ایک ایسا کلمہ جانتا ہوں کہ اُسے کوئی آفت زدہ شخص نہ کہے گا مگر یہ کہ اُس کی مصیبت دور ہو جائے گی وہ کلمہ میرے بھائی یونس علیہ السلام کا ہے۔ ”فَنَادٰی فِی الظُّلُمٰتِ اَنْ لَا اِلَهَ اِلَّا اَنْتَ سُبْحَانَكَ اِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِيْنَ“

بیہقی۔ ابن السنی اور ابو عبید نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ”انہوں نے ایک مبتلا (مریض) کے کان میں (کوئی آیت) پڑھی تو وہ فوراً اچھا ہو گیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن سے دریافت کیا کہ تم نے اُس بیمار کے دونوں کانوں میں کیا پڑھا تھا؟“ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے جواب دیا ”اَفْحَسِبْتُمْ اَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا.....“ تا آخر سورۃ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”اگر کوئی صاحب یقین آدمی اس کو کسی پہاڑ پر پڑھ کر دم کرتا تو بے شک وہ پہاڑ بھی زائل (نابود) ہو جاتا دیلمی اور ابوالشیخ ابن حبان نے اپنی کتاب فضائل میں ابی ذر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”کوئی مردہ ایسا نہیں مرتا کہ اُس کے پاس سورۃ یسین پڑھی جائے مگر یہ کہ اللہ پاک اُس پر (قبض روح میں) آسانی فرما دیتا ہے۔“ محاطی نے اپنی امالی میں عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”جو شخص سورۃ یسین کو اپنی کسی حاجت کے آگے رکھے گا اس کی وہ حاجت ضرور پوری کر دی جائے گی۔ اور اس حدیث کی شاہد ایک اور مرسل حدیث داری کے پاس بھی ہے۔ اور مستدرک میں ابی جعفر محمد بن علی سے مروی ہے کہ جو شخص اپنے قلب میں کسی سختی کو محسوس کرتا ہو اُسے چاہئے کہ ایک کٹورہ میں زعفران اور گلاب سے سورۃ یسین کو لکھ کر پی جائے۔“ اور ابن القریس نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ انہوں نے ایک دیوانہ آدمی پر سورۃ یسین پڑھ کر دم کی پس وہ اچھا ہو گیا۔ اور اسی راوی نے یحییٰ بن کثیر سے بھی روایت کی ہے کہ اُس نے کہا کہ جو شخص صبح ہوتے وقت سورۃ یسین پڑھے گا وہ شام تک فرحت اور مسرت سے مالا مال رہے گا اور جو شخص اُس کو شام کے وقت پڑھ لے گا وہ صبح ہونے تک شاداں بنا رہے گا۔“ ہم سے یہ بات اُس شخص نے بیان کی ہے جو اُس کا تجربہ کر چکا ہے۔ ترمذی نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جو شخص سورۃ دخان کو پوری اور سورۃ غافر کا آغاز قولہ تعالیٰ ”وَالِیْهِ الْمَصِيْرُ“ تک اور آیۃ الکرسی بوقت شام پڑھے گا وہ صبح ہونے تک ان کی حفاظت میں رہے گا اور ایسے ہی اگر صبح ہوتے وقت پڑھ لے گا تو شام تک محفوظ رہے گا۔“ داری نے اسی

حدیث کی روایت اس لفظ کے ساتھ کی ہے کہ ”اُس کو کوئی مکروہ بات پیش نہ آئے گی“ اور بیہقی اور حارث بن اُسامة اور ابو عبید نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ جو شخص ہر رات کو سورۃ الواقعہ پڑھتا رہے گا اُس کو کبھی فاقہ کی آفت میں مبتلا نہ ہونے پڑے گا۔ بیہقی نے کتاب الدعوات میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ جس عورت کو عسر و الامت لاحق ہو اس کے بارہ میں انہوں نے کہا ایک کاغذ میں یہ آیتیں لکھ کر اور پانی میں گھول کر عورت کو پلا دیا جائے ”بِسْمِ اللّٰهِ الَّذِیْ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَلِیْمُ الْكَرِیْمُ سُبْحَانَ اللّٰهِ وَتَعَالٰی رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِیْمِ. الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ. كَانَتْهُمْ یَوْمَ یَرَوْنَهَا لَمْ یَلْبِسُوْا اِلَّا عَشِیَّةً اَوْ ضُحًیًّا. كَانَتْهُمْ یَوْمَ یَرَوْنَ مَا یُوْعَدُوْنَ لَمْ یَلْبِسُوْا اِلَّا سَاعَةً مِّنْ نَّهَارٍ. بَلَاغٌ فَهَلْ یُهْلِكُ اِلَّا الْقَوْمَ الْفٰسِقُوْنَ“ ابو داؤد نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا اگر تو اپنے دل میں کچھ (یعنی وسوسہ) پائے تو یہ کہ ”هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ“ اور طبرانی نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے فرمایا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بچھونے کا ٹاٹھا تو آپ نے پانی اور نمک منگوا کر زخم پر ملنا شروع کیا اور آپ یہ سورتیں پڑھتے جاتے تھے۔ ”قُلْ یَا اَیُّهَا الْكَافِرُوْنَ. قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ. اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ“۔ اور ابو داؤد و نسائی ابن حبان اور حاکم نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم بجز معوذات کے اور کسی چیز کے ساتھ جھاڑ پھونک کر نابرا سمجھتے تھے۔ اور ترمذی اور نسائی نے ابی سعید سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جنوں اور انسانوں کی نظر بد سے معوذات کے نزول کے وقت تک تعوذ کیا کرتے تھے مگر جب یہ سورتیں نازل ہوئیں تو آپ نے انہی کو اختیار کر لیا اور ان کے سوا اور باتوں کو ترک فرما دیا۔ غرض کہ خواص قرآن شریف کے بارہ میں حدود وضع (موضوع نہ ہونے کی حد) تک نہ پہنچنے والی یہی حدیثیں مجھ ہوئی ہیں اور ان میں صحابہ اور تابعین کی موقوف حدیثیں بھی ہیں۔ اور وہ باتیں جن کی بابت کوئی اثر (قول) وارد نہیں ہوا ہے لوگوں نے بہت کثرت کے ساتھ بیان کی ہیں اور ان کی صحت کا علم خدا ہی کو ہے اور اس بارہ میں لطیف قول وہ ہے جس کو ابن الجوزی نے ابن ناصر سے روایت کیا ہے اور ابن ناصر نے اُس کو اپنے شیوخ کے واسطے سے میمونۃ بنت شاقول بغدادیہ سے نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا ”میرے ایک پڑوسی نے مجھ کو بہت اذیت پہنچائی تھی۔ لہذا میں نے دو رکعت نماز نفل پڑھی اور ہر ایک سورۃ کے آغاز سے ایک آیت کی قراءت کر کے سارا قرآن شریف اسی طرح ختم کر دیا۔ اور میں نے کہا بارالہا تو مجھ کو اُس کے ہاتھ سے نجات دلا“۔ اس کے بعد میں سورہی اور جس وقت میں نے اپنی آنکھ کھولی ہے اُس وقت وہ شخص اچانک صبح ہوتے وقت بلندی سے اترتا تھا کہ اُس کا قدم پھسلا اور وہ گر کر مر گیا۔

تنبیہ: ابن التین نے کہا ہے ”معوذات وغیرہ خدا تعالیٰ کے ناموں سے جھاڑ پھونک کر نا ہی روحانی طب ہے جس وقت کہ یہ بات خلق کے نیک لوگوں کی زبان سے ہو تو بحکم الہی شفا حاصل ہوتی ہے اور جب کہ اس نوع کا دستیاب ہونا دشوار ہوتا ہے تو اُس وقت لوگ مجبوراً طب جسمانی کی طرف رجوع لاتے ہیں۔

اور میں کہتا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ ”کاش اگر اس کو کوئی مومن (صاحب یقین) آدمی پڑھ کر پھاڑ پر دم کر دیتا تو وہ فنا ہو جاتا“ اسی بات کی طرف اشارہ کر رہا ہے یعنی یہی بتاتا ہے کہ خدا کے پاک بندوں کی ہی زبان سے ایسی جھاڑ پھونک میں اثر پیدا ہوتا ہے۔ القرطبی کا قول ہے کہ ”اللہ پاک کے کلام اور اس کے اسماء کے ساتھ جھاڑ

پھونک کرنا جائز ہے پس اگر وہ ماثور قول ہو تو یہ فعل مستحب ہوگا۔ اور ربیع کا بیان ہے کہ میں نے شافعی سے جھاڑ پھونک کی بابت سوال کیا تھا تو انہوں نے کہا ”اُس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اگر کتاب اللہ کے ساتھ جھاڑ پھونک کی جائے یا اُس ذکر الہی کے ساتھ جو کہ معروف ہے۔“ اور ابن بطال نے کہا ہے کہ ”معوذات میں وہ راز ہے جو کہ اُن کے ماسوا قرآن شریف کی کسی سورۃ یا آیت میں نہیں پایا جاتا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان سورتوں کا اشتہال ایسی دعا کے جامع کلمات پر ہے جو کہ سحر، حسد، شیطان کے شر اور اُس کے وسوسہ وغیرہ بری باتوں کے لئے عام ہیں اور اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم محض انہی سورتوں پر اکتفا فرمایا کرتے تھے۔ ابن القیم سورۃ الفاتحہ کے ساتھ جھاڑ پھونک کے جانے کی حدیث کے بارہ میں کہتا ہے کہ ”جس وقت بعض کلاموں میں خاصیتوں اور فوائد کا ہونا ثبوت کو پہنچ گیا ہے تو پھر رب العالمین کے کلام کے ساتھ کیا گمان ہے۔ اور خصوصاً سورۃ الفاتحہ کے بارہ میں جو ایسی سورت ہے کہ نہ خود قرآن شریف ہی میں اور نہ اس کے سوا دوسری آسمانی کتابوں میں کہیں اُس کے مانند کوئی سورۃ نازل ہوئی ہے کیونکہ یہ سورۃ تمام کتاب کے معانی پر شامل ہے۔“ اس میں اسماء الہی کے اصول اور مجامع (یعنی جامع اسم و صفت اسماء) معاد کا ثبوت۔ توحید کا ذکر خدا تعالیٰ سے مدد طلب کرنے میں اُسی کی طرف محتاج ہونا اور ہدایت کا اُسی تعالیٰ کی جانب ہونا۔ یہ سب باتیں اکجا موجود ہیں۔ اور مزید بریں افضل ترین دعا کا بھی اُس میں ذکر ہے اور وہ صراطِ مستقیم کی جانب ہدایت طلب کرنا ہے جو کہ اُس کی معرفت، توحید اور عبادت کے کمال پر متضمن ہے یوں کہ جس بات کا اُس نے حکم دیا ہے اُسے کیا جائے اور جس امر سے منع کیا ہے اُس سے پرہیز رکھا جائے۔ اور اُس راہِ راست پر استقامت کی جائے۔ اور اُس میں اصنافِ خلائق کا ذکر ہے اور اُن کی تقسیم متعدد قسموں پر ہوئی ہے۔ ایک وہ جن پر انعام کیا گیا ہے اور انعام ہونے کی وجہ اُن کی حق شناسی اور حق پر عمل کرنا ہے۔ دوسری قسم اُن لوگوں کی ہے جن پر غضب نازل ہوا ہے اس لئے کہ انہوں نے حق کو پہچان لینے کے بعد بھی اُس سے عدول کیا۔ اور تیسری قسم اُس گمراہ شخص کی ہے جس نے معرفت حق سے بہرہ نہیں پایا۔ اور اسی کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ اس سورۃ میں قدر کا اثبات، شرع اسماء باری تعالیٰ، معاذ، توبہ، تزکیہ نفس اور اصلاح قلب کا بیان اور تمام اہل بدعت کی تردید یہ سب امور بھی شامل ہیں۔ پس جس سورۃ کی کچھ شان یہ ہو جو کہ اوپر بیان ہوئی وہ اس امر کی مستحق اور شایاں ہے کہ اُس کے ذریعہ سے ہر ایک بیمار کی شفاء طلب کی جائے۔

مسئلہ: نووی نے مہذب کی شرح میں بیان کیا ہے کہ اگر کسی برتن میں قرآن شریف لکھ کر پھر اُسے دھو کے کسی مریض کو پلا دیا جائے تو اس امر کی بابت حسن بصری، مجاہد، ابو قلابہ اور اوزاعی نے یہ کہا ہے کہ اس میں کوئی خرابی نہیں۔ اور نخعی نے اس کو مکروہ مانا۔ اور نووی نے کہا ہے کہ ہمارے مذہب کا مقتضاء یہ ہے کہ اس میں کوئی نقصان نہیں۔ کیونکہ قاضی حسین اور بغوی وغیرہ کا قول ہے کہ اگر کسی شیرینی یا کھانے کی چیز پر کچھ قرآن لکھا جائے تو اس کے کھانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہوتا۔ زرکشی کا قول ہے اور جن لوگوں نے ظرف کے اندر قرآن شریف لکھے جانے کے مسئلہ میں تصریح کر دی ہے از انجملہ ایک شخص عماد النبی ہے لیکن اس نے صاف طور پر یہ بھی کہہ دیا ہے کہ جس ورق میں کوئی آیت لکھی ہو اُس کا نگل جانا غیر جائز ہے۔ مگر ابن عبدالسلام نے پینے کی بھی ممانعت کا فتویٰ دیا ہے کیونکہ آخروہ پانی اندرونی نجاست سے جا کر مل جاتا ہے اور اس میں نظر ہے۔

نوع چھتر

قرآن کا رسم خط اور اس کی کتابت کے آداب

ایک گروہ نے اس نوع میں مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں جن میں متقدمین اور متاخرین دونوں فرقوں کے لوگ ہیں اور ابو عمرو والدانی بھی ازاں جملہ ایک مشہور مولف گزرا ہے۔ ابو العباس مراکشی نے قرآن شریف کے خلاف قاعدہ خط باتوں کی توجیہ کرنے میں ایک خاص کتاب عنوان الدلیل فی مرسوم خط التنزیل نامی تالیف کی ہے وہ اس کتاب میں بیان کرتا ہے کہ ”ان حروف کے لفظی اختلاف کے باعث ان کے کلمات کا معنوں میں مختلف ہونا ہے یعنی جس جگہ ایک کلمہ کے معنی ہیں وہاں اس معنی کے مطابق اُس کا تلفظ رکھا گیا ہے۔ اور جس موضع میں وہ معنی بدل گئے ہیں وہاں اُس کی لفظی صورت بھی بدلی ہوئی ہے۔ اور انشاء اللہ میں اس مقام پر اُن کے مقاصد کی طرف اشارہ کروں گا۔

ابن رشتہ نے کتاب المصاحف میں کعب الاحبار کی سند سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا سب سے پہلے جس نے عربی کتابت اور سریانی خط بلکہ تمام خطوط وضع کئے وہ آدم علیہ السلام تھے۔ انہوں نے اپنی وفات سے تین سو سال قبل لکھنے کا فن ایجاد کیا تھا اور پہلے انہوں نے مٹی کی اینٹوں پر لکھ کر انہیں آگ میں پکا لیا تھا۔ پھر جب کہ طوفان کا عہد آیا اور سب آدمی غرق ہو گئے تو اُس کے بعد دوبارہ نسل انسان دنیا میں پھیلنے لگی اور ہر ایک قوم کو ایک ایک اینٹ انہی آدمی علیہ السلام کی تحریر کردہ اینٹوں میں سے ملی۔ چنانچہ انہوں نے اُس کے مطابق اپنی کتابت کا ڈھنگ ڈالا۔ اور اسماعیل علیہ السلام کو وہ اینٹ دستیاب ہوئی جس میں عربی خط تحریر تھا اور اُن کی کتابت اسی خط میں آغاز ہوئی۔ پھر اسی راوی نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”عربی خط کے پہلے موجد اسماعیل علیہ السلام تھے انہوں نے تحریر کی بنیاد تلفظ کرنے اور بولنے کے انداز پر ڈالی تھی اور بعد میں اُس کو ایک مسلسل خط کی صورت میں منتقل کر دیا کہ تمام عبارت زنجیرہ نما خط میں لکھتے تھے یہاں تک کہ اسماعیل کے بیٹوں نے اُس میں تفریق قائم کی۔ یعنی اسماعیل علیہ السلام نے تمام کلمات کو اس طرح باہم وصل کر دیا تھا کہ حروف کے مابین کوئی فرق ہی نہ تھا لیکن بعد میں اُن کے بیٹوں میں سے ہمیسع اور قیزر نے حروف کی شکلوں میں فرق قائم کیا۔ پھر سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یوں روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا سب سے پہلے جو کتاب اللہ تعالیٰ نے آسمان سے نازل کی وہ ابجد ہے (یعنی حروف تہجی) اور ابن فارس نے کہا ہے ”ہنم جس بات کو کہتے ہیں وہ یہ ہے کہ خط (کا علم) توفیقی (من جانب اللہ بتایا گیا) ہے اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ ”عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ“ اور دوسری جگہ یوں ارشاد کیا ہے ”ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ“ اور یہ کہ حروف اُن اسماء کے زمرہ میں داخل ہیں جن کی تعلیم خدا تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو کی تھی۔ اور ابجد کے معاملہ اور کتابت کی ابتداء کے بارہ میں بہت سی خبریں (حدیثیں) وارد ہوئی ہیں کہ اُس کے مفصل بیان کا یہ محل نہیں۔ اور میں نے ایک مستقل تالیف میں اُن کو بسط و تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔

فصل: عربی قاعدہ یہ ہے کہ لفظ کی کتابت حروفِ ہجا کے ساتھ اس طور پر ہو کہ ساتھ ہی ساتھ اُس سے ابتداء کرنے اور اُس پر وقف کئے جانے کی بھی مراعات کی جائے۔ اور فنِ نحو کے عالموں نے اس بات کے لئے بہت سے اصول اور قواعد تیار کر دیئے ہیں۔ مگر بعض حروف میں مصحفِ امام (وہ مصحف جس کو عثمان رضی اللہ عنہ نے لکھوایا تھا) کی رسم خطِ علمائے نحو کے مقرر کردہ قواعد کتابت سے مخالف ہے۔ اور اشہب نے کہا ہے کہ مالک سے دریافت کیا گیا تھا کہ ”آیا مصحف کو لوگوں کے بتائے ہوئے ہجاء کے مطابق لکھنا چاہئے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ نہیں بلکہ اُس کو پہلی کتابت کے انداز پر لکھنا چاہئے۔“ اس قول کو الدانی نے المستمع میں روایت کیا ہے اور اس کے بعد اُس نے کہا ہے کہ اس قول کا علمائے امت میں سے کوئی بھی مخالف نہیں پایا گیا ہے۔ اور اسی راوی نے ایک دوسری جگہ پر بیان کیا ہے کہ ”مالک سے واو اور الف کے مانند قرآن شریف کے حروف کی نسبت دریافت کیا گیا کہ آیا تمہاری یہ رائے ہے کہ اگر مصحف میں اس طرح پایا جائے تو اُس کو متغیر کر دیا جائے؟ مالک نے جواب دیا کہ ہرگز نہیں۔“ ابو عمر و کہتا ہے کہ اس سے وہ واو اور الف مراد ہیں جو کہ رسم خط (لکھنے) میں زائد آتے ہیں اور لفظ میں اُن کا تلفظ نہیں ہوا کرتا۔ مثلاً اولوا میں واقع شدہ واو اور الف اور امام احمد نے کہا ہے کہ واو یا اور الف وغیرہ کے بارہ میں مصحف عثمان رضی اللہ عنہ کے رسم خط کی مخالفت حرام ہے۔

بیہقی نے شعب الایمان میں بیان کیا ہے کہ جو شخص مصحف کو لکھے اُس کے لئے سزاوار ہے کہ وہ اُنہی حروف تہجی کی حفاظت کرے جن کے ساتھ صحابہ رضی اللہ عنہم نے ان مصاحف کو لکھا ہے اور اس میں اُن سے اختلاف نہ کرے اور اُن کی لکھی ہوئی چیز میں سے کسی شے کو متغیر نہ کرے اس واسطے کہ وہ لوگ بہ نسبت ہمارے بہت زیادہ علم رکھتے تھے۔ اُن کے قلب اور اُن کی زبانیں بہت ہی صادق تھیں۔ اور وہ امانت میں ہم سے بدرجہا بڑھے ہوئے تھے۔ اس لئے یہ کبھی مناسب نہیں کہ ہم اپنے تئیں ان کی کمی پورا کرنے اور لاگمان کریں۔“

میں کہتا ہوں کہ رسم خط کا معاملہ حسبِ ذیل چھ قواعد میں منحصر ہوتا ہے۔ حذف، زیادتی، ہمزہ لانا، بدل ڈالنا، وصل کرنا، اور فصل ڈالنا۔ اور وہ لفظ کہ اُس میں دو قراءتیں تھیں مگر لکھی ایک ہی گئی ہے۔

پہلا قاعدہ حذف کے بیان میں۔ الف ان جگہوں سے حذف کیا جاتا ہے۔ نداء کی یا نے جیسے ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ“ يَا آدَمُ. يَا رَبِّ اور يَا عِبَادِي“ ہاء تنبیہ سے مثلاً هُوَ لَآءٍ اور هَا أَنْتُمْ اور نَا سے کسی ضمیر کے معیت میں جس طرح ”أَنْجَيْنَاكُمْ“ اور أَتَيْنَاهُ اور ذَلِكْ. أُولَئِكَ. لَكِنْ اور تَبَارَكَ اور فروع اربعۃ سے اور اللہ اور آلہ سے جہاں کہیں بھی ان کا وقوع ہوا ہے۔ اور الرَّحْمَنُ اور سُبْحَانَ سے جہاں کہیں بھی یہ آئے ہیں۔ مگر ایک مقام ”قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي“ اس قید سے مستثنیٰ ہے۔ اور لام کے بعد آنے والا الف بھی حذف کیا گیا ہے جیسے ”خَلِيفَ خَلَفَ رَسُولَ اللَّهِ. سَلَّمَ. عَلَّمَ. اِيْلَفَ اور يُلْقُوا مِثْلَ“ اور دو لاموں کے مابین سے بھی الف کو حذف کیا ہے مثلاً كَلَلَهُ. ضَلَلَهُ. خَلَلَ الدِّيَارِ اور لِلَّذِي بَكَّةً میں۔ اور ہر ایک ایسے علم میں سے جو کہ تین حرفوں سے زائد ہے الف کو حذف کیا گیا ہے جیسے ”إِبْرَاهِيمَ. صَالِحَ اور مُيْكَلَ مَرَجَالُوتَ. هَامَانَ. يَاجُوجَ وَمَاجُوجَ“ اس سے مستثنیٰ ہیں۔ اور ذَاوَدَ میں الف کو اس لئے حذف نہیں کیا کہ اُس کا واو حذف ہو چکا ہے۔ اور اسرائیل میں الف کو نہ حذف کرنے کی وجہ اس کی (ی) کا حذف ہو چکا ہے۔ اور هَارُوتَ اور مَارُوتَ اور ہر ایک اسم یا فعل کے صیغہ تشبیہ میں حذف الف کے بابت اختلاف کیا گیا ہے بشرطیکہ وہ (الف) طرف میں نہ پڑے جیسے رَجُلَانِ.

يَعْلَمَانِ اَضَلَّانَا اَوْ اِنْ هٰذَا نِمْكَرٍ اَيْكَ مِثَالِ "بِمَا قَدَّمْتُمْ يَدَاكَ" مِثَالِ الْفِ كَالَا نَا ضَرْوَرِي هِيَ۔ اَوْ اِذَا سِي طَرَحِ هَرَا يَكِ جَمْعِ
تَحْجِجِ مَذْكُرِيَا مَوْنَتِ مِثَالِ سِي هِي الْفِ كَا حَذْفِ رِنَا مُخْتَلَفِ فِيهِ اَمْرُ هِيَ۔ جِيسِي اَلْاَعْنُونُ اَوْ رُمُلًا قُوَارِبُهُمْ مَكْرُورَةُ الذَّارِيَتِ اَوْ
سُورَةُ الطُّورِ مِثَالِ "طَاغُونُ" كَالْفِظِ۔ كِرَامًا كَاتِبِينَ اَوْ رُوَضَاتِ سُورَةِ شُورَى اَيْتِ لِّلْسَائِلِينَ۔ مَكْرُورُ فِي اَيَاتِنَا اَوْ اَيَاتِنَا
يَتَنَاتِ سُورَةُ يُونُسَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِثَالِ الْفِ كَالْفِظِ مَذْكُورِ سَابِقِ قَاعِدِهِ سِي مُشْتَقِي هِيَ۔ اَوْ اِذَا سِي طَرَحِ اِذَا الْفِ كِي بَعْدِ هِي اُسَ سِي مَلَا
هُوَ اَمْرُهُ اَعْنِي تَوْبِ هِي الْفِ كُو حَذْفِ نِهِي كِيَا جَاتَا هِيَ۔ جِسِ طَرَحِ "الصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ" مِثَالِ هِيَ۔ يَا يِهْ كِي الْفِ كِي بَعْدِ
هِي تَشْدِيدِ هُو تَبِ هِي اُسَ ثَابِتِ رَكْبِي كِي۔ مِثَالِ "الصَّالِينَ اَوْ الصَّافَاتِ اَوْ اِذَا كَلِمَةٍ مِثَالِ كُو كِي دُوسَرَا الْفِ كِي هُو كَا تَوْبِ هِي
حَذْفِ كَرْدِيَا جَائِي كَا۔ مَكْرَا يَكِ مَقَامِ پَرَا سِ قَاعِدِهِ كِي پَابَنْدِي نِهِي هُو كِي هِيَ لَعْنِي سُورَةُ فَصْلَتِ مِثَالِ قَوْلِهِ تَعَالَى "سَبِّحْ
سَمُوْتَ" اِسَ كِي خِلَافِ آيَا هِيَ۔

ہر ایک صیغہ جمع سے جو مفاعل کے وزن پر ہو یا اس کے مشابہ ہو الف حذف ہوگا (کتابت میں) مثلاً الْمَسَاجِدُ۔ مَسَاجِدُ، الْيَتَامَى، النَّصَارَى، الْمَسَاكِينُ، الْخَبَائِثُ اور الْمَلَائِكَةُ اور خطایا دوسرا الف حذف ہوگا جہاں کہیں بھی اُس کا وقوع ہو۔ اور ہر ایک اسم عدد سے بھی الف حذف ہوگا جیسے ثَلَاثٌ اور ثَلَاثَةٌ اور سَحْرٌ کا الف بھی حذف ہوگا مگر ایک مقام پر سورة الذاریت کے آخر میں حذف نہیں ہوا ہے۔ اور اگر ساحر کو تشبیہ کے صیغہ کے ساتھ لائیں تو اُس کے دونوں الف کتابت میں حذف کر دیئے جاتے ہیں۔ اور قِيَامَةٌ، شَيْطَانٌ، سُلْطَانٌ، تَعَالَى، اَللّٰتِیْ، اَللّٰتِیْ، خَلَاقٌ، عَالِمٌ، بِقَادِرٌ، اَلْاَصْحَابُ، اَلْاَنْهَارُ، الْكِتَابَةُ اور اَلثَّلَاثَةُ کے منکر (نکرہ اسم) سے بھی الف کو کتابت میں حذف کیا گیا ہے لیکن چار مواضع اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہیں۔ لِکُلِّ اَجَلٍ کِتَابٌ، کِتَابٌ معلوم اور کتاب رَبِّک سورة کہف میں اور کِتَابٌ مُّبِیْنٌ سورة النمل میں اور "بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرَاهَا" میں بسم اللہ سے الف کو حذف کیا گیا ہے۔ "سَأَلَ" میں امر کے شروع سے اور برائے لفظ سے الف کو حذف کیا گیا ہے جس میں دو یا تین الف اکٹھا جمع ہو گئے ہیں۔ مثلاً اَذْمَ، اَخْرَجَ، اَشْفَقْتُمْ، اَنْذَرْتَهُمْ اور غِنَاءٌ سے اور لفظ "وَرَاءَ" سے جہاں بھی وہ آیا ہو الف حذف کیا گیا ہے۔ لیکن مَا رَأَى اور لَقَدْ رَأَى سے سورة النجم میں نَأَى کے لفظ سے الف حذف نہیں ہوا ہے۔ اور لفظ اَلْاَن سے بھی الف کو حذف نہیں کیا گیا ہے مگر "فَمَنْ يَسْتَمِعِ اَلْاَن" میں حذف ہوا ہے۔ اور اَلْاَیَّکَ کے دونوں الف حذف نہیں کئے گئے ہیں۔ لیکن سورة الحجر میں اور سورة ق میں۔ اور ی کو ہر ایک ایسے اسم منقوص سے حذف کیا گیا ہے جو کہ منون ہو رفعاً اور جرّاً جیسے بَاغٌ وَلَا عَادٌ اوری کی طرف کوئی اور کلمہ مضاف ہوا ہو تو بحالت منادی ہونے کے بھی اُس ی کو حذف کیا ہے مگر اس قید سے "يَا عِبَادِی الَّذِیْنَ اَسْرَفُوْا" اور يَا عِبَادِی الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا سورة العنکبوت کے دو کلمے بری ہیں۔ یا وہ کلمہ منادی نہ ہو تو بھی ی کو حذف کیا گیا ہے لیکن اس شق سے سورة طہ اور حم میں قُلْ بِعِبَادِیْ اور اَسْرِ بِعِبَادِیْ کی مثالیں مستثنیٰ ہیں۔ اور فَاذْخُلِیْ فِیْ عِبَادِیْ وَاذْخُلِیْ جَنَّتِیْ بھی۔ اوری کو اُس وقت بھی کتابت میں حذف کر دیا گیا ہے جب کہ وہ اپنے مثل (یعنی دوسری ی) کے ساتھ جمع ہوئی ہے۔ مثلاً وَلِیْ، اَلْحَوَارِیِّیْنَ اور مُتَّكِئِیْنَ مگر اس سے مستثنیٰ ہیں عَلِیِّیْنَ، یُھِیْیُ، هِیْ اور مَكْرُ السَّیِّئِ، سَیِّئُهُ، السَّیِّئَةُ، اَفْعِیْنَا اور یُحِیْیُ کا لفظ ضمیر کے ساتھ نہ کہ مفرد ہونے کی حالت میں۔ اور جہاں کہیں بھی۔ اَطِيعُوْنَ، اتَّقُوْنَ، خَافُوْنَ، ارْهَبُوْنَ، فَارْسلُوْنَ اور اُعْبُدُوْنَ کے الفاظ آئے ہیں ہر جگہ ان کی ی مخدوف ہی پائی گئی ہے۔ مگر سورة یسین کی کو اس کے ساتھ کتابت میں لکھا ہے

اور ایسے ہی اخشون کے لفظ سے بھی ی کو کتابت میں حذف کیا ہے مگر سورة البقرہ میں انہیں حذف کیا۔ اور کیدون میں بھی ی محذوف ہے لیکن اس مقام پر ”فکیدونی جمیعاً“ میں ی کتابت میں آئی ہے۔ اور واتبعون میں بھی ی محذوف ہے۔ مگر آل عمران اور طہ کی سورتوں میں ایسا نہیں کیا گیا ہے۔ نیز لا تنظرون۔ لا تستجعلون۔ لا تکفرون۔ لا تقربون۔ لا تخزون۔ لا تفضحون۔ یھدین۔ سہدین۔ کذبون۔ یقتلون۔ ان یكذبون۔ وعید۔ الجوار۔ بالواد۔ اور المہتدی میں ی محذوف فی الکتابت ہے لیکن سورة الاعراف میں المہتدی کے ساتھ لکھا گیا ہے۔

اور واؤ دوسرے واؤ کے ساتھ ذیل کی مثالوں میں محذوف فی الکتابت ہے۔ لا یستون۔ فاء و۔ اذ الموءودة اور یوسا میں۔ اور لام مدغم اپنے مثل میں محذوف فی الکتابت ہوتا ہے جیسے اللیل۔ الذی الا اللہ۔ اللہم۔ اللغۃ اور اس کے فروع۔ اللہو۔ اللغو۔ اللؤلؤ۔ اللات۔ اللمم۔ اللہب۔ اللطیف اور اللوامۃ میں۔

فرع

اس حذف کے بیان میں جو کہ قاعدہ کے تحت میں داخل نہیں ہوا ہے اور اس کی مثالیں حسب ذیل ہیں۔ ملک الملک۔ ذریۃ ضعفا۔ مرغما۔ خدعہم۔ اکلون للسحت۔ بلغ۔ لیجدلوکم اور بطل ما کانوا الاعراف اور ہوڈ کی سورتوں میں۔ المیعہ۔ سورة الانفال میں ترابا۔ سورة الرعد میں اور سورة النمل اور عقموق میں۔ جذاذا۔ یسرعون۔ آیہ المؤمنون۔ آیہ السحر۔ آیہ الثقلان۔ ام موسیٰ فرغا هل یجزی من هو کاذب اور اللقسیۃ سورة الزمر۔ اثرۃ۔ عہد۔ علیہ اللہ اور ولا کذابا میں الف کو خلاف قاعدہ حذف کیا ہے۔

اور اسی طرح ی کو سورة البقرہ میں۔ ابراہیم سے حذف کیا گیا ہے۔ اور سورة الرعد اور غافر میں الداع اذا دعان۔ من اتبع۔ سوف یؤت اللہ۔ وقد ہدن۔ ننج المؤمنین فلا تسئلن ما۔ یوم یأت لا تکلم۔ حتی توتون موثقا۔ تفیدون۔ المتعال۔ متاب۔ ماب۔ اور عقاب سے حذف کیا گیا ہے۔ اور فیہا عذاب۔ اشرکتون من قبل۔ وتقبل دُعای۔ لئن اخرتن۔ ان یھدین۔ ان ترن۔ ان یوتین۔ ان تعلمن اور نبخ کی مثالوں میں سے سورة الکہف میں ی کو کتابت میں حذف کیا گیا ہے۔ سورة طہ میں ”ان لا تبعن“ کی مثال میں ی محذوف ہوئی ہے۔ اور والباد۔ وان اللہ لہاد۔ ان یحضرؤن رب ارجعون۔ ولا تکلمون۔ یسقین۔ یسفین۔ یحیین۔ واد النمل۔ اتمدون۔ فما اتان۔ تشهدون۔ یھد العمی۔ کالجواب۔ ان یردن الرحمین۔ لا یبقون۔ واسمعون۔ لتردین۔ صال الجحیم۔ التلاق۔ التناد۔ ترجمون۔ فاعتزلون۔ یناد المناد۔ لیعدون۔ یطعمون۔ تغن۔ الداع دومرتبہ سورة القمر میں۔ یسر اکرمین اور ولی دین کی مثالوں میں بھی یا خلاف قاعدہ محذوف فی الکتابت پائی جاتی ہے۔

واؤ کو کتابت میں حسب ذیل جگہوں سے خلاف قاعدہ حذف کیا گیا ہے۔ ویذع الانسان۔ ویمنح اللہ سورة شوریٰ میں۔ اور یوم یذع الداع اور سندی الزبانیۃ میں بھی۔

المراکشی کا قول ہے کہ ”ان چار جگہوں سے واؤ کو کتابت میں حذف کرنے کا راز وقوع فعل کی سرعت اور اس کے فاعل پر آسان ہونے کی تنبیہ اور اس بات پر آگاہ بناتا ہے کہ منفعل اس کے ساتھ وجود میں شدت اثر قبول کرتا ہے۔ اور

”وَيَذُغُ الْإِنْسَانُ“ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ دعا انسان پر سہل ہے۔ اور کہ انسان دعا کرنے پر ویسی ہی سرعت کے ساتھ آمادہ ہوتا ہے جس طرح وہ بہتری کی طرف سرعت بڑھتا اور اُس کے حاصل کرنے میں جلدی کیا کرتا ہے۔ بلکہ انسان کی طرف اُس کی ذات کی جہت سے شرک اثبات بہ نسبت بھلائی کے اُس کی جانب قریب تر ہے۔ اور وَيَمُخُّ اللَّهُ الْبَاطِلَ میں واؤ کا حذف کیا جانا اس اشارہ کی غرض سے ہے کہ باطل بہت سرعت کے ساتھ فنا اور مضمحل ہو جایا کرتا ہے۔ اور ”يَذُغُ الدَّاعِ“ میں واؤ کا حذف ہونا سرعت دعا اور دعا کرنے والوں کے سرعت اجابت کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ہے۔ اور آخری مثال ”سَنَذُغُ الزَّبَانِيَّةَ“ میں سرعت فعل اور اجابت زبانیہ اور قوت بطش کی طرف اشارہ ہے۔

دوسرا قاعدہ زیادتی کے بیان میں: اسم مجموع کے آخر میں واؤ جمع کے بعد کتابت میں ایک الف زائد کیا گیا ہے۔ جیسے بَنُوا إِسْرَائِيلَ. مُلَاقُوا رَبَّهُمْ اور أُولُوا الْأَلْبَابِ اور مفرد میں ایسا نہیں ہوتا یعنی اس میں واؤ کے بعد الف زائد نہیں لکھا جاتا جیسے لَذُو عِلْمٍ. الرِّبَا اور وَإِنْ أَمْوًا هَلَكَ کی دو مثالیں اس کلیہ سے مستثنیٰ ہیں کہ ان میں باوجود اسم مفرد ہونے کے واؤ کے بعد الف زائد فی الکتابت لکھا گیا ہے۔ اور ایسے ہی فعل مفرد یا جمع مرفوع یا منصوب کے آخر میں بھی واؤ کے بعد الف زائد نہیں لکھا جاتا لیکن جَاءُوا اور بَاءُوا اگر ہر جگہ میں لکھا گیا ہے جہاں بھی وہ آئے ہیں۔ اور عَتُوا. فَإِنْ فَاءُوا. وَالَّذِينَ تَبَوُّوا وَالِدَارَ اور عَسَى اللَّهُ أَنْ يَغْفُوا عَنْهُمْ میں سورة النساء میں اور سَعُوا فِي آيَاتِنَا میں سورة سبا میں واؤ کے بعد الف زائد لکھا گیا ہے۔

اور ایسے ہی اُس ہمزہ کے بعد بھی الف زائد کتابت میں آیا ہے جو کہ واؤ کی شکل میں مرسوم (مکتوب) ہوتا ہے مثلاً ”تَفْتُوا“ میں۔ اور مَائَةٌ اور مَاتَيْنِ میں بھی۔ اور الظَّنُّونا. الرُّسُولُ. السَّيْلُ. وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاءٍ. وَلَا أَذْبَحْنَهُ. وَلَا أَوْضَعُوا. وَلَا إِلَى اللَّهِ. وَلَا إِلَى الْجَحِيمِ. وَلَا تَيَاسُوا. إِنَّهُ لَا يَيَّاسُ. اور أَفَلَمْ يَيَّاسُ میں بھی الف زائد لکھا گیا ہے۔ سورة الزمر اور سورة الفجر میں ”جَائِ“ کی مثال میں مابین ی اور جیم کے الف زائد مکتوب ہوا ہے مگر ان دونوں جگہوں میں مطلق ہمزہ کے ساتھ ”جئِ“ بھی لکھا گیا ہے۔ اور ”نَبَائِ الْمُرْسَلِينَ. وَمَلَائِهِ. وَمَلَاهِمُ. وَمِنْ أَنَايَ اللَّيْلِ میں سورة طہ میں مِنْ تَلْقَائِي نَفْسِي اور مِنْ وَرَائِي حِجَابٍ میں سورة شوریٰ میں ہمزہ مرسومہ کے بعد ایک یا زائد کی گئی ہے۔ اور ایسے ہی ذیل کی مثالوں میں بھی یا زائد مکتوب ہوئی ہے۔ سورة النحل میں ”إِنِّي ذِي الْقُرْبَى“ سورة الروم میں ”بِلِقَائِي الْأَحْرَةِ“ اور ”بِأَيْكُمْ الْمَفْتُونُ. بَنِيهَا بَائِدُ. أَفَائِنُ مَاتُ اور أَفَائِنُ مَتَّ میں اور ”أُولُوا“ اور اُس کے فروع ہیں ہمزہ مرسومہ کے بعد واؤ زائد لکھا گیا ہے اور ایسے ہی سَأُورِيكُمْ“ میں بھی۔

المراکشی نے کہا ہے کہ چائی اور نبائی وغیرہ کے مانند کلمات میں یہ مذکورہ بالا حروف محض اس لئے زائد کئے گئے ہیں تا کہ ان کے ذریعہ سے تہویل تخم، تہدید اور وعید کا نفع حاصل ہو۔ اور جیسے کہ ”بِأَيْدِ“ میں یا کو خدا تعالیٰ کی اُس قوت کی عظمت ظاہر کرنے کے لئے بڑھایا گیا ہے جس قوت سے اُس نے آسمان کو بنایا۔ اور جس قوت کے مشابہ کوئی اور قوت ہرگز نہیں ہے۔

اور کرمانی نے اپنی کتاب العجائب میں بیان کیا ہے کہ عربی خط کی ایجاد سے قبل دنیا کے مروجہ خطوط میں فتح کی صوت الف ضمہ کی صورت واؤ اور کسرہ کی صورت یاء کی تھی اس لئے ”لَا أَوْضَعُوا“ اور اُس کے مانند الفاظ بجائے فتح کے الفاظ

کے ساتھ لکھے گئے۔ اور ایتائی ذی القربیٰ بجائے کسرہ کے یا کے ساتھ لکھنے میں آیا۔ اور اولئک بجائے ضمہ کے واؤ کے ساتھ لکھا گیا۔ کیونکہ اہل عرب کا وہ زمانہ فن کتابت کے آغاز کے عہد سے بہت ہی قریب تھا۔

تیسرا قاعدہ کتابت ہمزہ کے بیان میں: ہمزہ ساکن اپنے ماقبل کی حرکت کے حرف کے ساتھ لکھا جاتا ہے خواہ وہ اول کلمہ میں آیا ہو یا وسط کلمہ میں۔ اور یا آخر کلمہ میں مثلاً اَنْذَنْ. اَوْثَمِنْ. وَالْبَاسَاءِ. اِقْرَأْ جُنَّكَ. هَبْی. الْمُؤْتُونَ اور تَسُوهُمْ باستثنائے۔ فَادْرَأْتُمْ. رُنْیَا. رِنَاءُ شَطَاةُ کے کہ ان مثالوں میں ہمزہ حذف کر دیا گیا ہے۔ اور ایسے ہی وہ فعل امر کے اول میں آنے والا ہمزہ بھی حذف کیا گیا ہے جو کہ حرف فا کے بعد آیا ہو جیسے قَالُوا یا حرف واؤ کے بعد آیا ہو مثلاً "وَأَتِمُّوْا" اور ہمزہ متحرک اگر اول کلمہ میں ہو یا اُس کے ساتھ کوئی زائد حرف متصل ہوا ہو اُس کی کتابت مطلقاً الف کے ساتھ ہوگی یعنی اُس کی حرکت خواہ فتح ہو یا ضمہ یا کسرہ۔ ہر حالت میں اُس کی کتابت ایک ہی صورت سے کی گئی ہے جیسے "أَيُّوبَ. إِذَا. أُولُوا. سَاصِرِف. فَبَآئِی اور سَآئِزُلُ باستثنائے چند مواضع کے جو حسب ذیل ہیں:

أَیْنُكُمْ لَتَكْفُرُونَ اور أَیْنًا لَمُخْرَجُونَ سورة النمل میں۔ أَیْنًا لَتَأْرِكُوا إِلَهیتَا اور أَیْنًا لَنَا سورة الشعراء میں أَیْنًا مِتْنَا. أَیْنُ ذَکَرْتُمْ. أُنْفُکَا. أُنْمَةُ. لَیْلًا. لَیْن. یَوْمَئِذٍ اور حییذ کہ ان مواضع میں ہمزہ کی کتابت یا کے ساتھ ہوئی ہے۔ اور قُلْ أُوْثَبُکُمْ میں هُوَ لَآءِ وَاو کے ساتھ لکھا گیا ہے۔

اگر ہمزہ متحرک وسط کلمہ میں ہو تو اُس کی کتابت ایسے حرف کے ساتھ کی جائے گی جو کہ خود اسی کی حرکت کے موافق ہے۔ مثلاً سَآلَ. سَیْلَ. نَقْرُوْهُ. الْأَجْزَاوَةُ اور لَفْظ "یُوسُفُ" میں ہر بہ وفق حرکات حروف یعنی واؤ۔ یا۔ اور الف کے ساتھ۔ اور لَا مَلَانَ اور اِمْتَلَا. وَاشْمَازَات اور وَطْمَانُوا میں ہمزہ کو کتابت سے حذف کر دیا گیا ہے یعنی ان کو اِمْتَلَتْ. اِشْمَذَتْ اور اِطْمَنُّوا کی شکل میں لکھا گیا ہے۔ لیکن مذکورہ بالا حالتوں کے سوا اگر ہمزہ کے ماقبل کو کسرہ یا ضمہ دیا گیا ہو اور خود ہمزہ مفتوح ہو۔ یا ہمزہ مضموم ہو اور اُس کا ماقبل مکسور۔ تو ان حالتوں میں اس کی کتابت حرکت ماقبل کے موافق حرف علت کے ساتھ کی جائے گی۔ جیسے الْخَاطِئَةُ. فَوَآذِکَ اور سَنُقْرِئُکَ اور اگر ہمزہ متحرک کا ماقبل ساکن ہو تو ایسی حالت میں ہمزہ حذف کر دیا جاتا ہے مثلاً یُسْئَلُ اور لَا تَجْرُوا مَکْرَ اس قاعدہ سے النِّشَاءُ اور مَوْتُلَا کی دو مثالیں سورة الکہف میں مستثنیٰ ہیں۔

اگر ماقبل ہمزہ کے الف ہو اور ہمزہ مفتوح ہو تو یہ بات پہلے بیان ہو چکی ہے کہ وہ حرکت ہمزہ کے موافق حرف حذف کیا جائے گا جس کی وجہ یہ ہے کہ اُس کا اجتماع اپنے ہی مثل الف کے ساتھ ہوا ہے اور اس لئے کہ ایسی حالت میں ہمزہ کی کتابت اُسی کی صورت میں ہوتی ہے۔ جیسے اَنْبَاءُ نَا اور یہ بھی ہوا ہے کہ الف مفتوحہ کے ساتھ آنے کی حالت میں حرکت ہمزہ کے موافق حرف حذف کر دیا گیا ہے۔ جیسے سورة یوسف اور الزخرف میں قُرْآنَا کا لفظ ہے۔ اور اگر ماقبل ہمزہ الف ہو اور ہمزہ کو ضمہ یا کسرہ کی حرکت ہو تو حرکت ہمزہ کے موافق حروف کو حذف نہ کیا جائے گا۔ مثلاً اَبَاؤُکُمْ اور اَبَائِهِمْ مگر حسب ذیل مواقع اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہیں۔ وَقَالَ اُولِیَاؤُھُمْ اِلٰی اُولِیَّآئِھُمْ. سورة الانعام میں اِنَّ اُولِیَّآءَہُ سورة الانفال میں۔ اور نَحْنُ اُولِیَّآءُکُمْ سورة فصلت میں۔ اور اگر ہمزہ متحرک کے بعد کوئی حرف اُس کا (یعنی حرکت ہمزہ کا) ہم جنس ہو تو یہ بات بھی پہلے بیان ہو چکی ہے کہ اُسے حذف کر دیا جائے گا جیسے شَنَانٍ. خَاسِنِیْنِ اور یُسْتَهْزِءُ وُنْ اور اگر ہمزہ آخر کلمہ میں

آئے تو اس کی کتابت حرکت ماقبل ہمزہ کے موافق حرف علت کے ساتھ ہوگی جیسے سَبَا. شَاطِیْ اور لَوْلُو مگر یہ چند مواضع اس کلیہ سے مستثنیٰ ہیں۔ تَفْتَوُوا. يَتَفَيَّوْا. اتَوَكَّدُوا. لَا تَظْمَأْ. مَا يَعْبَأْ. يَبْدَأْ. يَنْشَأْ. يَذْرَأْ. أَنْبَأْ. قَالَ الْمَلَأْ. مثال اول وَقَدْ أَفْلَحَ میں۔ اور ہر سہ مثالیں سورۃ النمل میں جَزَآؤُ پانچ جگہوں میں دو جگہیں سورۃ مائدہ میں اور ایک ایک الزمر۔ شوریٰ اور الحشر کی سورتوں میں۔ شُرَكَاءُ سورۃ الانعام میں اور سورۃ شوریٰ میں۔ يَأْتِيهِمْ أَنْبَاءُ. سورۃ الانعام میں اور سورۃ الشعراء میں عَلَمَاءُ اسی سورۃ میں مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ اور الضُّعَفَاءُ سورۃ ابراہیم اور غافر میں۔ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ اور مَا دُعَاؤُ سورۃ غافر میں۔ شُفَعَاؤُ سورۃ الروم میں۔ "إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ" سورۃ الدخان میں۔ اور بَرَاءُ مِنْكُمْ ان سب مثالوں میں ہمزہ کی کتابت واؤ کے ساتھ ہوئی ہے۔ پس اگر ہمزہ کا ماقبل ساکن ہو تو واؤ حذف کیا جاتا ہے۔ جیسے مِلْءُ الْأَرْضِ. دِفْ. شَيْءٌ. الْحَبُّ. مَاءٌ. لِيَتَوَّأْ. أَنْ تَبْوَأْ. السَّوْوَاءِ کی مثالوں میں اس کے خلاف ہمزہ کی کتابت واؤ کے ساتھ ہوئی ہے۔ اور فراء نے اس کی استثناء یونہی کی ہے۔ اور میں کہتا ہوں کہ میرے نزدیک ان تینوں مثالوں کو مستثنیٰ نہیں قرار دینا چاہئے اس لئے کہ جو الف واؤ کے بعد ہے وہ ہمزہ کی صورت میں نہیں بلکہ زائد ہے جو کہ واؤ فعل کے بعد آتا ہے۔

چوتھا قاعدہ بدل کے بیان میں تنجیم کے لئے الصَّلَاةُ. الزَّكَاةُ. الْحَيَاةُ اور الرِّبَاءُ وغیرہ کا الف بحالیکہ یہ کسی اور اسم کی طرف مضاف نہ ہوں۔ واؤ کے ساتھ لکھا جاتا ہے۔ اور ایسے ہی الْغُدَاةُ مَشْكَاةُ النَّجَاةُ اور مَنَاهَا کا الف بھی واؤ کے ساتھ مکتوب ہوا کرتا ہے۔

ہر ایک ایسا الف جو کہ یا سے بدل کر (قلب ہو کر) آیا ہو وہ یا کے ساتھ کتابت میں آتا ہے۔ جیسے "يَتَوَفَّكُم" یہ صورت اسم یا فعل میں ہوتی ہے۔ خواہ اُس کے ساتھ کوئی ضمیر متصل ہو یا نہ ہو۔ اور وہ کسی ساکن سے ملاتی ہو یا نہ ہو۔ اور اسی نوع سے ہے۔ يَا حَسْرَتِي اور يَا أَسْفَى. لِيَكُنْ تَشْدًا اور يَكَلِّتَا اور هَذَا نِيٌّ اور مَنْ عَصَانِي. الْأَقْصَا. أَقْصَى الْمَدِينَةِ. طَغَا الْمَاءُ اور سَيِّمَاهُمْ اور وہ الف بھی جس کے قبل حرف یا آیا ہو۔ مثلاً الدُّنْيَا اور الْحَوَايَا کہ ان کو مذکورہ فوق قاعدہ سے مستثنیٰ پایا جاتا ہے۔ اور ان مستثنیٰ مثالوں میں سے "يَحْيِي" کا لفظ اسم اور فعل دونوں حالتوں میں استثناء کیا گیا ہے۔

الِي. عَلِي اور انی (کیف کے معنی میں) اور مَتَى. بَلَى. حَتَّى اور لَدَى میں الف کی کتابت بصورت یا ہوتی ہے۔ مگر "لَدَالِبَاب" اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہے۔

اور وہ ثلاثی (سہ حرفی) کلمہ جس کے آخر میں واؤ ہو (یعنی ناقص واوی) اسم یا فعل ہونے کی حالت میں الف ہی کے ساتھ لکھا جاتا ہے جیسے الصَّفَا. شَفَا اور عَفَا مگر ضحیٰ (جس جگہ بھی یہ واقع ہوا ہے) اور مَا زَكَّى مِنْكُمْ. دَخَهَا. تَلَّهَا. طَخَهَا اور سَجَّى کہ یہ الفاظ مستثنیٰ ہیں۔

اور نون تا کید خفیفہ اور اِذَا کی کتابت الف کے ساتھ ہوتی ہے۔ اور نون کے ساتھ بھی مثل "أَيْنَ" کے۔ اور ہاء تانیث کی کتابت ہا کے ساتھ ہوتی ہے مگر رَحْمَةُ سورۃ البقرہ۔ الاعراف۔ ہود۔ مریم۔ الروم اور الزخرف میں اور "نِعْمَةُ" البقرہ۔ آل عمران۔ المائدہ۔ ابراہیم۔ النحل۔ لقمان۔ فاطر۔ اور الطور کی سورتوں میں۔ اور "سُنَّتْ"۔ انفعال۔ فاطر اور ثانی غافر میں۔ اور امْرَأَةٌ مَعَ زَوْجِهَا. وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ الْحُسْنَى. فَتَجْعَلُ لَعْنَةُ اللَّهِ.

وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَةَ اللَّهِ أَوْرَمَعَصِيَّةَ. كے الفاظ سورۃ قدس میں اور اِنَّ شَجَرَةَ الزَّقُّومِ. قُرَّةُ عَيْنٍ. جَنَّةُ نَعِيمٍ. بَقِيَّتُ اللَّهِ. يَا أَبَتِ. اللَّاتُ. مَرَضَاتُ. هَيْهَاتُ. ذَاتُ. اَنْبَتَتْ اور فِطْرَةٌ بھی۔

پانچواں قاعدہ وصل اور فصل کے بیان میں: اَلَا (فتح کے ساتھ) عام طور پر وصل کیا جاتا ہے مگر وہیں جگہیں اس سے مستثنیٰ ہیں۔ اَنْ لَا اَقُولُ اَنْ لَا تَقُولُوا. سورۃ الاعراف میں اَنْ لَا مَلْجَا سورۃ ہود میں اَنْ لَا اِلَهَ. اَنْ لَا تَعْبُدُوا اِلَّا اللّٰهَ. اور اِنْسِيْ اَخَافُ اَنْ لَا تُشْرِكَ سورۃ الحج میں اَنْ لَا تَعْبُدُوا سورۃ یسین میں اَنْ لَا تَعْلُوا سورۃ الدخان میں اَنْ لَا يُشْرِكُنْ سورۃ الممتحنہ میں۔ اور اَنْ لَا يَدْخُلَنَّهَا سورۃ ن میں اور مِمَّا بھی موصول ہی آتا ہے۔ مگر مِنْ مَلَكُتْ سورۃ النساء اور سورۃ الروم میں اور مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ سورۃ المنافقین میں مفصول لکھے گئے ہیں۔ مِمَّنْ مطلق طور پر موصول ہی لکھا جاتا ہے۔ عَمَّا بھی موصول لکھا جاتا ہے مگر عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ میں اُسے مفصول لکھا گیا ہے۔ اِمَّا بِالْكَسْرِ بھی موصول لکھا گیا ہے لیکن ایک جگہ سورۃ الرعد میں۔ اِنْ مَا تُرِيْنَكَ مفصول لکھا گیا ہے۔ اِمَّا بِالْفَتْحِ مطلقاً موصول ہی لکھا جاتا ہے۔ عَمَّنْ موصول لکھا جاتا ہے۔ مگر عَنْ مَنْ يَشَاءُ سورۃ نور میں۔ اور عَنْ مَنْ تَوَلَّى سورۃ النجم میں دو جگہ مفصول لکھا گیا ہے۔ اَمَّنْ کی کتابت بھی موصول ہی آتی ہے۔ مگر اَمَّنْ يَكُوْنُ سورۃ النساء میں۔ اَمَّنْ اَسَسَ اور اَمَّنْ خَلَقْنَا سورۃ الصافات میں۔ اور اَمَّنْ يَأْتِيْ مُؤْمِنًا کی مثالوں میں مفصول مکتوب ہوا ہے۔ اَلَمْ بِالْكَسْرِ عام طور سے موصول لکھا جاتا ہے۔ لیکن فَاِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ سورۃ القصص میں مفصول مکتوب ہوا ہے۔ مگر گیارہ جگہوں میں مفصول لکھا گیا ہے۔ فِیْ مَا فَعَلْنِ سورۃ البقرہ میں۔ لِيَبْلُوَكُمْ فِیْ مَا سُوْرَةُ الْمَائِدَةِ میں اور سورۃ الانعام میں "قُلْ لَا اَجِدُ فِیْ مَا اسْتَهْتُ" سورۃ الانبیاء میں "فِیْ مَا اَقْضَيْتُمْ" فِیْ مَا هَلُنَا سورۃ الشعراء میں "فِیْ مَا رَزَقْنَاكُمْ" سورۃ الروم میں۔ "فِیْ مَا هُمْ فِیْهِ" اور فِیْ مَا كَانُوا فِیْهِ دونوں جگہ سورۃ الزمر میں۔ اور نُنَشِّنُكُمْ فِیْ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ" اِنَّمَا کی کتابت بھی موصول کی گئی ہے مگر ایک جگہ "اِنْ مَا تَوْعَدُوْنَ" لَا تِ سورۃ الروم میں۔ ایسے ہی اِنَّمَا بِالْفَتْحِ بھی موصول لکھا جاتا ہے مگر دو جگہ اَنْ مَا يُوْعَدُوْنَ سورۃ الحج اور سورۃ لقمان میں کَلَّمَا کی کتابت بھی موصول ہوتی ہے مگر کَلَّمَا رُدُّوْا اِلَى الْفِیْ اور مِنْ کُلِّ مَا سَأَلْتُمُوْهُ میں دو جگہ مفعول لکھا گیا ہے۔ بِسْمِ مَا موصول لکھا جاتا ہے مگر جہاں لام کے ساتھ آئے گا وہاں اس کو مفصول لکھیں گے اور نِعَمًا، مَهْمَا، رَبَّمَا، کَانَمَا اور وَیْكَانَ سب موصول ہی لکھے گئے ہیں۔ اور حَيْثُ مَا اور اَنْ لَمْ کے ساتھ اور اَنْ لَنْ کی کتابت جدا جدا کی جاتی ہے۔ مگر اَنْ لَنْ سورۃ الکہف میں اور سورۃ القیامۃ میں موصول لکھا گیا ہے اور اِیْنِ مَا بھی مفصول لکھا جاتا ہے لیکن فَاِیْنَمَا تَوَلَّوْا اِیْنَمَا یُوْجِهُہُ میں اسے موصول لکھا گیا ہے۔ اور اِیْنَمَا تَكُوْنُوْا یُذَرِّکُمْ میں اختلاف ہے (کسی نے موصول لکھا ہے اور بعض نے مفصول) اور ایسے ہی سورۃ الشعراء میں اِیْنَمَا کُنْتُمْ تَعْبُدُوْنَ اور سورۃ الاحزاب میں اِیْنَمَا تُقْفُوْا کی بابت بھی اختلاف ہے۔ لِسْکٰی لَا مفصول لکھا جاتا ہے مگر آل عمران۔ الحج اور الحدید کی سورتوں میں اس کو موصول لکھا گیا ہے۔ اور دوم الاحزاب میں اور یَوْمَ هُمْ اور مَثَلِ فَمَالٍ. وَلَا تِ حِیْنَ اِبْنِ اُمِّ کے مفصول لکھے جاتے ہیں مگر (آخری کلمہ) سورۃ طہ میں یوں لکھا گیا ہے کہ ہمزہ کو واو کی صورت میں لکھا ہے اور این کا ہمزہ حذف کر دیا ہے اس لئے اُس کی صورت "یَیْنُوْمَ" ہو گئی ہے۔

چھٹا قاعدہ اَنْ الفاظ کی کتابت میں جن میں دو قراءتیں آتی ہیں اور وہ ایک قراءت کی صورت پر لکھے گئے ہیں۔ اور قراءت سے ہماری مراد شاذ قراءت نہیں بلکہ اُس کے ماسوا مشہور اور مطرد قراءتیں ہیں۔ اس قسم کی مثالوں میں ہے:

بعض یہ کلمات ہیں ”مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ. يُخَادِعُونَ. وَوَعَدْنَا. وَالصَّاعِقَةُ. وَالرِّيحَ. وَتَفَادُوهُمْ. وَتَظَاهَرُونَ. وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ اور اسی کے مثل دوسرے کلمات اور لَوْ لَا دِفَاعُ. قَرِهَانُ اور طَائِرًا آلِ عِمْرَانَ اور المائدہ میں ”مُضَاعَفَةٌ“ اور اُس کے مانند کلمات۔ عَاقِدَتْ اِيْمَانُكُمْ. الْاُولَيَانَ. لَا مَسْتُمْ. قَاسِيَةً. قِيَامًا لِلنَّاسِ. خَطِيَاَتِكُمْ سورة الاعراف میں طَائِفٌ. حَاشَا لِلّٰهِ. وَسَيَعْلَمُ الْكَافِرُ تَزَاوُرُ. زَاكِیَّةٌ. فَلَا تُصَاحِبْنِي. لَا تَخَذُتْ مِهَادًا وَحَرَامٌ عَلٰی قُرْبٰیةٍ. اِنَّ اللّٰهَ يُدَافِعُ. سُكَارٰی وَمَاهُمْ بِسُكَارٰی. الْمُضْغَةُ عِظَامًا. فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ. سِرَاجًا. بَلِ اِذَا رَكَ. وَلَا تُصَاعِرْ. رَبَّنَا بَاعِدْ. اَسَاوِرَةً اِنْ سَبْ كُلُّمُوں میں بلا الف کے لکھا گیا ہے۔ حالانکہ اُن کی قراءت الف اور حذف الف دونوں کے ساتھ ہوئی ہے اور وَغِيَابَةُ الْجَبِّ وَاَنْزَلَ عَلَيْهِ اٰیةَ سُوْرَةِ الْعَنْكَبُوْتِ میں اور ثَمَرَاتٍ مِنْ اَكْمَامِهَا سورة فصلت جَمَالَاتٌ. فَهُمْ عَلٰی بَيِّنٰتٍ اور وَهُمْ فِی الْغُرُفَاتِ اٰمِنُوْنَ ان کلمات کو محض حرف تاء کے ساتھ لکھا گیا ہے حالانکہ اُن کی قراءت صیغہ جمع اور واحد دونوں کے ساتھ ہوتی ہے۔ اور تَقَّةٌ کو حرف یاء کے ساتھ لَاحِبٌ کو الف کے ساتھ يَقْضِ الْحَقُّ کو بغیر حرف یاء کے اَتُوْنِیْ زُبَرَ الْحَدِيْدِ کو فقط الف کے ساتھ فَتُجَبٰی مِنْ نَّشْءٍ نُّجِ الْمُؤْمِنِيْنَ کو ایک ہی نون کے ساتھ الصِّرَاطُ کو جہاں بھی وہ واقع ہوا ہے۔ اور بَصْطَةٌ کو سورة الاعراف میں اور الْمُصِيطِرُوْنَ اور مُصِيطِرٌ کو حرف صاد کے ساتھ لکھا ہے اور کسی دوسرے حرف سے نہیں لکھا۔ اور کبھی کوئی کلمہ اس طرح لکھا جاتا ہے کہ اُس کی صورت مکتوبی میں دونوں قراءتیں پڑھے جانے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ جیسے ”فَكِهْوَنٌ“ بلا الف کے کہ اس کی ایک ہی قراءت یہی ہے اور اعتبار پر کہ اُسے الف کے ساتھ پڑھیں تو بوجہ جمع تصحیح ہونے کے اس کا الف کتابت میں محذوف ہے۔

فرع وہ کلمات جو کہ شاذ قراءت کے موافق لکھے گئے ہیں۔ منجملہ اُن کے ہیں ”اِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا اَوْ كَلَمًا عَظِيْمًا مَا بَقِيَ مِنَ الرَّبْوَا (اس کی ایک قراءت ضمہ اور سکون واو کے ساتھ کی گئی ہے) فَلَقَاتِلُوْكُمْ اِنَّمَا طَائِرُكُمْ. طَبَائِرُهُ فِیْ عُنُقِهِ. تُسَاقِطُ. سَامِرًا. وَفِصَالُهُ فِیْ عَامِيْنَ. عَلَيْهِمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٌ. خِتَامُهُ مِسْكٌ اور فَادُخُلِیْ فِیْ هَبَادِیْ.

فرع اور وہ مختلف مشہور قراءتیں جو کسی زیادتی کے ساتھ آئی ہیں اور رسم خط (کتابت) وغیرہ اُس زیادتی کی متحمل نہیں ہوتیں۔ جیسے اَوْصٰی. اور وَصٰی. تَجْرٰی تَحْتَهَا اور مِنْ تَحْتِهَا. سَيَقُوْلُوْنَ اللّٰهُ اور لِلّٰهِ اور مَا عَمِلْتُ اٰیْدِيْهِمْ اور عَمِلْتُهُ تو اُن کی کتابت قراءت کے مانند آئی ہے اور وہ سب مختلف مصاحف امام میں پائی گئی ہیں۔

فائدہ: سورتوں کے فواتح خاص حروف کی ذاتی صورتوں پر لکھے گئے ہیں نہ کہ اُن کی ان آوازوں پر جو کہ نطق میں خارج ہوتی ہیں۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ محض اُن حروف کی شہرت پر اکتفا کیا گیا ہے۔ اور حَمَّ عَسَقٌ کو بخلاف اَلْمَصِّ اور كَهَيِّصٌ کے اس لئے جدا کر کے لکھا ہے کہ حَمَّ عَسَقٌ کو اُس کی چھ ہم شکل سورتوں سے مطرد بنانا مد نظر تھا۔

فصل

کتابت قرآن کے آداب: مصحف کی کتابت۔ اُسے حسین بنا کر لکھنا، مبین کرنا اور واضح بنانا مستحب ہے۔ اور طرہ کے خط کی تحقیق بغیر مشق کئے ہوئے یا اُس کی تعلیق مکروہ امر ہے۔ اور ایسے ہی کسی چھوٹی سی چیز میں قرآن شریف کا لکھنا

بھی مکروہ ہے۔ ابو عبید نے فضائل القرآن میں روایت کی ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ سے کسی شخص کے پاس ایک مصحف نہایت باریک قلم سے لکھا ہوا دیکھا تھا اور انہوں نے اس بات کو برا خیال کر کے اُس آدمی کو جسمانی سزا دی تھی۔ اور کہا تھا کہ کتاب اللہ کی تعظیم کرو (یعنی اُسے بڑی سی بنا کر لکھو) اور عمر رضی اللہ عنہ کا دستور تھا کہ جب وہ کوئی بڑا مصحف دیکھا کرتے تھے تو بہت خوش ہوتے۔

عبدالرزاق نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ”اُن کو چھوٹے چھوٹے مصاحف ناپسند ہوتے تھے“۔ اور ابو عبید نے علی رضی اللہ عنہ ہی سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کسی چھوٹی چیز میں قرآن شریف کا لکھا جانا پسند نہیں کیا۔ ابو عبید اور بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں ابی حکیم العبدی سے نقل کیا ہے کہ اُس نے بیان کیا ”علی رضی اللہ عنہ میری طرف اُس حالت میں ہو کر گزرے جب کہ میں مصحف کو لکھ رہا تھا علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا ”اپنے قلم کو جلی کر لے“ میں نے قلم پر ایک قطر رکھ دیا اور پھر لکھنے لگا اور اس بات کو معائنہ کر کے علی رضی اللہ عنہ نے ارشاد کیا ”ہاں اس طرح تو اس کو منور بنا جیسا کہ اللہ پاک نے اُسے منور بنایا ہے۔ اور بیہقی نے علی رضی اللہ عنہ سے موقوفہ روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ایک شخص نے بسم اللہ الرحمن الرحیم کی کتابت نہایت بنا کر اور سنوار کے کی تھی اس لئے اُس کی مغفرت ہو گئی“۔ ابو نعیم نے تاریخ اصفہان میں اور ابن اثیر نے کتاب المصاحف میں ابان کے طریق پر اُس رضی اللہ عنہ سے مرفوعہ روایت کی ہے کہ جس شخص نے بسم اللہ الرحمن الرحیم کو تجوید (خوب سنوار کر) کے ساتھ لکھا۔ خدا اس کی مغفرت کر دے گا۔ اور ابن اثیر نے عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے اپنے عمال کو یہ فرمان تحریر کیا تھا جس وقت تم میں سے کوئی شخص بسم اللہ الرحمن الرحیم لکھے تو اس کو چاہئے کہ ”الرحمن“ کو مد کے ساتھ لکھے“۔ اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ وہ بسم اللہ الرحمن الرحیم کو اس طرح لکھنا مکروہ سمجھتے تھے کہ اُس میں سین (یعنی سین کے دندانے عیاں نہ ہوں) نہ ہو۔

اسی راوی نے یزید بن حبیب سے نقل کیا ہے کہ عمرو بن العاصؓ کے کاتب نے عمر رضی اللہ عنہ کے نام ایک خط لکھتے ہوئے اُس پر بسم اللہ الرحمن الرحیم کو بغیر سین کے لکھا تھا اس لئے عمر رضی اللہ عنہ نے اُس کو تازیانہ کی سزا دی۔ اور کسی نے اُس کاتب نے سوال کیا کہ تم کو امیر المومنین نے سزائے تازیانہ کیوں دی ہے؟ تو اُس نے کہا مجھ پر ایک سین کے بارہ میں تازیانہ کی مار پڑی ہے“ اور یہی ابن سیرین کی نسبت بیان کرتا ہے کہ وہ بسم اللہ کے حرف با کو میم تک کشش کر لے جانے کے ساتھ سین کی کتابت ناپسند کرتے تھے۔ (یعنی بغیر دندانہ کے سین کی کتابت کو مکروہ جانتے تھے) ابن ابی داؤد نے کتاب المصاحف میں ابن سیرین کی نسبت روایت کی ہے کہ وہ مصحف کو اس طرح لکھنا ناپسند کرتے تھے کہ اس کے حروف کو بیجا طور پر کشش کر کے یا گھسیٹ کے لکھا جائے۔ اور کسی نے اس کی وجہ دریافت کی تو راوی نے کہا کہ اُس میں ایک طرح کا نقص ہے اس لئے انہوں نے اس کو مکروہ جانا۔ اور قرآن کی کتابت کسی نجس شے کے ساتھ مکروہ ہے۔ لیکن سونے سے قرآن کا لکھنا اچھا ہے جیسا کہ غزالی نے کہا ہے۔ اور ابو عبید نے ابن عباسؓ ابی: راوی ابی الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُن لوگوں نے اس بات کو مکروہ جانا ہے (یعنی سونے کے ساتھ قرآن کی کتابت مکروہ قرار دی ہے) اور اسی راوی نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُن کے روبرو سے ایک مصحف گزرا جو کہ سونے سے آراستہ و پیراستہ کیا گیا تھا تو انہوں نے کہا ”مصحف کو مزین بنانے والی چیزوں میں سب سے اچھی چیز اُس کی وہ تلاوت ہے جو کہ حق کے

ساتھ ہو۔ ہمارے اصحاب یعنی شوافع نے کہا ہے کہ قرآن شریف کی کتابت احاطوں دیواروں اور چھتوں پر سخت مکروہ ہے اس واسطے کہ یہ جگہیں پامال ہوا کرتی ہیں۔ اور ابو عبید نے عمرو بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”تم لوگ قرآن شریف کو ایسی جگہ نہ لکھو جہاں وہ پامال ہو۔“

کیا قرآن شریف کی کتابت غیر عربی خط میں جائز ہے؟ زکشی نے کہا ہے کہ اُس نے اس بارہ میں کسی عالم کا کوئی کلام نہیں دیکھا ہے مگر وہ کہتا ہے کہ اس بابت میں جواز کا احتمال ہے۔ کیونکہ جو شخص قرآن شریف کو عربی زبان اور خط میں پڑھتا ہے وہ غیر عربی خط میں اس کو اچھی طرح پڑھ سکے گا۔ ورنہ اُس کی کتابت اس طرح پر قریب قریب ویسی ہی منع ہوگی جیسی کہ قرآن کی قراءت غیر عربی زبان میں حرام ہوتی ہے۔ اور اس کے ممنوع ہونے کی ایک وجہ علماء کا یہ قول بھی ہے کہ ”قلم و زبانوں میں سے ایک زبان ہے“ (یعنی کتابت اور قراءت زبان کی دو قسموں میں سے ایک قسم قلم (کتابت) بھی ہے) اور اہل عرب بجز عربی قلم (خط) نے کسی دوسرے قلم (خط) کو نہیں جانتے ہیں اور قرآن شریف کے بارہ میں اللہ پاک نے فرمایا ہے ”بَلْسَانَ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ“

فائدہ: ابن ابی داؤد نے ابراہیم التیمی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا عبداللہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ ”مصحف کو بجز مصری (قبیلہ مصر کے آدمی) کے اور کوئی نہ لکھے“۔ ابن ابی داؤد (راوی) کہتا ہے کہ یہ قول لغات (زبانوں) کے لحاظ پر مبنی ہے۔“

مسئلہ: اس بارہ میں اختلاف ہے کہ آیا مصحف میں نقطے لگانے اور اعراب دینے چاہئیں یا نہیں؟ کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے مصحف میں نقطوں اور اعراب کو ابو الاسود الدولی نے عبدالملک بن مروان کے حکم سے لگایا تھا۔ ایک قول میں اس امر کی اولیت امام حسن بصری اور یحییٰ بن یعر کے لئے مخصوص کی جاتی ہے۔ کہا گیا ہے کہ سب سے پہلے یہ کام نصر بن عاصم لیشی نے انجام دیا تھا۔ ہمزہ تشدید روم اور اشنام کے قواعد اور علامات کا موجد اور بانی خلیل نحوی ہے۔ اور قتادہ کا بیان ہے کہ ابتدا میں مصحف میں صرف نقطے دیئے گئے۔ پھر اس کے خمس (یعنی پانچ پانچ آیتوں کے حصے) مقرر ہوئے۔ اور اس کے بعد عشر (یعنی دس دس آیتوں کے حصے) قرار دیئے گئے۔ اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ مصحف میں سب سے پہلے جوئی بات کی گئی وہ یہ تھی کہ آیتوں کے آخر میں نقطے دیئے گئے اور اس کے بعد فواتح اور خواتم کے نقطے لگائے گئے۔

یحییٰ بن ابی کثیر کا قول ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم مصحف میں احداث کی گئی باتوں سے بجز ان تینوں لفظوں کے جو آیتوں کے سروں پر دیئے جاتے ہیں (علامت آیت) اور کسی بات کو جانتے نہ تھے اس قول کو ابن ابی داؤد نے روایت کیا ہے۔ ابو عبید اور دیگر راویوں نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا قرآن کو ہر چیز سے خالی بناؤ اور اُس میں کوئی شے خلط ملط نہ کرو۔ اور نخعی سے مروی ہے کہ وہ مصحف میں نقطے لگانا بھی مکروہ سمجھتے تھے۔

ابن سیرین سے روایت کی گئی ہے کہ انہوں نے قرآن شریف میں نقطے دینے اور فواتح اور خواتم کو ممتاز بنانے کو مکروہ جانا تھا۔ ابن مسعود اور مجاہد سے روایت کی گئی ہے کہ ان دونوں صاحبوں نے مصحف میں ”عشر“ لکھنے کو مکروہ قرار دیا تھا۔ ابن ابی داؤد نے نخعی کی نسبت بیان کیا ہے کہ وہ عشر اور فواتح کے لکھنے اور مصحفوں کو چھوٹا بنا کر تحریر کرنے کو ناپسند کرتے تھے اور اس بات کو بھی مکروہ جانتے تھے کہ اس میں فلاں سورۃ لکھا جائے۔ اور اسی راوی نے نخعی ہی سے روایت کی ہے کہ

ان کے پاس ایک ایسا مصحف لایا گیا جس میں لکھا تھا فلاں سورۃ اتنی آیتوں کی۔ تو نخی نے کہا اس کو محو کرو اس لئے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ اس کو مکروہ سمجھتے تھے۔ ابی العالیہ سے روایت کی ہے کہ وہ مصحف میں زائد جملوں کا لکھنا اور یہ لکھنا کہ فلاں سورۃ کا آغاز اور فلاں سورۃ کا خاتمہ اس کو برا سمجھتے تھے۔ اور مالکؒ نے کہا ہے کہ جن مصحفوں میں عالم لوگ تعلیم پایا کرتے ہیں ان میں نقطے دے دینا کوئی حرج کا سبب نہیں مگر امہات (یعنی ان اصل مصاحف میں جو امام ہیں) نقطے دینا جائز نہیں۔

اکیسی کا قول ہے کہ قرآن شریف میں اغشاز اخماس سورتوں کے ناموں اور تعداد آیات کا لکھنا مکروہ ہے کیونکہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا ہے ”تم قرآن شریف کو مجرد بناؤ یعنی دوسری باتوں سے خالی ہی رکھو۔ لیکن نقطے دینا جائز ہے اس لئے کہ نقطوں کی کوئی ایسی صورت نہیں ہوتی جس کے سبب سے قرآن شریف سے خارج چیز کے قرآن ہونے کا وہم پیدا ہو بلکہ نقطے تو صرف مقروء پڑھی جانے والی چیز کی ہیئت پر دلالت کرنے والی چیزیں ہیں اس واسطے جو شخص ان کی حاجت رکھتا ہے اس کے لئے ان کا ثبت کرنا مضر امر نہیں ہے۔ بیہقی نے کہا ہے قرآن شریف کے آداب میں یہ بات ہے کہ اس کو منظم بنایا جائے یعنی وہ بہت خوشنما خط میں کھلا کھلا لکھا جائے۔ حروف کو چھوٹا اور ادھ کٹانہ لکھیں اور جو چیز قرآن شریف میں نہیں ہے اس کو قرآن میں لکھتے وقت مخلوط (گھال میل) نہ کریں جیسے آیتوں کی تعداد سجدے، عشر، وقف، قراءتوں کے اختلاف اور آیتوں کے معانی ابن ابی داؤد نے حسن اور ابن سیرین سے روایت کی ہے کہ ان دونوں صاحبوں نے کہا مصاحف میں نقطے دینا کوئی مضائقہ کی بات نہیں ہے۔ اور ربیعہ بن عبد الرحمن سے مروی ہے کہ قرآن شریف میں اعراب لگانا بھی کچھ ہرج کا باعث نہیں۔“ نووی نے کہا ہے کہ مصحف میں نقطے دینا اور اس میں اعراب لگانا مستحب ہے اس لئے کہ اس طرح قرآن شریف کو غلط پڑھنے اور تحریف سے محفوظ بنایا جاتا ہے۔ اور ابن مجاہد کا قول ہے کہ قرآن شریف میں سے بجز اس لفظ یا جملہ کے جو مشکل ہو اور کسی چیز پر اعراب لگانا سزاوار نہیں ہے۔

الدانی کا قول ہے ”میں سیاہی سے نقطے دینا جائز نہیں سمجھتا کیونکہ اس میں رسم مصحف کی صورت کا تغیر ہو جاتا ہے اور ایسے ہی میں ایک مصحف میں مختلف رنگوں کی روشنائیوں سے متفرق قراءتوں کا جمع کر دینا بھی غیر جائز خیال کرتا ہوں اس واسطے کہ یہ نہایت حد سے بڑھی ہوئی تخلیط ہے اور مرسوم کی بے حد تغیر۔ ہاں میری رائے یہ ضرور ہے کہ حرکتیں، تنوین، تشدید سکون اور مد سرخی کے ساتھ لگائی جائے اور ہمزے زردی کے ساتھ۔ اور جر جانی جو کہ ہمارے اصحاب میں سے ہے کتاب الشافعی میں کہتا ہے کہ کلمات قرآن کی تفسیر اس کے مابین السطور میں لکھنا مذموم امر ہے۔

فائدہ: صدر اول میں قرآن شریف کو اعراب لگانے کی صورت یہ تھی کہ زیر، زبر اور پیش کی جگہ صرف نقطے ہی دیئے جاتے تھے۔ یوں کہ فتح اول حرف پر ایک نقطہ دینے سے۔ ضمہ اس کے آخر پر نقطہ لگانے سے اور کسرہ اول حرف کے نیچے نقطہ رکھنے سے نمایاں کیا جاتا تھا۔ الدانی اسی طریقہ پر چلا ہے۔

اعراب کا جو طریقہ آج کل مشہور ہے وہ حروف سے اخذ کی گئی حرکتوں کے ساتھ تلفظ کا منضبط کرنا ہے۔ اس دستور کو خلیل نحوی نے ایجاد کیا اور یہی بکثرت رائج اور واضح ترین طریقہ ہے اور عمل بھی اسی پر ہے۔ چنانچہ اسی طرز میں فتح کی شکل مستطیل (۱) اور حرف کے اوپر لکھی جاتی ہے۔ کسرہ کی شکل بھی ایسی ہی مستطیل اور حرف کے نیچے (۱) تحریر میں آتی ہے۔

ضمہ حرف کے اوپر ایک چھوٹا سا واؤ (ا) لکھ کر عیاں کیا جاتا ہے۔ اور تنوین انہی حرکات ثلاثہ میں ہر ایک کو دہرا کرنے کا نام ہے۔ پس اگر وہ تنوین مظہر ہو اور کسی حرف حلق سے قبل تو اس کو خاص حرف کے اوپر رکھا جائے گا ورنہ دونوں حرفوں کے مابین اوپر کر کے لکھا جائے گا۔ الف محذوفہ اور اس سے بدل کر آئی ہوئی حرکت اپنے محل میں سرخ روشنائی سے لکھی جاتی ہے۔ اور ہمزہ محذوفہ بلا کسی حرف کے محض ہمزہ ہی اور سرخی سے لکھا جاتا ہے اور نون اور تنوین پر حرف بائیں قبل اقلاب (قلب کئے جانے) کی علامت سرخ لکھی جاتی ہے اور حرف حلق سے قبل ہمزہ محذوفہ کی علامت کتابت میں سکون کو قرار دیا جاتا ہے۔ مگر ادغام اور اخفا کی حالت میں اس کو معی رہنے دیتے ہیں اور مدغم حرف معری رکھ کر اس کا مابعد مشدد کیا جاتا ہے۔ مگر طا پر تاء کے قبل سکون مکتوب ہوا کرتا ہے جیسے فسطیٰ اور حرف مدود کی شش ایک حرف کی مد کے حد سے تجاوز نہیں کرتی۔

فائدہ: الحرمی نے کتاب غریب الحدیث میں بیان کیا ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول جردوا القرآن شریف کو مجرد بناؤں دو وجہوں کا احتمال رکھتا ہے۔ ایک وجہ یہ ہے کہ قرآن شریف کو تلاوت میں مجرد بناؤ یعنی اس کے ساتھ غیر قرآن کو کھال میل نہ کرو۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قرآن شریف کو کتابت میں نقطے دینے اور عشر لگانے سے مجرد رکھو۔ بیہقی نے کہا ہے کہ واضح ترین بات یہ ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اپنے اس قول سے قرآن شریف کے ساتھ دیگر کتب آسمانی کو خلط ملط کرنے کی ممانعت مراد لی ہے اس لئے کہ قرآن شریف کے ماسوا اور جتنی آسمانی کتابیں ہیں وہ یہودیوں اور نصاریٰ ہی سے اخذ کی جاتی ہیں۔ اور ان لوگوں کا کتب الہی کے بارہ میں کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا ہے یعنی یہ اطمینان نہیں ہو سکتا کہ انہوں نے کتب سابقہ میں تحریف نہ کی ہو۔

فرع: ابن ابی داؤد نے کتابت المصاحف میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ”انہوں نے مصحف کی کتابت پر اجرت لینے کو مکروہ خیال کیا ہے۔“ اور ایسی ہی روایت ایوب السخثانی نے ابن عمرؓ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے کی ہے کہ ان دونوں صاحبوں نے مصحفوں کی خرید و فروخت کو مکروہ قرار دیا ہے۔ محمد بن سیرینؒ سے مصحف کی خرید و فروخت اور اس کی کتابت پر اجرت لینا ان تمام امور کی کراہت نقل کی ہے۔ اور مجاہدؒ ابن المسیب اور حسنؒ سے نقل کیا ہے کہ ان لوگوں نے ہر سہ امور کی نسبت کوئی حرج نہ ہونے کا خیال ظاہر کیا ہے۔ اور سعید بن جبیرؒ سے مروی ہے کہ ان سے مصحفوں کی فروخت کے بابت دریافت کیا گیا تو انہوں نے کہا اس میں کوئی خرابی نہیں اس واسطے کہ اس کی فروخت کرنے والے صرف اپنے ہاتھ کی محنت کی اجرت لیا کرتے ہیں۔“

یہی راوی ابن حنفیہ کی بابت بیان کرتا ہے کہ ان سے بیع مصحف کے بارہ میں سوال کیا گیا تھا تو انہوں نے کہا کہ ”اس میں تو صرف ورق (کاغذ) فروخت کیا جاتا ہے۔“ اور عبد اللہ بن شفیق سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب مصاحف کی بیع میں بہت تشدد کیا کرتے تھے۔“ اور نخعی سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا نہ مصحف کی تجارت کرنی چاہئے اور نہ وہ میراث کے طور پر کسی کی ملک میں آتا ہے۔ ابن المسیب سے روایت کی ہے کہ انہوں نے مصاحف کی فروخت کو مکروہ مانا ہے اور کہا ہے کہ ”اپنے بھائی کی کتابت اللہ کے ساتھ اعانت کرو یا اسے قرآن کو ہبہ کر دو۔“ اور عطاء کے واسطے سے ابن عباسؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا ”مصحفوں کو خرید و مکر انہیں فروخت نہ کرو۔“

اور مجاہد سے روایت کی ہے کہ انہوں نے مصاحف کی بیچ سے منع کیا اور ان کے خریدنے کی اجازت دی ہے۔
 غرض کہ ان روایتوں سے سلف صالحین کے اس بارہ میں تین قول حاصل ہوتے ہیں جن میں سے تیسرا قول بیچ مصحف کی کراہت اور اس کی خریداری کی اباحت ہے اور یہی قول ہمارے نزدیک صحیح اور موجب تر ہے جیسا کہ اس کی تصحیح شرح المہذب کے مصنف نے کی ہے۔ اور کتاب الروضۃ کے زوائد میں اس قول کو شافعی کی صریح عبارت سے نقل کیا ہے۔
 الرافعی کہتا ہے ”اور کہا گیا ہے کہ قیمت دراصل اُن لکھے ہوئے اوراق کی دی جاتی ہے جو کہ مابین الدفتین ہیں کیونکہ خدائے پاک کا کلام بیچا نہیں جاتا۔“ اور کہا گیا ہے کہ وہ قیمت اجرت نسخ (نقل) کا معاوضہ ہوتی ہے۔ اور اس سے پہلے دونوں قولوں کی اسناد ابن الحنفیہ اور ابن جبیر کی طرف کی جاتی ہے۔ اور اس بارہ میں ایک تیسرا قول یہ ہے کہ ”وہ قیمت ایک ہاتھ دونوں چیزوں کی بدل ہوتی ہے یعنی کتابت اور عمل ید کی۔“ ابن ابی داؤد نے شعبی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”مصحفوں کی بیچ میں کوئی خرابی نہیں اس لئے کہ جو چیز فروخت کی جاتی ہے وہ صرف کاغذ اور لکھنے والے کے ہاتھ کی محنت ہے۔“

فرع: شیخ عزالدین ابن عبدالسلام نے کتاب القواعد میں بیان کیا ہے کہ ”مصحف کے لئے تعظیماً قیام کرنا بدعت ہے صدر اول میں اس کی کوئی مثال نہیں پائی گئی ہے اور درست قول وہ ہے جو کہ نووی نے کتاب التبیان میں اس امر کے مستحب ہونے کی نسبت کہا ہے کیونکہ اس فعل میں کلام الہی کی تعظیم اور اسے حقیر نہ سمجھنے کا اظہار ہے۔
 فرع: مصحف کو بوسہ دینا مستحب ہے کیونکہ عکرمۃ بن ابی جہل رضی اللہ عنہ ایسا ہی کیا کرتے تھے۔ اور اس کو حجر اسود کے بوسہ دینے پر بھی قیاس کیا گیا ہے۔ اس بات کو بعض علماء نے ذکر کیا ہے اور اس لئے بھی قرآن کریم کو بوسہ دینا مستحب ہے کہ وہ خدائے پاک کی طرف سے عطا شدہ تحفہ ہے لہذا اس کو بوسہ دینا ویسا ہی مشروع امر ہوا جس طرح کہ چھوٹے بچہ کو چومنا مستحب ہے۔ اور احمد سے اس بارہ میں تین روایتیں آئی ہیں: جواز استحباب اور توقف اگرچہ اُسے بوسہ دینے میں کلام الہی کی رفعت اور اُس کا اکرام (بزرگداشت) ظاہر ہوتا ہے اس واسطے کہ اس بارہ میں قیاس کو کچھ دخل نہیں چنانچہ یہی سبب ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ نے حجر اسود کے بارہ میں کہا تھا ”اگر میں نے یہ نہ دیکھا ہوتا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تجھے بوسہ دیتے تھے تو کبھی میں تجھ کو نہ چومتا۔“

فرع: مصحف کو خوشبودینا اور اُسے بلند چیز پر رکھنا مستحب ہے۔ اور اُس کو تکیہ کی جگہ رکھنا یا اُس پر ٹیک لگانا حرام ہے اس لئے کہ اس فعل میں قرآن کریم کی بے وقری اور اُس کی حقارت ہوتی ہے۔ اور زرکشی نے کہا ہے کہ یہی حالت قرآن مجید کی طرف دونوں پیر پھیلانے کی ہے یعنی یہ بھی حرام ہے۔ اور ابن ابی داؤد نے المصاحف میں سفیان سے روایت کی ہے کہ انہوں نے مصاحف کا لٹکایا جانا مکروہ سمجھا تھا۔ اور اسی راوی نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”حدیث کے لئے مصحف کی طرح کرسیاں (بلند تپائیاں) نہ استعمال کرو۔“

فرع: صحیح روایت کے اعتبار پر قرآن مجید کو چاندی سے آراستہ بنانا جائز ہے۔ اور یہ امر اس کی بزرگداشت کے لئے ہونا چاہئے۔ بیہقی نے ولید بن مسلم سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”میں نے مالک سے مصحفوں پر چاند چڑھانے کی بابت سوال کیا تھا تو اُس سے ایک مصحف نکال کر ہمیں دکھایا اور کہا ”میرے چچ نے میرے دادا سے یہ روایت بیان کی

ہے کہ ”صحابہ رضی اللہ عنہم نے قرآن شریف کو عثمان رضی اللہ عنہ کے عہد میں جمع کیا تھا اور ان لوگوں نے مصحف کو اس طرح پر یا اس کے مانند چاندی چڑھا کر آراستہ بنایا تھا۔ اور یہ بات کہ مصحف کو سونے سے آراستہ بنایا جائے تو صحیح تر قول اس کے متعلق یہ ہے کہ عورت کے لئے یہ بات جائز ہے اور مرد کے واسطے نہیں۔ اور بعض علماء نے سونے چاندی چڑھانے کا جواز نفس (ذات) مصحف کے ساتھ خاص کیا ہے۔ اور اس کے خلاف کو جو مصحف سے جدا ہوتا ہے۔ اس حکم میں داخل نہیں رکھا ہے مگر ظاہر ترین امر دونوں چیزوں کا آراستگی کے جواز میں یکساں مانا جاتا ہے۔

فرع: اگر مصحف کے چند اوراق کو کہنہ اور بوسیدہ ہو جانے کی یا ایسی ہی کسی اور وجہ سے بیکار بنادینے کی ضرورت آ پڑے تو ان کو دیواروں کی دراڑ یا کسی اور ایسی ہی جگہ میں رکھنا جائز نہیں ہے کیونکہ بسا اوقات وہ اس جگہ سے نکل کر گر پڑتا ہے اور پامال ہوتا ہے۔ ایسے ہی ان اوراق کو پھاڑ ڈالنا بھی جائز نہیں اس وجہ سے کہ اس فعل میں حروف کو ایک دوسرے سے جدا کرنا اور کلمات کو پراگندہ بنانا لازم آتا ہے۔ اور اس بات میں لکھی ہوئی چیز کی حقارت اور بے وقوری نکلتی ہے۔ اکلیمی نے ایسا ہی کہا ہے اور کہا ہے کہ اس کا پانی سے دھو ڈالنا مناسب ہے۔ اور اگر آگ میں جلادے تو کوئی نقصان نہیں اس واسطے کہ عثمان رضی اللہ عنہ نے ان مصاحف کو آگ میں جلوا دیا تھا جن میں منسوخ آیتیں اور قراءتیں درج تھیں اور ان کی یہ بات کسی نے بری نہیں قرار دی۔ اور حلیمی کے سوا کسی دوسرے عالم نے ذکر کیا ہے کہ دھونے سے آگ میں جلادینا زیادہ اچھا ہے۔ یوں کہ اس کا دھون زمین پر ضرور ہی گرتا ہے۔ قاضی حسین نے اپنی تعلیق (نام کتاب) میں وثوق کے ساتھ آگ میں جلانے کو ممتنع بتایا ہے اس لئے کہ یہ بات احترام و تعظیم کے خلاف ہے۔ نووی نے اس کی کراہت کا حکم لگایا ہے اور حنفی لوگوں کی بعض کتابوں میں آیا ہے کہ جس وقت مصحف بوسیدہ ہو جائے تو اس کو جلانا چاہئے بلکہ اسے زمین میں ایک گڑھا کھود کر اس میں دفن کر دینا لازم ہے مگر اس قول کے ماننے میں ایک طرح کا توقف ہے اس لئے کہ ایسی حالت میں اس کی پامالی کا اندیشہ قوی ہوتا ہے۔

فرع: ابن ابی داؤد نے ابن المسیب سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”تم میں سے کوئی شخص صرف مصحف اور مسجد ہی نہ کہے اس واسطے کہ جو چیز اللہ پاک کی ہے وہ بہر حال عظیم ہے یعنی قرآن مجید اور مسجد شریف۔ وغیرہ تعظیمی کلمات ختم کر کے ان کا نام لینا مناسب ہے۔“

فرع: خود ہمارا اور جمہور علماء کا مذہب یہی ہے کہ بے شخص کو مصحف چھونا حرام ہے خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا۔ اور اس کی علت ہے قولہ تعالیٰ ”لَا يَمْسُهَا إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ“ اور ترمذی وغیرہ کی حدیث کہ قرآن شریف کو طاہر شخص کے سوا اور کوئی ہاتھ نہ لگائے۔“

خاتمہ ابن ماجہ وغیرہ نے انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ”سات چیزیں ایسی ہیں جن کا اجر بندہ کو اس کی موت کے بعد قبر میں ملتا ہے۔ جس نے کوئی علم سکھایا۔ یا کوئی نہر جاری کی۔ یا کوئی کنواں کھودایا کوئی شہر دار درخت لگایا یا کوئی مسجد بنوائی یا کوئی ایسا بیٹا چھوڑا جو اس کی موت کے بعد اس کے لئے دعائے مغفرت کرتا رہے یا اپنے ترکہ میں کوئی مصحف چھوڑا۔“

نوع ستر

قرآن کی تفسیر اور تاویل کی معرفت اور اُس کے شرف

اور اُس کی ضرورت کا بیان

تفسیر: سہ حرفی مادہ ”الْفَسْر“ (ف۔س۔ز) سے تفعیل کے وزن پر ہے۔ اور ”فسر“ کے معنی ہیں بیان اور کشف۔ اور کہا جاتا ہے کہ ”الفسر“۔ ”السفر“ کا مقلوب ہے۔ جب کہ صبح کی روشنی پھیلتی ہے اُس وقت تم کہتے ہو ”اَسْفَرُ الصُّبْحُ“ اور ایک قول یہ ہے کہ تفسیر کا ماخذ ہے ”تَفْسِيرَةٌ“ اور یہ لفظ اُس قوت کا اسم ہے جس کے ذریعہ سے طبیب مرض کی شناخت کیا کرتا ہے۔

تاویل: تاویل کی اصل ہے ”الاول“ جس کے معنی ہیں رجوع (بازگشت) پس گویا کہ تاویل آیت (کلام الہی) کو اُن معانی کی طرف پھیر دینے کا نام ہے جن کی وہ محتمل ہوتی ہے۔ اور ایک قول ہے کہ اُس کا ماخذ ہے ”اِبالت“ جس کے معنی ہیں سیاست (حکمرانی اور انتظام ملک داری) گویا کہ کلام کی تاویل کرنے والے نے اُس کا انتظام درست کر دیا اور اُس میں معنی کو اُس کی جگہ پر رکھ دیا۔

تفسیر اور تاویل کے بارہ میں اختلاف ہوا ہے۔ ابو عبید اور ایک گروہ کہتا ہے کہ ان دونوں لفظوں کے ایک ہی معنی ہیں۔ اور ایک قوم نے اس بات کو ماننے سے انکار کیا ہے یہاں تک کہ ابن حبیب نیشاپوری اس بارہ میں مبالغہ سے کام لے کر کہا ہے کہ اور ہمارے زمانہ میں ایسے مفسر لوگ پیدا ہوئے ہیں کہ اگر اُن سے تفسیر اور تاویل کے مابین جو فرق ہے اُس کو دریافت کیا جائے تو انہیں اس کا کوئی جواب ہی نہ سوجھ پڑے راغب کہتا ہے ”تفسیر بہ نسبت تاویل کے عام تر چیز ہے۔ اور اُس کا زیادہ تر استعمال لفظوں اور مفردات الفاظ میں ہوا کرتا ہے۔ اور تاویل کا استعمال اکثر کر کے معانی اور جملوں کے بارہ میں آتا ہے۔ پھر زیادہ تر تاویل کا استعمال کتب الہیہ کے بارہ میں ہوتا ہے اور تفسیر کو کتب آسمانی اور اُن کے ماسوا دوسری کتابوں کے بارہ میں بھی استعمال کر لیتے ہیں“۔ اور راغب کے سوا کسی اور عالم کا قول ہے کہ ”تفسیر ایسے لفظ کے بیان (واضح کرنے) کا نام ہے جو کہ صرف ایک ہی وجہ کا محتمل ہو اور تاویل ایک مختلف معانی کی طرف متوجہ ہونے والے لفظ کو اُن ہی معانی میں سے کسی ایک معنی کی طرف متوجہ بنا دینے کا نام ہے۔ اور یہ توجیہ دلیلوں کے ذریعہ سے ظاہر ہوئی ہے۔“

اور ماتریدی کا قول ہے کہ تفسیر اس یقین کا نام ہے کہ لفظ سے یہی امر مراد ہے اور خدا تعالیٰ پر اس گواہی دینے کا کہ اس نے لفظ سے یہی مراد لیے ہے۔ لہذا اگر اُس کے لئے کوئی مقطوع بہ دلیل قائم ہو تو وہ تفسیر صحیح ہے ورنہ تفسیر بالرائے ہوگی جس کی ممانعت آئی ہے۔ اور تاویل اس کو کہتے ہیں کہ بہت سے احتمالات میں سے کسی ایک کو بغیر قطع اور شہادت علی اللہ

کے ترجیح دئے دی جائے۔

ابو طالب ثعلبی اس کی تعریف یوں کرتا ہے کہ تفسیر لفظ کی وضع کو بیان کرنے کا نام ہے حقیقتاً ہو یا مجازاً۔ جیسے "الصِّراط" کی تفسیر طریق کے ساتھ۔ اور "صَبَّ" کی تفسیر مطر (بارش) کے ساتھ کرنا۔ اور تاویل لفظ کے اندرونی (مدعا) کی تفسیر کا نام ہے اور یہ "الأول" سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں انجام کار کی طرف رجوع لانا۔ لہذا تاویل حقیقتہ مراد سے خبر دیتا ہے اور تفسیر دلیل مراد کا بیان کرنا کیونکہ لفظ مراد کو کشف کرتا ہے اور کاشف ہی دلیل ہوا کرتا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "إِنَّ رَبَّكَ لَبِاْلْمُرْصَادِ" اس کی تفسیر یہ ہے کہ "مِرْصَاد" "رَصْد" سے ماخوذ ہے۔ کہا جاتا ہے رَصْدَتُهُ یعنی میں نے اُس کی نگرانی کی اور تاک رکھی۔ اور "مِرْصَاد" رَصْد سے مفعال (مصدر میمی) کے وزن پر ہے۔ اور اس آیت کریمہ کی تاویل یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے اس قول کے ساتھ اپنے حکم کی بجا آوری میں سستی کرنے اور اُس کے لئے تیار و مستعد رہنے میں غفلت برتنے کے برے انجام سے خوف دلایا ہے۔ اور قطعی دلیلیں اس سے لفظ لغوی وضع کے خلاف معنی مراد ہونے کا بیان کرنے کی مقتضی ہیں۔

اصفہانی نے اپنی تفسیر میں یوں بیان کیا ہے۔ معلوم رہے کہ علماء کی اصطلاح اور بول چال میں معانی قرآن کے کشف اور اُس کے مراد کا بیان مقصود ہوتا ہے عام ازیں کہ بحسب لفظ مشکل وغیرہ کے ہو یا بحسب معنی ظاہر وغیرہ کے اور تاویل اکثر کر کے جملہ میں ہوتی ہے۔ تفسیر کا استعمال یا تو غریب الفاظ میں ہوتا ہے جیسے بِحَيْرَةٍ السَّائِبِ وَالْوَصِيْلَةِ میں۔ یا کسی وجہ لفظ میں بطور شرح بیان کرنے کے۔ جیسے قولہ تعالیٰ اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَآتُوا الزَّكٰوةَ میں۔ اور یا کسی ایسے کلام میں تفسیر کا استعمال ہوتا ہے جو کسی قصہ پر شامل ہو اور اس کلام کا تصور میں لانا بغیر اُس قصہ کی معرفت کے ممکن نہ ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ "إِنَّمَا النَّسِيْ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ" اور قولہ تعالیٰ "لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا" اور تاویل کا استعمال کسی مرتبہ عام طور پر ہوتا ہے۔ اور کسی دفعہ خاص امر کے انداز پر جیسے لفظ کفر کہ یہ کبھی مطلق جو د کے واسطے بولا جاتا ہے۔ اور کہیں پر خاص کر کے باری عز وجل کے جو د کے بارہ میں اس کا استعمال ہوتا ہے۔ یا ایمان کا لفظ کہ یہ کہیں مطلق تصدیق کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور دوسری جگہ تصدیق حق کے معنی میں۔ اور یا اُس کا استعمال مختلف معنوں میں مشترک لفظ میں ہوتا ہے جیسے کہ "وَجَدَ" کا لفظ "الْجَدَّةُ" الْوَجْدُ اور الْوَجُودُ کے معانی میں بالاشتراك استعمال ہوا ہے اور اصفہانی کے علاوہ کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ تفسیر کا تعلق روایت سے ہے اور تاویل کا تعلق درایت سے۔

ابونصر القشیری کا قول ہے کہ تفسیر کا اختصار محض پیروی اور سماع پر ہے اور استنباط ایسی چیز ہے جو کہ تاویل سے تعلق رکھتی ہے۔ اور ایک گروہ کا قول ہے کہ جو بات کتاب اللہ میں مبین اور سنت صحیحہ میں معین واقع ہوئی ہو اُس کو تفسیر کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اس لئے کہ اُس کے معنی ظاہر اور واضح ہو چکے ہیں اور کسی شخص کو اجتہاد یا غیر اجتہاد کے ذریعہ سے اُن معانی کے ساتھ تعرض کرنے کا یارا نہیں رہ گیا ہے بلکہ اُن الفاظ کا حمل خاص اُنہی معانی پر کیا جائے گا جو اُن کے بارہ میں وارد ہوئے ہیں اور اُن معانی کی حد سے تجاوز نہ ہوگا۔ اور تاویل وہ ہے جس کو معانی خطاب کے باعمل علماء نے اور آلاست علوم کے ماہر ذی علم اصحاب نے استنباط کیا ہو۔ اور ایک گروہ کا جن میں سے علامہ بغوی اور گواشی بھی ہے یہ قول ہے کہ "تاویل آیت کو ایسے معنی کی طرف پھیرنے کا نام ہے جو اُس کے ماقبل اور مابعد کے ساتھ موافق ہوں اور آیت اُن معنوں

کی محتمل ہو۔ پھر وہ معنی استنباط کے طریق سے بیان کئے جائیں اور کتاب و سنت کے مخالف نہ ہوں۔“

بعض علماء نے یہ بیان کیا ہے کہ تفسیر اصطلاح میں نزول آیات اُن کے شان نزول اُن کے قصوں اور ان کے اسباب نزول کے علم کو کہا جاتا ہے اور اس بات کے جاننے کو بھی تفسیر کے نام سے موسوم کرتے ہیں کہ آیات قرآنی کے مکی و مدنی، محکم و متشابہ، ناسخ و منسوخ، خاص و عام، مطلق و مقید، مجمل و مفسر، حلال و حرام، وعد و وعید، امر و نہی، اور عبرت و امثال ہونے کی ترتیب معلوم ہو۔ اور ابوحبان نے کہا ہے کہ ”تفسیر ایک ایسا علم ہے جس میں الفاظ قرآن کی کیفیت نطق۔ ان کے مدلولات اور احکام افراد یہ اور ترکیبہ۔ اور ان معانی سے بحث کی جاتی ہے جن پر بحالت ترکیب اُن الفاظ کو محمول کیا جاتا ہے۔ اور اسی بات کے تمامات بھی تفسیر میں شامل ہیں۔“

ابوحبان کہتا ہے کہ تفسیر کی تعریف میں ہمارا قول ”علم“ جنس ہے اور ہمارا یہ قول کہ ”يُبْحَثُ فِيهِ“ عَنْ كَيْفِيَّةِ النُّطْقِ بِالْفَظِ الْقُرْآنِ ”علم قراءت ہے۔ اور ہمارے قول ”وَمَذَلُّوْا لَيْتَهَا“ سے اُنہی الفاظ کے مدلولات مراد ہیں اور یہ علم لغت کا متن ہے جس کی ضرورت اس علم (تفسیر) میں پڑتی ہے۔ اور ہم نے ”وَاحْكَامُهَا الْاَفْرَادِيَّةُ وَالتَّرْكِيبِيَّةُ“ اس واسطے کہا ہے کہ یہ قول صرف بیان اور بدیع کے علوم پر مشتمل ہے۔ اور ہمارا قول ”وَمَعَانِيهَا الشَّيْءُ تَحْمَلُ عَلَيْهَا حَالَةُ التَّرْكِيبِ“ ان چیزوں پر بھی شامل ہے جن پر وہ لفظ از روئے حقیقت دلالت کر رہا ہے یا از روئے مجاز کیونکہ ترکیب کبھی اپنے ظاہری طرز سے ایک شے کی مقتضی ہوتی ہے اور چونکہ کوئی رکاوٹ اُس کو اُس شے پر محمول کرنے سے روک دیتی ہے لہذا وہ اُس شے کے غیر پر محمول کر دی جاتی ہے اور اسی بات کا نام مجاز ہے اور ہمارا قول ”وَتَيَمَّاتُ لِذَلِكَ“ معرفت نسخ۔ اسباب نزول۔ اور ایسے قصہ کی شناخت پر دلالت کرتا ہے جو کہ قرآن شریف کی بعض مبہم رکھی گئی باتوں کی توضیح کرتا ہو۔ اور اسی طرح کی دوسری باتیں۔“

زرکشی نے کہا ہے کہ تفسیر ایک ایسا علم ہے جس کے ذریعہ سے خدا تعالیٰ کی وہ کتاب سمجھی جاتی ہے جسے اُس نے اپنے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل فرمایا ہے اور اسی علم کے ذریعہ سے کتاب اللہ کے معانی کا بیان اُس کے احکام کا استخراج اور اس کے حکم کو معلوم کیا جاتا ہے۔ اور اس بارہ میں علم لغت، علم نحو، علم صرف، علم بیان، علم اصول فقہ اور علم قراءت سے استمداد کی جاتی ہے اور اس میں اسباب نزول اور ناسخ و منسوخ کی معرفت کی بھی حاجت پڑتی ہے۔“

فصل: اور تفسیر کی جانب حاجت ہونے کی وجہ بعض علماء نے یہ بیان کی ہے کہ ”اس بات کی تشریح کرنے کی ضرورت نہیں کہ خدا تعالیٰ نے اپنی مخلوق کو ایسی چیز کے ساتھ مخاطب بنایا ہے جس کو وہ اچھی طرح سمجھتے ہیں اور اس لئے پروردگار عالم نے ہر ایک رسول کو اُسی کی قوم کی زبان میں بھیجا ہے۔ اور اپنی کتاب کو بھی اُنہی قوموں کی زبان (بولی) میں نازل فرمایا ہے۔ پھر رہی یہ بات کہ اب تفسیر کی حاجت کیوں ہوئی؟ تو اُس کا ذکر ایک قاعدہ کی قرار داد کے بعد کیا جائے گا۔ اور وہ قاعدہ یہ ہے ”انسانوں میں سے جو شخص کوئی کتاب تصنیف کرتا ہے وہ صرف خود ہی اُس کو سمجھنے کے لئے تصنیف کرتا اور اُس کی کوئی شرح نہیں کیا کرتا ہے۔ اور اُس کتاب کی شرح کی حاجت محض تین باتوں کے لحاظ سے پڑتی ہے۔ اُن میں سے ایک بات مصنف کی فضیلت کا کمال ہے کہ وہ اپنی علمی قوت کی وجہ سے وجیز لفظوں میں دقیق معنوں کو جمع کر دیتا ہے اس لئے بعض اوقات مصنف کی مراد کا سمجھنا مشکل ہو جاتا ہے۔ لہذا ایسی صورت میں شرح سے اُن مخفی معنوں کا اظہار مقصود ہوا۔ اور

اسی سبب سے بعض اماموں نے جو اپنی تصانیف کی خود ہی شرحیں لکھی ہیں وہ بہ نسبت انہی کتابوں کے دوسرے لوگوں کی لکھی ہوئی شروح کے بہت زیادہ مراد پر دلالت کرنے والی ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ مصنف اپنی کتاب میں چند مسئلہ کو تمام بنانے والی زائد باتیں اور شرطیں اس اعتماد پر درج کرنے سے نظر انداز کر جاتا ہے کہ وہ امور اور شروط واضح چیزیں ہیں۔ یا اس لئے اُن کو نہیں درج کرتا کہ اُن چیزوں کا تعلق کسی دوسرے علم سے۔ لہذا ایسی حالتوں میں شرح کرنے والے کو امر محذوف اور اُس کے مراتب کے بیان کی حاجت پیش آتی ہے۔

تیسری بات لفظ میں کئی معنوں کا احتمال ہونا ہے جیسا کہ مجاز اشتراک اور دلالت التزام کی صورتوں میں پایا جاتا ہے اور ان صورتوں میں شارح پر لازم آتا ہے کہ وہ مصنف کی غرض کو بیان کرے اور اُسے دوسرے معنوں پر ترجیح دے۔

ان تین باتوں کے علاوہ یہ بھی قابل غور امر ہے کہ بشری تصنیفوں میں وہ باتیں بھی واقع ہوئی جاتی ہیں جن سے کوئی بشر خالی نہیں ہوتا مثلاً بھول غلطی یا کسی شے کی تکرار یا مبہم کا حذف وغیرہ اسی طرح کے دیگر نقائص لہذا شارح کو حاجت پیش آتی ہے کہ وہ مصنف کی ان لغزشوں کا بھی اظہار کر دے۔ اور جب کہ یہ بات ٹھیک قرار پاگئی تو اب ہم کہتے ہیں کہ قرآن شریف کا نزول محض عربی زبان میں ہوا۔ اور عرب زبان بھی کون؟ فصیح العرب کے زمانہ کی زبان۔ پھر اُن لوگوں کو بھی صرف قرآن شریف کے ظاہر امور اور احکام ہی کا علم حاصل ہوتا تھا لیکن اُس کے اندرونی مفہوم کی باریکیاں ان پر جب ہی منکشف ہوا کرتی تھیں جس وقت کہ وہ بحث اور غور سے کام لیتے اور اکثر باتوں کی بابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کرتے تھے مثلاً جس وقت قولہ تعالیٰ ”وَلَمْ يَلْبِسُوا اِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ“ نازل ہوا تو صحابہ رضی اللہ عنہم نے کہا ”اور ہم میں سے کون شخص ایسا ہے جس نے اپنی جان پر ظلم نہیں کیا ہے؟“ (یعنی کسی گناہ کا مرتکب نہیں ہوا ہے) پس اُس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت کریمہ کے لفظ ظلم کی تفسیر ”شُرک“ کے ساتھ فرمائی اور اس پر دوسری آیت ”اِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ“ کو بطور استدلال پیش کیا ہے۔ یا جس طرح پر بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا نے ”حَسَابًا يَسِيْرًا“ کی بابت سوال کیا تھا کہ وہ کیا ہے؟ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وہ ”عرض“ ہے اور جیسے کہ عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کا قصہ ”الْخِيْطُ الْاَبْيَضُ وَالْاَسْوَدُ“ کے بارہ میں۔ اور ان کے ماسوا دوسری بہت سی باتیں جن کو ایک ایک کر کے لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تھا۔ اور ہم لوگ اُن باتوں کے محتاج ہیں جن کے محتاج صحابہ رضی اللہ عنہم تھے۔ اور علاوہ برآں ہم کو احکام ظواہر میں سے بھی ایسے امور کے علم کی حاجت ہے جن کی احتیاج صحابہ رضی اللہ عنہم کو ہرگز نہ تھی۔ اور ہمارے اس احتیاج کا سبب ہمارا بغیر سیکھے ہوئے احکام لغت کے مدارک سے (فہم سے) قاصر ہونا ہے۔ لہذا ہم کو تمام لوگوں سے بڑھ کر تفسیر کی ضرورت اور حاجت ہے۔ اور یہ بات بھی محتاج بیان نہیں کہ قرآن شریف کے بعض حصہ کی تفسیر صرف وجیز الفاظ کو بسیط بنادینے اور اُن کے معانی کو منکشف کر دینے کے قبیل سے ہوتی ہے۔ اور بعض مقامات کی تفسیر چند احتمالات میں سے کسی ایک احتمال کو دوسرے پر ترجیح دینے کی قسم سے ہوا کرتی ہے۔

اور الجوبنی نے بیان کیا ہے کہ ”تفسیر کا علم سہل دشوار“ ہے۔ اُس کی دشواری کئی وجوہ سے عیاں ہے اور منجملہ اُن وجوہ کے نمایاں ترویج یہ ہے کہ قرآن پاک ایسے متکلم کا کلام ہے کہ نہ تو انسانوں کو اُس کے مراد تک متکلم ہی سے سن کر پہنچنا

نصیب ہوا ہے۔ اور نہ اُس متکلم تک اُن کی رسائی ممکن ہے۔ اور بخلاف اس کے امثال اشعار اور ایسے ہی دیگر انسانی کلاموں کے بابت یہ بھی ممکن ہے کہ انسان خود اُن کے متکلموں سے ہنگام تکلم اُن کو سن لے یا ایسے لوگوں سے سن سکے جنہوں نے خاص متکلم کی زبان سے سنا ہو لیکن قرآن کریم کی تفسیر قطعی طور پر بجز اس کے نہیں معلوم ہو سکتی کہ اُس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا گیا ہو۔ اور یہ بات باستثنائے معدودے چند اور تھوڑی سی آیتوں کے تمام قرآن شریف میں حاصل ہونا دشوار ہے۔ لہذا کلام ربانی کی مراد کا علم اشاروں، علامتوں اور دلیلوں کے ذرائع سے استنباط کیا جائے گا جو کہ اُس کلام میں ہیں۔ اور اس امر کی حکمت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کی بابت چاہا کہ وہ اُس کی کتاب میں تفکر (غور و فکر) کریں۔ اور اسی لئے اُس نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اُس کی تمام آیات کی مراد پر ”نص“ وارد کرنے کا حکم نہیں دیا۔

فصل اور علم تفسیر کا شرف کوئی مخفی امر نہیں ہے۔ اس کی بابت خود اللہ پاک فرماتا ہے ”يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا“ ابن ابی حاتم وغیرہ نے ابن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے قولہ تعالیٰ ”يُؤْتِي الْحِكْمَةَ“ کے بارہ میں روایت کی ہے انہوں نے کہا ”اس سے قرآن کی معرفت مراد ہے کہ اس میں سے ناسخ کیا ہے اور منسوخ کیا۔ محکم کیا ہے اور منشاہ کیا‘ مقدم کون چیز ہے اور موخر کیا اور حلال کیا ہے اور حرام اور امثال کون سا“۔

اور ابن مردویہ نے جویر گے طریق پر بواسطہ ضحاک ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قولہ تعالیٰ ”يُؤْتِي الْحِكْمَةَ“ سے قرآن شریف کا عطا کرنا مراد ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا ”یعنی قرآن شریف کی تفسیر کیونکہ پڑھنے کو تو اُسے نیک اور بد سبھی پڑھتے ہیں“ اور ابن ابی حاتم نے ابی الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالیٰ ”يُؤْتِي الْحِكْمَةَ“ سے قراءت قرآن شریف اور اُس میں غور کرنا مقصود ہے۔

ابن جریر نے اسی اوپر کی روایت کے مانند قول مجاہد ابی العالیہ اور قتادہ سے بھی نقل کیا ہے۔ اور اللہ پاک فرماتا ہے ”وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ“ ابن ابی حاتم نے عمرو بن مرة سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”میں کسی ایسی آیت پر گزرتا ہوں جس کو میں نہ جانتا ہوں تو وہ مجھ کو سخت عملیں بنادیتی ہے کیونکہ میں نے اللہ پاک کو یہ فرماتے سنا ہے ”وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ“ اور ابو عبیدہ نے حسن سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”خدا تعالیٰ نے کوئی آیت ایسی نازل نہیں فرمائی ہے جس کے بارہ میں وہ اس بات کے جاننے کو دوست نہ رکھتا ہوں کہ اُس آیت کا نزول کس معاملہ میں ہوا ہے اور کہ اُس سے کیا مراد لی گئی ہے۔

ابو ذر اھر دی نے فضائل القرآن میں سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا ”جو شخص قرآن شریف کو پڑھتا ہے اور وہ اُس کی تفسیر اچھی طرح نہیں کر سکتا اُس کی حالت مثل اُس اعرابی کے ہے جو کہ شعر کو بے سمجھے اور غیر موزوں طور پر پڑھتا ہو“۔ اور بیہقی وغیرہ نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ”قرآن شریف کی تعریف کرو اور اُس کے غریب الفاظ کی تلاش میں سرگرم رہو“۔

ابن الانباری نے ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”بے شک یہ بات مجھ کو بہت

زیادہ پسند ہے کہ میں قرآن شریف کی کسی ایک آیت کی تعریف کروں بہ نسبت اس بات کے کہ میں ایک آیت کو حفظ کر لوں اور اسی راوی نے عبداللہ بن بریدہ سے بواسطہ سی صحابی رضی اللہ عنہ کے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”کاش اگر مجھ کو یہ معلوم ہو کہ چالیس دن کا سفر کر کے بھی قرآن شریف کی ایک آیت کی تعریف کروں گا تو ضرور میں اتنا مشکل سفر اختیار کروں اور نیز اسی راوی نے شعبی کے طریق سے روایت کی ہے کہ اُس نے بیان کیا ”عمر رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ جو شخص قرآن شریف کو پڑھ کر اُس کی تعریف کرے تو اُسے خدا تعالیٰ کے یہاں شہید کا اجر ملے گا۔“

میں کہتا ہوں کہ ان مذکورہ بالا آثار (اقوال سلف اور احادیث) کے میرے نزدیک یہ معنی ہیں کہ ان میں ”تقریب“ سے بیان اور تفسیر کو مراد لیا گیا ہے اس لئے کہ نحوی حکم پر اعراب ایک حادث (نوپیداشدہ) اصطلاح ہے اور اس لئے کہ سلف صالحین طبعی اور جبلی طور پر زبان دانی میں تعلیم حاصل کرنے کے ہرگز محتاج نہ تھے۔ اور پھر میں نے ابن النقیب کو بھی اسی بات کی طرف مائل ہوتے دیکھا ہے جس کو میں بیان کر آیا ہوں چنانچہ وہ کہتا ہے۔ اور جائز ہے کہ تعریب سے فن نحو کے قواعد کا برتا مراد ہو۔ اور اس بات کا تسلیم کیا جانا بعید از عقل نظر آتا ہے کیونکہ تقریب سے تفسیر کے معنی لئے جانے پر اُس قول سے بھی استدلال ہوتا ہے جس کو السلفی نے کتاب الطبیوریات میں ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ ”تم قرآن شریف کی تعریب کرو وہ اُس کی تاویل پر تمہاری رہنمائی کرے گا۔“

اور علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ تفسیر کا جاننا فرض کفایہ ہے۔ اور منجملہ تین شرعی علوم کے یہ بزرگ ترین علم ہے۔ اور اصفہانی کا قول ہے کہ سب سے اچھا پیشہ یا کام جو انسان کرتا ہے وہ قرآن شریف کی تفسیر ہے۔ اس قول کی تشریح یہ ہے کہ کام کا شرف یا تو اُس کے موضوع کے شرف سے وابستہ ہوتا ہے جیسے کہ زرگری چڑا رنگنے کا کام سے اس لئے اشرف ہے کہ زرگری کا موضوع ہے سونا اور چاندی اور وہ چڑا رنگنے کے موضوع سے اشرف ہے جو کہ مردہ جانور کی کھال ہے۔ اور یا پیشہ کا شرف اُس کی غرض سے متعلق ہوا کرتا ہے اس طرح کہ طب کا پیشہ بھنگی کے پیشہ سے اشرف ہے کیونکہ طب کی غرض انسان کی تندرستی کو فائدہ پہنچانا ہے۔ اور بھنگی کا کام محض بیت الخلاء کی صفائی کی غرض پر مبنی ہے۔ اور یا پیشہ کا شرف اس کی طرف آدمیوں کے سخت محتاج ہونے سے تعلق رکھتا ہے جیسے فقہ کہ اس کی جانب طب کی نسبت بہت سخت حاجت پڑتی ہے۔ اس لئے کہ دنیا کا کوئی واقعہ خواہ وہ کسی مخلوق میں کیوں نہ ہوئی ایسا نہیں ہوتا جس میں فقہ کی حاجت نہ پائی جائے۔ اور فقہ ہی کے ذریعہ سے دینی اور دنیاوی احوال کے صلاح (درستی) کا انتظام قائم رہتا ہے۔

بخلاف طب کے کہ اُس کی طرف بعض بعض اوقات میں کچھ تھوڑے سے آدمیوں کو حاجت پڑا کرتی ہے۔ اور جب کہ یہ بات معلوم ہو چکی تو اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ علم تفسیر کے پیشہ نے تینوں مذکورہ بالا جہوں سے شرف کو اپنے اندر جمع کر لیا ہے موضوع کی جہت سے اس کو یوں شرف ہے کہ اُس کا موضوع ہے اللہ پاک کا کلام جو کہ تمام حکمتوں کا سرچشمہ اور ہر طرح کی فضیلتوں کا معدن ہے اُسی کلام میں اگلے لوگوں کے حالات بیان ہوئے ہیں اور اُسی میں مابعد کی چیزیں ہیں اور موجودہ پیش آنے والی باتوں کا حکم۔ وہ بار بار تکرار اور دست بدست پھرائی جانے سے کہنہ اور فرسودہ نہیں ہوتا۔ اور اُس کے عجائب ختم ہونے میں نہیں آتے۔ اور غرض کی جہت سے دیکھا جائے تو اُس کی غرض ہے غُرُوۃُ الْوُثْقٰی کو مضبوط تھا مینا

اور اُس حقیقی سعادت تک پہنچتا جو کبھی فنا نہیں ہوتی۔ اور اُس کی طرف شدت حاجت ہونے کے لحاظ سے دیکھا جائے تو یہ معلوم ہی ہے کہ ہر ایک دینی یا دنیوی کمال۔ جلد حاصل ہونے والا ہو یا بدیر ملنے والا۔ علوم شرعیہ اور معارف دینیہ ہی کا محتاج ہوتا ہے۔ اور یہ علوم معارف کتاب اللہ تعالیٰ کے علم پر موقوف ہیں۔

نوع اٹھتر

مفسر کی شرطوں اور اس کے آداب کی شناخت

علماء نے کہا ہے کہ جو شخص کتاب عزیز کی تفسیر کا ارادہ کرے وہ پہلے قرآن شریف کی تفسیر قرآن ہی سے طلب کرے اس لئے کہ قرآن شریف میں جو چیز ایک جگہ مجمل رکھی گئی ہے اُسی چیز کی دوسری جگہ میں تفسیر کر دی گئی ہے۔ اور جو شے ایک مقام پر مختصر کر کے بیان ہوئی ہے وہی شے قرآن شریف کے دوسرے موضع میں جا کر تفصیل کے ساتھ بیان کر دی گئی ہے۔ ابن الجوزی نے ایک خاص کتاب ہی اُن امور کے بیان میں لکھی ہے جو کہ قرآن کریم میں ایک جگہ اجمالاً بیان ہوئے ہیں۔ اور دوسری جگہ اُسی میں اُن کی تفسیر کر دی گئی ہے۔ میں نے ایسی باتوں کی چند مثالوں کی طرف مجمل کی نوع میں اشارہ کر دیا ہے۔ پھر اگر یہ بات (یعنی قرآن شریف کی تفسیر قرآن ہی سے کرنا) مفسر کو تفسیر کر سکنے سے عاجز بنا دے تو اُسے لازم ہے کہ قرآن کریم کی تفسیر کو سنت (صحیحہ) سے تلاش کرے کیونکہ سنت (حدیث) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کی شارح اور اُس کو واضح بنانے والی ہے۔ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جتنی باتوں کا بھی علم دیا ہے وہ سب احکام ایسے ہی ہیں جن کو آپ نے قرآن کریم سے سمجھا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ”اِنَّا اَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا اَرَاكَ اللّٰهُ. فِیْ اٰیَاتِ الْخُرُ“ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی نے یہ بھی فرمایا ہے کہ ”آگاہ رہو بے شک مجھ کو قرآن دیا گیا ہے اور اُسی کے مانند ایک اور چیز بھی اُس کے ساتھ عطا ہوئی ہے“ (یعنی سنت)۔ اور اگر سنت سے بھی تفسیر کا پتہ نہ ملے تو اب صحابہ رضی اللہ عنہ کے اقوال کی طرف رجوع لائے اس واسطے کہ بے شک وہ لوگ قرآن کے بہت بڑے جاننے والے ہیں۔ یوں کہ انہوں نے تمام قرآن اور احوال نزول قرآن کے وقت دیکھے تھے۔ اور یوں بھی وہ لوگ کامل سمجھ، صحیح علم اور عمل صالح کی صفات سے خاص تھے اور حاکم نے مستدرک میں روایت کی ہے کہ جو صحابی وحی اور تنزیل کے دیکھنے والے تھے اُن کی تفسیر کو مرفوع حدیث کا حکم حاصل ہوتا ہے۔

امام ابو طالب طبری نے اپنی تفسیر کے اوائل میں آداب مفسر کی بابت یوں بیان کیا ہے کہ ”معلوم رہے کہ مفسر کے واسطے جو شرطیں لازم ہیں اُن میں سے ایک پہلی شرط اعتقاد کا صحیح ہونا ہے۔ اور سنت دین کا لزوم کیونکہ جو شخص اپنے دین کے بارہ میں گمنام ہو گا اُس پر دنیاوی امور کے متعلق کبھی اعتبار و اعتماد نہ کیا جائے گا چہ جائے کہ دینی معاملات پر اعتماد کیا جائے۔ پھر جب کہ صرف دین ہی کے بارہ میں کسی عالم کی طرف سے خبر دینے پر اعتماد نہیں ہوتا تو کیونکر ہو سکتا ہے اسرار الہی کی خبر دہی اُس کی طرف سے صحیح مان لی جائے؟ اور اگر وہ شخص الحاد کے ساتھ بدنام ہو تو اس کی طرف سے یہ خطرہ رہتا

ہے کہ وہ باطنیہ اور غالی رافضی فرقوں کے مانند لوگوں کو دھوکے اور فریب کے دام میں پھنسا کر گمراہ کر دے گا۔ اور اگر وہ کسی دنیاوی بے جا خواہش کے رکھنے میں متہم ہے تو بھی اُس پر اعتماد نہ کیا جائے گا۔ اس لئے کہ اُس سے خطرہ ہے کہ اُس کی نفسانی خواہش اور طمع اُسے قرآن کی ایسی تفسیر کر دینے پر آمادہ بنائے جو اُس کی بدعت ہی کے موافق ہو۔ جیسا کہ قدریہ فرقوں والوں کا طریقہ ہے کہ اُن میں سے کوئی ایک شخص تفسیر کی کتاب محض اس مقصد سے تصنیف کرتا ہے تاکہ لوگوں کو سلف صالحین کی پیروی اور طریق ہدایت کے لزوم سے باز رکھے۔ اور مفسر کے لئے واجب ہے کہ اُس کا اعتماد نبی صلی اللہ علیہ وسلم آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم۔ اور اُن کے ہمعصر لوگوں ہی کے نقل پر ہو۔ اور وہ محدثات اُسے پرہیز کرے۔ اور جس حالت میں مذکورہ بالا حضرات کے اقوال میں تعارض واقع ہو اور یہ ممکن ہو کہ اُن اقوال کو باہم جمع کر کے اُن کا تعارض دور کر دیا جائے تو ایسا کر لے۔ جیسے کہ ”صَرَاطُ الْمُسْتَقِيمِ“ پر کلام کرے اور دیکھے کہ اُس کے بارہ میں بزرگان سلف کے اقوال ایک ہی شے کی طرف راجع ہوتے ہیں اس لئے اُن میں سے بعض ایسے اقوال کو جمع میں داخل کر دے جو اُس میں داخل ہوتے ہیں کیونکہ قرآن کریم اور انبیاء کے طریق۔ پھر طریق سنت طریقیہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور طریق ابی بکر رضی اللہ عنہ و عمر رضی اللہ عنہ کے مابین کوئی تنافی نہیں پائی جاتی ہے۔ لہذا مفسران اقوال میں سے جس ایک قول کو بھی بالانفراد سے لے گا وہ محسن ہی ہوگا (یعنی اچھا کرے گا) لیکن اگر اُن اقوال میں باہم تعارض پایا جائے تو مفسر کو چاہئے کہ ایسے موقع پر جس قول کے بارہ میں سمع (سنی ہوئی بات) ثابت ہوئی ہو۔ اُس کو اُسی سمع کی طرف راجع کر دے۔ اور اگر کوئی سماعی شہادت نہیں پائی جاتی ہے لیکن دو مختلف اقوال میں سے کسی ایک کے تقویت دینے کا طریق استدلال کے ذریعہ سے پایا جاتا ہے تو جس امر میں استدلال قوی ہو اس کو ترجیح دے دے۔ مثلاً حروف ہجا کے معنوں میں صحابہ کا اختلاف پایا جاتا ہے اور ایسے موقع پر مفسر کو چاہئے کہ وہ اُس شخص کے قول کو ترجیح دے دے جس نے اُن حروف کو قسم قرار دیا ہے۔ اور اگر مراد کو سمجھنے کے بارہ میں دلیلوں کا تعارض آ پڑے اور وہ جان لے کہ ہاں یہ مقام اُس پر مشتبہ بن گیا ہے۔ تو اُسے چاہئے کہ جو کچھ بھی خدا تعالیٰ نے اُس کلام سے مراد لی ہے اُسی پر ایمان لے آئے اور اس کے معنی مراد کو متعین بنانے پر دلیری نہ کرے بلکہ اُسے بمنزلہ اُس کی تفصیل کے قبل ہی مجمل اور اُس کی تبیین کے قبل ہی متشابہ ہونے کے تصور کر لے۔ مفسر کی شرطوں میں سے ایک شرط یہ ہے کہ جو بات وہ کہتا ہو اُس میں اُس کا مقصد صحیح رہے تاکہ اس طرح وہ راستی اور راست روی کو (من جانب اللہ) پاسکے۔ اس لئے کہ اللہ پاک نے فرمایا ہے ”وَالَّذِينَ جَاهَلُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا“ اور خلوص قصد جب ہی حاصل ہوگا جب کہ دنیا سے بے تعلقی اختیار کرے کیونکہ دنیاوی وغبت رکھنے کی صورت میں وہ اس بات سے مامون نہ ہوگا کہ اُس کو کوئی ایسی غرض تفسیر پر آمادہ بنائے جو کہ اُسے اُس کے قصد کی درستی سے روک دے اور اُس کے عمل کی صحت کو فاسد بنا ڈالے۔ اور ان مذکورہ فوق شرائط کا تکملہ کرنے والی شرط یہ ہے کہ مفسر کو علم اعراب (نحو) کے اسلحہ سے بخوبی آراستہ ہونا چاہئے تاکہ وجوہ کلام کا اختلاف اُسے شک اور دھوکے میں نہ ڈال سکے کیونکہ اگر وہ مطالب کی توضیح کرنے میں زبان کی وضوح سے باہر نکل گیا تو خواہ اُس کا یہ خروج حقیقت کے اعتبار سے ہو یا مجاز کے لحاظ سے بہر حال اس طرح پر اُس کا تاویل کرنا کلام کو معطل (بیکار) بنا دینے کے برابر ہوگا۔ اور میں نے دیکھا ہے کہ کسی شخص نے اللہ پاک کے قول ”قُلْ“

اللہ ثُمَّ ذَرَهُمْ“ کی تفسیر کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ ”اِنَّهُ مُلَازِمَةٌ قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالٰی“ حالانکہ اُس غبی کو یہ پتا ہی نہیں لگا کہ وہ ایسا جملہ ہے جس کی خبر حذف کر دی گئی ہے اور اس کی تقدیر عبارت ”اللّٰهُ اَنْزَلَهُ“ ہے۔ اور یہاں تک ابی طالب کا کلام تمام ہو گیا۔

ابن تیمیہؒ نے ایک کتاب میں جو کہ اُس نے اسی نوع میں تالیف کی ہے یہ بیان کیا ہے ”اُس بات کو معلوم کرنا واجب ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحاب رضی اللہ عنہم سے قرآن شریف کے معانی بھی اُسی طرح بیان فرمائے ہیں جس طرح کہ اُس کے الفاظ اُن سے بیان کئے کیونکہ اللہ پاک کا ارشاد ”لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ“ معانی اور الفاظ دونوں کے بیان کو شامل ہے اور ابو عبد الرحمن السلمی نے کہا ہے کہ ہم سے اُن لوگوں نے یہ حدیث بیان کی ہے کہ جو قرآن شریف کی قراءت کیا کرتے تھے جیسے عثمان بن عفانؓ اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ وغیرہ کہ وہ لوگ جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے قرآن شریف کی تعلیم حاصل کیا کرتے تھے۔ اور دس آیتیں سیکھ لیتے تھے تو اس سے آگے اُس وقت تک ہرگز نہیں بڑھتے تھے جب تک یہ جان نہ لیتے کہ اُن سیکھی ہوئی آیتوں میں عمل اور علم کی قسم سے کیا بات موجود ہے۔ انہوں نے کہا ہے کہ ”ہم نے قرآن علم اور عمل سب باتوں کو ایک ساتھ سیکھا ہے“۔ اور اسی واسطے وہ لوگ ایک ہی سورۃ کے حفظ کرنے میں مدت تک مصروف رہا کرتے تھے۔ انس رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ ”جس وقت کوئی آدمی سورۃ البقرہ اور سورۃ آل عمران کو پڑھ لیا کرتا تھا تو وہ ہماری نظروں میں بزرگ بن جاتا تھا“۔ یہ حدیث احمد نے اپنی مسند میں روایت کی ہے اور ابن عمر رضی اللہ عنہ آٹھ سال تک صرف سورۃ البقرہ کو حفظ کرتے رہے تھے۔ اس قول کو احمد ہی نے موطا میں نقل کیا ہے اور اس کی وجہ یہ تھی کہ اللہ پاک نے فرمایا ہے ”كِتَابٌ اَنْزَلْنَاهُ اِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّلّٰهِ لِيَذَّبُرُوْا اٰيَاتِهٖ“۔ اور ارشاد کیا ہے ”اَفَلَا يَتَذَكَّرُوْنَ الْقُرْآنَ“ اور کلام پر غور و تدبر کرنا بغیر اُس کے معانی سمجھے ہوئے غیر ممکن ہے۔ اور عادت اور رواج بھی اس بات کو ناممکن قرار دیتا ہے کہ کوئی قوم جو کہ علوم کے کسی فن کی کتاب کو پڑھتی ہو مثلاً طب اور حساب وغیرہ اور اُس کی شرح نہ کرے تو پھر کیا وجہ ہے کہ کلام الہی جو کہ اُن کی عصمت ہے اور جس کے ذریعہ سے اُن کی تجارت ان کی سعادت اور اُن کے دین اور دنیا کا قیام ہے اُس کی شرح کرنے سے باز رہیں؟ اور اسی واسطے صحابہ رضی اللہ عنہم کے مابین تفسیر قرآن کے بارہ میں بہت کم کوئی جھگڑا پایا جاتا تھا اور اگرچہ صحابہ کی نسبت تابعین کے زمرہ میں وہ اختلاف زیادہ پایا گیا ہے لیکن پھر بھی وہ اُن میں بہ نسبت اُن کے بعد آنے والوں کے بہت کم ہے۔ تابعین میں سے بعض ایسے لوگ تھے جنہوں نے تمام تفسیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے حاصل کی تھی۔ اور بعض اوقات کسی مقام میں انہوں نے استنباط اور استدلال کے ساتھ بھی کلام کیا ہے۔ غرضیکہ سلف صالحین کے مابین تفسیر قرآن شریف کے بارہ میں قلیل ہی اختلاف ہے اور جو اختلاف اُن سے صحیح ثابت ہوئے ہیں اُن میں سے بیشتر اختلافات کا رجوع اختلاف تنوع کی طرف ہوتا ہے نہ کہ اختلاف تضاد کی جانب۔ اور اس اختلاف کی دو قسمیں ہیں:

ایک یہ کہ سلف صالحین میں سے کوئی صاحب معنی مراد کی تعبیر اپنے ساتھی دوسرے صاحب کی عبارت سے ایسی جداگانہ عبارت میں فرماتے ہیں جو کہ کسی میں ایک ایسے معنی پر دلالت کرتی ہے کہ وہ معنی دوسرے معنی سے الگ ہوتے ہیں مگر اسی کے ساتھ کسی کا اتحاد رہتا ہے۔ مثلاً انہوں نے ”الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيْمُ“ کی تفسیر میں یوں اختلاف کیا ہے کہ بعض

نے اس سے قرآن کو مراد لیا ہے یعنی قرآن شریف کی پیروی کو۔ اور کسی نے کہا ہے کہ اس سے اسلام مراد ہے۔ لہذا یہ دونوں قول باہم متفق ہیں کیونکہ دین اسلام ہی قرآن شریف کی پیروی بھی ہے۔ لیکن بظاہر ان دونوں شخصوں میں سے ہر ایک نے ایک ایسے وصف پر اطلاع دی ہے جو کہ دوسرے وصف سے الگ تھلگ ہے جیسا کہ صراط کا لفظ ایک دوسرے وصف کا بھی احساس کراتا ہے۔ اور ایسی طرح پر اس شخص کا قول جس نے صراط کے معنی سنت والجماعت کے بنائے ہیں۔ اور اس کا قول بھی جس نے کہا ہے کہ صراط کے معنی طریق عبودیت کے ہیں۔ اور اس کا بھی قول جس نے یہ کہا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی فرمانبرداری ہے۔ اور اسی کے مانند دیگر اقوال کہ ان سب لوگوں نے دراصل ایک ہی ذات کی طرف اشارہ کیا ہے مگر اس طرح کہ اس کی توصیف ہر ایک نے اس ذات کی بہت سی صفتوں میں سے کسی ایک صفت کے ساتھ کر دی ہے۔

دوسری قسم یہ ہے کہ سلف صالحین میں سے ہر ایک شخص اسم عام کے بعض انواع کو بر سبیل تمثیل ذکر کرتا ہے اور سننے والے کو صرف نوع پر متنبہ بناتا ہے نہ کہ بر سبیل حد کے ایسی حد جو کہ محدود کے عموم اور خصوص میں اس سے مطابق ہو۔ اس کی مثال وہ اقوال ہیں جو کہ قولہ تعالیٰ ”ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا.....“ کے بارہ میں نقل کئے گئے ہیں۔ کیونکہ یہ معلوم ہے کہ ”الظَّالِمَ لِنَفْسِهِ“ کا لفظ ان ہی لوگوں کو اپنے حلقہ میں لیتا ہے جو کہ واجبات کے ضائع کرنے والے اور حرمت کے منہک (حرام باتوں کی قید توڑنے والے) ہیں۔ اور ”مُقْتَصِد“ کا لفظ ان لوگوں کو اپنے مراد میں شامل بناتا ہے جو کہ واجبات کو ادا کرتے اور حرام باتوں کو ترک کر دیتے ہیں۔ اور السابق کے معنی میں وہ شخص داخل ہوتا ہے جس نے کہ سبقت (پیش دستی) کی پس اس نے واجبات کی بجا آوری کے ساتھ ہی نیکو کاریوں کے ذریعہ سے مزید قرب حاصل کر لیا۔ پس مقتصد لوگ اصحاب الیمین (دہنی جانب والے) ہیں۔ اور السابقون سبقت لے جانے والے ہیں کہ وہی مقرب (قرب حاصل کرنے والے) بھی ہیں۔

پھر تابعین میں سے ہر شخص اس معنی کو عبادت کی کسی نہ کسی نوع میں ذکر کرتا ہے جیسے کہ کسی نے کہا ہے ”سابق وہ ہے جو کہ اول وقت نماز ادا کرتا ہے۔ اور مقتصد وہ ہے جو اثنائے وقت میں نماز پڑھ لیتا ہے اور ظالم لنفسہ وہ شخص ہے جو کہ نماز عصر کو آفتاب کے بالکل زرد ہو جانے کے وقت تک متاخر کرتا ہے۔“ یا کوئی یہ کہتا ہے کہ ”سابق اس کو کہتے ہیں جو کہ زکوٰۃ مفروضہ ادا کرنے کے ساتھ ہی مزید خیرات و صدقات بھی کرتا رہے۔ مقتصد وہ ہے جو کہ صرف مفروضہ زکوٰۃ ادا کرنے پر اکتفا کرے۔ اور ”ظالم“ مانع زکوٰۃ شخص ہے۔“

یہ دونوں قسمیں جن کو ہم نے تفسیر کے تنوع کے بارہ میں ذکر کیا ہے کبھی بسبب تنوع اسماء اور صفات کے ہوتی ہیں اور گاہے مسمیٰ کی بعض انواع کے ذکر کے لئے جو کہ سلف امت کی تفسیر میں پیشتر آیا ہے اور جن کی نسبت یہ گمان کیا جاتا ہے کہ وہ اختلاف رائے ہے۔ اور سلف کا ایک تنازع یہ بھی پایا جاتا ہے کہ جس کلام میں کوئی لفظ بوجہ مشترک فی اللغة ہونے کے دو امور کا متحمل ہوتا ہے۔ مثلاً لفظ ”قُسُودَہ“ کہ اس سے تیر انداز بھی مراد لیا جاتا ہے اور شیر بھی۔ اور ”عَسْعَسَ“ کا لفظ کہ اس سے رات کا آنا اور جانا دونوں باتیں مراد ہوتی ہیں۔ یا بوجہ اس کے کہ وہ لفظ اصل میں تو ”مُتَوَاطِئِ“ ہوتا ہے لیکن اس سے دونوعوں میں ایک ہی نوع یا دو شخصوں میں سے ایک ہی شخص مراد ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”ذَنبِي فَنَدَلْنِي.....“ میں جو

ضمیریں ہیں وہ اور جس طرح ”الْفَجْرِ . وَالشَّفْعِ . وَالْوَتْرِ . وَلَيَالٍ عَشْرٍ“ کے الفاظ اور اُن ہی کے مشابہ دیگر لفظ کہ اس طرح کے الفاظ میں کبھی یہ جائز ہوتا ہے کہ ان سے وہ تمام معانی مراد لے لئے جائیں جن کو سلف نے بیان کیا ہے اور گاہے یہ بات جائز نہیں ہوتی۔ جواز کی وجہ یہ ہے کہ آیت کا نزول دو مرتبہ ہوا ہو۔ اور اُس سے کبھی یہ معنی مراد لئے گئے ہوں اور کسی مرتبہ وہ دوسرے معنی۔ اور یا اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ مشترک ہے اور اُس سے اُس کے دونوں معنوں کا مراد لیا جانا جائز ہے۔ اور یا یہ سبب ہے کہ لفظ متواطی ہے اس لئے وہ بحالیکہ اُس کے مخصص کے لئے کوئی موجب نہ ہو اُس حالت میں عام ہوگا۔ لہذا اگر اس نوع کے بارہ میں دونوں قول صحیح ثابت ہوں تو یہ دوسری صنف میں شمار ہو سکے گی۔ اور سلف کے وہ اقوال جن کی نسبت بعض آدمی اختلاف ہونے کا گمان کرتے ہیں وہ اس طرح کے ہیں کہ اُنہوں نے معانی کی تعبیر قریب المعنی لفظوں کے ساتھ کی ہے جیسے کہ سلف میں سے کسی نے ”تُبْسَل“ کی تفسیر لفظ تَحْبَس کے ساتھ کی ہے۔ اور دوسرے نے اُسی کی تفسیر میں ”تُزْتَهَن“ کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اور اس کی علت یہ ہے کہ نَحْبَس اور تُزْتَهَن یہ دونوں لفظ باہم ایک دوسرے کے قریب ہی قریب معنی رکھتے ہیں۔“

اور تفسیر میں اختلاف دو قسموں پر ہوتا ہے۔ کوئی اختلاف تو وہ ہے جس کا مستند صرف نقل ہو۔ اور کسی اختلاف کی یہ صورت ہوتی ہے کہ وہ بغیر نقل کے معلوم کیا جاتا ہے۔

اب یہ معلوم کرنا چاہئے کہ منقول کی بہت سی نوعیں ہیں کیونکہ یا تو وہ معصوم ہے منقول ہوگا یا غیر معصوم سے اور یا ایسا ہوگا کہ اُس کے صحیح اور غیر صحیح کی معرفت ممکن ہو یا ایسا نہ ہوگا۔ اور یہ قسم جس کے صحیح اور ضعیف کا امتیاز غیر ممکن ہوتا ہے عام طور پر ایسی ہے کہ اس سے کوئی فائدہ نہیں حاصل ہوتا اور نہ ہم کو اُس کے جاننے کی کوئی حاجت ہے۔ اور اس کی مثال سلف کا وہ اختلاف ہے جو کہ سگ اصحاب کہف کی رنگت اور اُس کے نام اور مذہب کا گئے کے اُس بعض حصہ کی تعیین میں ہے جس کو مقتول شخص کے جسم پر مارا گیا تھا۔ اور وہ اختلاف جو کہ نوح علیہ السلام کی کشتی کی مقدار اور اُس کی لکڑی کی تعیین۔ یا اُس لڑکے کے نام میں ہے جس کو خضر علیہ السلام نے قتل کیا تھا۔ اور اسی کے مانند دوسری مختلف فیہ باتیں کہ ان امور پر علم حاصل کرنے کا طریقہ صرف نقل ہے۔ لہذا جو امر ان میں سے صحیح طور پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہو وہ تو قبول کر لیا جائے گا۔ اور جو ایسا نہ ہو بلکہ یوں ہو کہ کعب اور وہب رضی اللہ عنہ کی طرح اہل کتاب لوگوں سے نقل کیا گیا ہو۔ اُس کی تصدیق اور تکذیب دونوں باتوں سے توقف کیا جانا اچھا ہے اور اس کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے کہ ”جس وقت اہل کتاب تم سے کوئی بات بیان کریں اُس وقت تم نہ تو اُن کو صادق مان لو اور نہ اُن کی تکذیب بنی کرو۔“ اور اپنے بنی جو قول کسی تابعی سے نقل کیا گیا ہو اُس کی بھی تصدیق و تکذیب دونوں باتوں سے توقف ہی کرنا چاہئے اگرچہ اس بات کا کچھ ذکر نہ آیا ہو کہ اُس تابعی نے یہ قول اہل کتاب سے اخذ کیا ہے۔ پس جب کہ تابعین باہم مختلف ہوں تو اس وقت اُن کے اقوال میں سے بعض قول دوسرے اقوال پر جت نہ ہوں گے۔ اور جس امر کو صحیح طریقہ پر صحابہ رضی اللہ عنہم سے نقل کیا گیا ہو اُس کی طرف بہ نسبت اُس بات کے کہ تابعین سے نقل کیا گیا ہے نفس کو بہت زیادہ اطمینان اس لئے ہوتا ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بارہ میں خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سننے کا یا اُس شخص سے سننے کا قوی احتمال ہے جس نے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہو اور اُن آیات وجہ یہ بھی ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے بہ نسبت

تابعین کے اہل کتاب سے بہت کم نقل کیا ہے۔ اور باوجود اس باکے کہ صحابیؓ نے جس بات کو کہا ہے اُس نے اس پر جزم (وثوق) بھی کیا ہے۔ یہ کیونکر کہا جاسکتا ہے کہ اُس نے وہ قول اہل کتاب سے اخذ کیا بحالیکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو اہل کتاب کی تصدیق سے بھی منع کر دیا گیا تھا۔ اور بہر حال وہ قسم جس میں سے صحیح قول کی معرفت ممکن ہوتی ہے اگرچہ امام احمد نے اس کی بابت یہ بات کہی ہے کہ تین چیزیں ایسی ہیں جن کی کوئی اصل ہی نہیں۔ تفسیر ملاجم اور معازی۔ (تاہم خدا کا شکر ہے کہ وہ بکثرت موجود ہے) اور امام احمد کے یوں کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ان تینوں امور کے بارہ میں جس قدر حدیثیں آئی ہیں ان میں بیشتر تعداد مرسل حدیثوں کی ہے۔ اور وہ تفسیر جو کہ استدلال کے ذریعہ سے معلوم کی جاتی ہے نہ کہ نقل کے وسیلہ سے تو اُس میں صحابہ رضی اللہ عنہم اور تبع تابعین کی تفسیر کے بعد دوسری حادث شدہ جہتوں کے سبب سے غلطی کا وجود بہت زیادہ ہے۔ کیونکہ جن تفسیروں میں محض سلف کے انہی تینوں گروہ کے اقوال نقل کئے گئے ہیں۔ جیسے عبدالرزاق، فریابی، کعب، عبداسحاق اور ان کے مانند دیگر لوگوں کی تفسیریں اُن میں قریب قریب ان دونوں جہتوں کی قسم سے کوئی جہت نہیں پائی جاتی ہے۔ اور وہ دونوں جہتیں حسب ذیل ہیں۔

ایک جہت یہ ہے کہ ایک قوم نے پہلے معنی کو خیال میں جمالیا اور پھر اس کے بعد الفاظ قرآن کو انہی اپنے سوچے ہوئے معنی پر محمول کر دیا ہے۔

اور دوسری جہت یہ ہے کہ ایک گروہ نے قرآن شریف کی تفسیر محض اس چیز کے ساتھ کی ہے جس کو ایک عربی زبان بولنے والا شخص بغیر اس بات کا خیال کئے ہوئے کہ قرآن شریف کے ساتھ تکلم کرنے والا کون ہے اور اُس کا نزول کس پر ہوا ہے اور کون اُس کا مخاطب ہے۔ مراد لے سکے۔

پس پہلے لوگوں نے صرف اُسی معنی کی رعایت کی جو اُن کے خیال میں آئے تھے اور اس بات پر کوئی غور نہیں کیا کہ قرآن شریف کے الفاظ کس دلالت اور بیان کے مستحق ہیں۔ اور دوسرے گروہ نے خالی لفظوں کی اور ایسی چیز کی رعایت ملحوظ رکھی جس کو ایک عربی شخص اُس لفظ سے بغیر ایسے مفہوم پر غور کئے ہوئے جو کہ متکلم اور سیاق کلام کے لئے مناسب ہو سکتا ہے مراد لے سکتا ہے۔ اور پھر اگرچہ پہلی صنف والوں کی نظر معنی کی طرف اور دوسری صنف والوں کی نگاہ لفظ کی جانب اسبق (زیادہ سبقت کرنے والی) ہوتی ہے۔ تاہم یہ لوگ یعنی مجرد لفظ اور زباناں کی رائے کا لحاظ کرنے والے اکثر حالتوں میں لغوی طور پر لفظ کو اُس معنی پر محمول کرنے کے بارہ میں ویسی ہی غلطی کر جاتے ہیں جیسی غلطی کہ اس بارہ میں اُن سے قبل والے لوگوں سے سرزد ہو جاتی ہے اور یونہی پہلی قسم کے لوگ اُس معنی کی صحت میں جس کے ساتھ انہوں نے قرآن شریف کی تفسیر کی ہے اکثر اس طرح کی غلطی کھا جاتے ہیں جیسی غلطی کہ اس بارہ میں دوسرے قسم کے لوگوں نے کھائی ہوئی ہے۔

اور پہلی قسم کے لوگوں کی دو صنفیں ہیں:

کبھی تو وہ قرآن کے لفظ سے اس مفہوم کو سلب کر لیتے ہیں جس پر اُس لفظ نے دلالت کی ہے۔ اور جو اُس سے مراد لیا گیا ہے۔ اور گاہے وہ قرآن کے لفظ کو ایسی بات پر محمول بنا دیتے ہیں جس پر نہ تو اُس نے دلالت کی ہے اور نہ وہ بات اُس سے مراد لی گئی ہے۔ اور ان دونوں امروں میں کبھی وہ معنی باطل بھی ہوا کرتا ہے جس کی نفی یا اثبات کا انہوں نے قصد کیا

ہے۔ لہذا ایسی صورت میں اُن کی غلطی دلیل اور مدلول دونوں میں ہوا کرتی ہے اور کسی وقت ایسا ہوتا ہے کہ جس معنی کی نفی یا اثبات اُن کا مقصود ہے وہ معنی حق ہوتے ہیں اور ایسی حالت میں اُن کی غلطی صرف دلیل کے بارہ میں ہوا کرتی ہے نہ کہ مدلول کے بارہ میں بھی۔ لہذا جن لوگوں نے اہل بدعت کے بعض گروہوں کے مانند دلیل اور مدلول دونوں امور میں غلطی کھائی ہے وہ باطل مذہبوں کے معتقد بن گئے ہیں۔ اور انہوں نے قرآن شریف کے ساتھ بے اعتدالی کر کے اپنی رائے کے مطابق اُن کی تاویل کر لی ہے۔ ان کی رائے اور تفسیر کسی بات میں بھی کوئی صحابی یا تابعی اُن کا سلف نہیں ہے اور انہوں نے اپنے اصول مذہب کے مطابق تفسیریں تصنیف کر لی ہیں۔ جیسے عبدالرحمن بن کیسان الاصبہانی، عبدالجبار زرمانی اور زحشری اور ان کے مانند دوسرے لوگوں کی تفسیریں۔ اور پھر اس وضع کے لوگوں میں سے کوئی ایسا زبردست انشاء پرداز اور خوش تحریر ہوتا ہے جو بدعت کے عقائد کو اپنے کلام میں شیر و شکر کی طرح آمیز بنا دیتا۔ اور درپردہ یہ زہر اُس میں شریک کر جاتا ہے اور اکثر لوگ اُس کو معلوم نہیں کر سکتے۔ جس طرح کہ تفسیر کشاف کا مصنف ہے۔ اور اُسی کے مثل دوسرے لوگ۔ یہاں تک کہ اہل سنت کی بے شمار تعداد میں بھی اُن کی باطل تفسیریں رواج پا جاتی ہیں۔

ہاں ابن عطیہ یا اُس کے مانند لوگوں کی تفسیر سنت کی بہت زیادہ قبیح اور بدعت سے محفوظ تر ہے اور کاش اگر وہ سلف صالحین کا ایسا کلام جو کہ اُن سے منقول ہے علی وجہ ذکر کر دیتا تو بہت ہی اچھا ہوتا کیونکہ وہ اکثر روایتیں ابن جریر الطبری کی تفسیر سے نقل کرتا ہے۔ اور یہ تفسیر نہایت اعلیٰ درجہ کی اور بڑی ذی رتبہ ہے مگر ابن عطیہ ان باتوں کو چھوڑ دیتا ہے جنہیں ابن جریر نے سلف سے نقل کیا ہے اور ایسی باتیں بیان کرتا ہے جن کی بابت وہ کہتا ہے کہ یہ محققین کے قول ہیں حالانکہ وہ محققین کے لفظ سے ایک ایسے متکلمین کے گروہ کو مراد لیتا ہے جنہوں نے اپنے اصول کو اس قسم کے طریقوں سے قرار دیا ہے کہ اُسی جنس کے طریقوں سے معتزلہ کے فرقہ نے بھی اپنے اصول قرار دیئے ہیں۔ اور اگرچہ متکلمین کی جماعت بہ نسبت معتزلہ کے طریق سنت سے بہت ہی قریب تر ہے تاہم مناسب یہ ہے کہ ہر ایک حقدار کو اُس کے حق سے ضرور بہرہ ور کیا جائے۔ اس لئے اگر کسی آیت کے متعلق صحابہ رضی اللہ عنہم تابعین اور ائمہ کی کوئی تفسیر موجود ہے۔ اور اس کے بعد کسی گروہ نے بسبب ایک ایسے مذہب کے جس کا انہوں نے اعتقاد کیا ہے اُسی آیت کی تفسیر دوسرے قول کے ساتھ کر دی۔ اور اُن کا یہ مذہب صحابہ اور تابعین کے مذہب میں سے نہیں ہے تو ایسا گروہ بھی اس طرح کی باتوں میں معتزلہ وغیرہ بدعتی فرقوں کا شریک بن جائے گا۔

غرض خلاصہ یہ ہے کہ جس شخص نے بھی صحابہ اور تابعین کے مذہب اور تفسیر سے عدول کر کے اُن کے خلاف راستہ پر قدم رکھا وہ اس فعل میں غلطی پر ہے بلکہ بدعتی ہے کیونکہ صحابہ اور تابعین قرآن شریف کی تفسیر اور اُس کے معانی کے ویسے ہی اعلیٰ درجہ کے جاننے والے تھے جیسے کہ وہ اُس حق کو بخوبی جانتے تھے جس کے ساتھ خدائے پاک نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا تھا۔

اور جن لوگوں نے صرف دلیل میں غلطی کھائی ہے نہ کہ مدلول میں بھی اُن کی مثال وہ بہت سی صوفی و اعظا اور فقیہ لوگ ہیں جو قرآن کی تفسیر ایسے معنوں کے ساتھ کرتے ہیں کہ وہ معانی فی نفسہا تو صحیح ہیں۔ لیکن قرآن اُن پر دلالت نہیں کرتا۔ جیسے اکثر معانی السلمی نے کتاب الحقائق میں ذکر کئے ہیں۔ لہذا اگر ان معنوں میں جن کو مذکورہ بالا لوگوں نے بیان کیا ہے

سچھ باطل معانی بھی ہوئے تو ان کے بیان کرنے والے لوگ قسم اول کے لوگوں میں داخل ہو گئے۔ یہاں تک کہ شخص کر کے ابن تیمیہ کا کلام بیان ہوا۔ اور یہ کلام بے حد نفیس ہے۔

زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں کہا ہے کہ ”تفسیر کی جستجو کی غرض سے قرآن میں غور کرنے والے شخص کے لئے بکثرت ماخذ پائے جاتے ہیں ازاجملہ چار ماخذ اصل الاصول ہیں:

(۱) نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کا پایا جانا اور یہ سب سے بہترین ماخذ ہے لیکن ضعیف اور موضوع روایت سے پرہیز لازم ہے کیونکہ اس طرح کی بہت زیادہ روایتیں آئی ہیں اور اسی واسطے امام احمدؒ نے کہا ہے کہ ”تین کتابیں ایسی ہیں جن کی کوئی اصل ہی نہیں۔ مغازی۔ ملاحم اور تفسیر۔ امام ممدوح کے اصحاب میں سے محقق لوگوں نے کہا ہے ”اس قول سے امام کی مراد یہ ہے کہ بیشتر صورتوں میں ان امور کی صحیح اور متصل سندیں نہیں پائی جاتی ہیں۔ ورنہ یوں تو اس کے متعلق اکثر صحیح روایتیں بھی آئی ہیں جیسے سورۃ الانعام کی آیت میں لفظ ”ظلم“ کی تفسیر شرک کے ساتھ ”حَسَابًا يَسِيرًا“ کی عرض کے ساتھ۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَاعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ“ میں لفظ ”قُوَّة“ کی تفسیر تیر اندازی کے ساتھ بصحت مروی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ تفسیر کے متعلق صحیح روایتیں فی الواقع بہت ہی کم ہیں بلکہ اس قسم کی روایتوں سے اصل مرفوع احادیث حد درجہ قلت کے ساتھ پائی گئی ہیں اور ان میں اسی کتاب کے اخیر میں ان سب روایتوں کو بیان بھی کروں گا۔

(۲) صحابی کے قول سے اخذ کرنا، کیونکہ اس کی تفسیر علماء کے نزدیک بمنزلہ اس روایت کے ہے جو کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع کی گئی ہو۔ حاکم نے اپنی مستدرک میں یونہی کہا ہے۔ اور ابو الخطاب حنبلی نے کہا ہے ”جس وقت ہم یہ کہیں کہ صحابی کا قول حجت نہیں ہے اس وقت احتمال ہوتا ہے کہ اس کی طرف رجوع نہ لانا چاہئے مگر درست وہی پہلا قول ہے یعنی صحابی اسے اخذ کرنا چاہئے کیونکہ صحابی کا قول روایت کی قسم سے ہے نہ کہ رائے کے باب سے۔ میں کہتا ہوں حاکم نے جو بات کہی ہے اس میں ابن الصلاح وغیرہ متاخرین اس کے ساتھ یوں نزاع پر آمادہ ہوئے ہیں کہ صحابی کے قول سے اخذ کرنا اسی امر میں مخصوص ہے جس میں سبب نزول یا ایسی ہی کسی اور بات کا بیان کہ اس میں رائے کو کچھ دخل ہی نہیں مل سکتا۔ اور پھر میں نے خود حاکم کو بھی علوم حدیث کے بیان میں اسی بات کی تصریح کرتے ہوئے دیکھا ہے چنانچہ وہ کہتا ہے ”اور موقوف روایتوں کی قبیل سے صحابہ کی تفسیر ہے۔ اور جو شخص یہ کہتا ہے کہ صحابہ کی تفسیر مسند ہے تو وہ اس بات کو انہی امور اور روایتوں کے بارہ میں کہتا ہے جن میں سبب نزول کا بیان آیا ہے دیکھو اس جگہ حاکم نے تخصیص کر دی ہے۔ اور مستدرک میں ان سے تعمیم کی تھی لہذا اعتماد پہلے ہی قول پر کرنا چاہئے۔ اور یوں تو اللہ ہی کو اس کی صحت و درستی کا علم ہے۔

پھر زرکشی نے کہا ہے کہ ”قول تابعی کی جانب رجوع کرنے کے بارہ میں احمدؒ سے دو روایتیں آئی ہیں۔ اور ابن عقیل نے اختیار کیا ہے اور اسی کو شعبہ سے بھی نقل کیا ہے۔ لیکن مفسرین کا عمل اس کے برخلاف ہے کیونکہ انہوں نے اپنی کتابوں میں تابعین کے اقوال بیان کئے ہیں۔ اور اس کی علت یہ ہے کہ تابعین نے ان اقوال میں سے بیشتر باتوں کی تعلیم صحابہ رضی اللہ عنہم ہی سے حاصل کی تھی۔ اور بسا اوقات تابعین سے ایسی مختلف الالفاظ روایتیں بھی حکایت کی جاتی ہیں جن کو سن کر نا سمجھ لوگ سمجھ لیتے ہیں کہ وہ کوئی ثابت شدہ اختلاف ہے۔ اور انہیں متعدد اقوال کے طور پر بیان کر جاتے ہیں حالانکہ دراصل ایسا نہیں ہوتا بلکہ واقعی امر یہ ہوتا ہے کہ تابعین میں سے ہر ایک نے کسی آیت کے ایک ایسے معنی کو ذکر کیا ہوتا ہے جو

کہ اُس کے نزدیک ظاہر تر اور سائل کے حال سے لائق تر ہوتا ہے۔ اور گاہے یہ بات ہوتی ہے کہ کسی تابعی نے اپنے شے کی خبر اُس کے لازم اور نظیر کے ذریعہ سے دی ہوتی ہے اور دوسرے تابعی نے اُسی چیز کی خبر اُس کے مقصود اور نتیجہ کے ساتھ دی ہوتی ہے۔ اور بیشتر وہ سب خبریں ایک ہی معنی کی طرف پھر کر آ جاتی ہیں۔ لیکن اگر ایسے موقع پر سب قولوں کا جمع کر دینا ممکن نہ ہو تو ایک ہی شخص کے دو قولوں میں سے متاخر قول مقدم ہوگا بشرطیکہ وہ دونوں قول اُس سے نقل ہونے میں یکساں صحیح ہوں ورنہ صحیح قول کو مقدم رکھا جائے گا۔

(۳) مطلق لغت کو ماخذ بنانا کیونکہ قرآن شریف کا نزول عربی زبان میں ہوا ہے۔ اور اس بات کو علماء کی ایک جماعت نے ذکر کیا ہے۔ اور احمد نے بھی کئی مواضع پر اس بات کو زور دے کر بیان کیا ہے لیکن فضل بن سہل نے احمد ہی سے نقل کیا ہے کہ اُس نے ایک مرتبہ قرآن شریف کی مثال کسی شعر کے بیت سے پیش کرنے کی نسبت سوال کیا گیا کہ یہ بات کیسی ہے؟ تو انہوں نے کہا ”مجھ کو اچھی نہیں معلوم ہوتی“۔ اس لئے کہا گیا ہے کہ امام احمد کے اس قول کا ظاہری مطلب ممانعت ہے اور یہی وجہ ہے کہ بعض علماء نے یہ کہہ دیا ”قرآن شریف کی تفسیر بمقتضائے لغت جائز ہونے میں امام احمد سے دو روایتیں آئی ہیں“۔ اور کہا گیا ہے کہ اس بارہ میں کراہت کا احتمال اُس شخص پر ہوگا جو کہ آیت کو اُس کے ظاہر سے اور اس طرح کے معنوں کی طرف پھیر دے کہ وہ معانی اُس کے ذاتیات سے خارج اور محتمل ہیں۔ اور بہت تھوڑا سا کلام عرب ان پر دلالت کرتا ہے اور غالباً وہ معانی بجز شعری یا اُسی کی مانند چیزوں کے اور کسی شے میں نہیں پائے جاتے اور آیت سے ان معنوں کے خلاف بات بہت جلد ذہن میں آتی ہے۔ اور بیہقی نے شعب میں مالک سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میرے پاس جو ایسا شخص لایا جائے گا کہ وہ لغت عرب کا عالم نہ ہو مگر قرآن شریف کی تفسیر کرتا ہو تو میں اس کو ضرور دوسروں کے لئے نمونہ عبرت ہی بناؤں گا“۔

اور وہ تفسیر جو کہ کلام کے معنی کے مقتضا سے اور قوت شرع سے اخذ کی گئی رائے سے کی جائے۔ اور یہی تفسیر ہے جس کے بارہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن عباس کے لئے دعا کی تھی کہ ”اللّٰهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ وَعَلِّمْهُ التَّوْبِيلَ“ یعنی بارالہا تو اُس کو دین کی سمجھ عطا فرما اور تاویل کا علم مرحمت کر۔ اور اسی امر کو علی رضی اللہ عنہ نے اپنے قول ”إِلَّا فَهْمًا يُؤْتَاهُ الرَّجُلُ فِي الْقُرْآنِ“ سے مراد لیا ہے۔ اور اسی سبب سے صحابہ رضی اللہ عنہم نے آیت کے معنی میں اختلاف کر کے ہر ایک نے جہاں تک اُس کے غور کی رسائی تھی اپنی ہی رائے پر عمل کیا ہے۔ اور قرآن شریف کی تفسیر بغیر کسی اصل کے مجرد رائے اور اجتہاد کے ساتھ کرنا جائز نہیں ہے۔ اللہ پاک نے فرمایا ہے ”وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ“ اور ارشاد کیا ہے ”وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ“ نیز فرمایا ہے ”لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ“ کہ یہاں پر بیان کی نسبت قرآن کی جانب کی ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ”جس شخص نے قرآن کے بارہ میں اپنی رائے سے کوئی بات کہی اور درست بھی کہی تو بھی اُس نے غلطی ہی کی“۔ اس حدیث کو ابوداؤد ترمذی اور نسائی نے روایت کیا ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی نے فرمایا ہے کہ ”جو شخص قرآن کے متعلق کوئی بات بغیر علم کے کہے اُس کو چاہئے کہ دوزخ میں اپنی جگہ مہیا کر لے“۔ اس حدیث کی روایت ابوداؤد نے کی ہے۔

اور بیہوشی نے پہلی حدیث کے بارہ میں کہا ہے کہ ”اگر یہ حدیث صحیح ثابت ہو تو اصل بات کا علم خدا کو ہوگا لیکن اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رائے سے وہی رائے مراد لی ہے جو کہ بغیر کسی ایسی دلیل کے غالب آتی ہے کہ وہ اس پر قائم ہو ورنہ وہ رائے جس کی اعانت اور مضبوطی کوئی واضح دلیل کر دے اُس کو تفسیر میں کہنا جائز ہے۔“

اسی راوی نے کتاب المدخل میں کہا ہے کہ ”اس حدیث میں ایک نظر (کلام) ہے۔ اور اگر یہ صحیح ہو تو اس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (وَاللّٰهُ اَعْلَمُ) فَقَدْ اَخْطَا الطَّرِيقَ مراد لیا ہے کیونکہ تفسیر قرآن کی سبیل یہ ہے کہ اُس کے لفظوں کی تفسیر کرنے کے بارہ میں اہل لغت کی طرف رجوع کیا جائے۔ اور اس کے ناسخ و منسوخ سبب نزول اور محتاج بیان امور کی معرفت حاصل کرنے میں ان صحابہ رضی اللہ عنہم کے اخبار کی طرف رجوع کیا جائے جو کہ قرآن کی تنزیل میں موجود تھے اور جنہوں نے ہم لوگوں تک حدیثوں میں سے وہ احادیث پہنچائی ہیں جو کہ کتاب اللہ کی بیان ہو سکتی ہیں۔ اور اس بارہ میں خداوند جل و علا نے خود ہی فرمایا ہے ”وَاَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ“ پس جس چیز کا بیان صاحب شرع سے وارد ہوا ہے اُس کے بارہ میں آپ کے بعد والوں کی فکر اور غور سے کفایت ہو گئی ہے۔ اور جس امر کا بیان شارح سے وارد نہیں ہوا اس کے بارہ میں اب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد والے اہل علم کا غور و فکر کرنا یوں مناسب اور موزوں ہے تاکہ وہ اس بات سے جس کا بیان وارد ہو چکا اس چیز پر استدلال کریں جس کا بیان وارد نہیں ہوا ہے۔ اور گاہے اس حدیث سے یہ مراد ہو سکتی ہے کہ ”جو شخص بغیر علم کے اصول و فروع کی معرفت حاصل کئے ہوئے قرآن شریف کے بارہ میں اپنی رائے سے کوئی بات کہے گا تو اُس کے قول کا اگر وہ اس حیثیت سے کہ قائل اُس کی تمیز ہی نہیں کر سکتا موافق صواب بھی ہو جائے تاہم اُس کی یہ موافقت ناپسندیدہ ہوگی۔“

ماوردی نے کہا ہے ”بعض محتاط اور پرہیزگار لوگوں نے اس حدیث کو اس کے ظاہر ہی پر محمول بنایا ہے۔ اور اگرچہ شواہد اس کے استنباط کا ساتھ دیتے ہوں اور کوئی صریح نص اس قول کے شواہد کا معارض بھی نہ پڑتا ہو پھر بھی وہ اپنے اجتہاد سے قرآن شریف کے معانی کا استنباط کرنے سے باز ہی رہا ہے اور یہ فعل ہمارے اُس تعبد (عبادت گزاری) سے عدول کرنے کے مانند ہے جس کی معرفت کا ہم کو حکم ملا ہے کہ ہم قرآن میں غور و فکر کریں اور اُس سے احکام کا استنباط کریں۔ جیسا کہ اللہ پاک نے فرمایا ہے ”لَعَلَّهُمُ الَّذِينَ يَسْتَبْطِلُوْنَ مِنْهُمْ“ اور اگر یہ بات جس کی طرف مذکورہ بالا پرہیزگار شخص گیا ہے واقعی صحیح ہو تو پھر استنباط کے ذریعہ سے کوئی شے معلوم ہی نہ کی جائے اور اکثر لوگ کتاب اللہ سے کسی چیز کو سمجھیں ہی نہیں۔ اور اگر حدیث صحیح ثابت ہو تو اس کی تاویل یہ ہے کہ ”جو شخص صرف اپنی رائے سے قرآن شریف کے بارہ میں کلام کرے اور بجز اُس کے لفظ کے کسی اور بات پر توجہ نہ کرے پھر بھی وہ حق بات کو پالے تو وہ غلط راستہ پر چلنے والا ہے اور اُس کا برسر صواب آ جانا ایک اتفاقی امر ہے کیونکہ اس حدیث کی غرض یہ ہے کہ ایسا قول محض رائے ہے جس کا کوئی شاہد نہیں پایا جاتا۔“

حدیث شریف میں آیا ہے کہ ”الْقُرْآنُ ذُلُوْلٌ ذُوْ وَجُوْهِ فَاحْمَلُوْهُ عَلٰی اَحْسَنِ وُجُوْهِهِ“ یعنی قرآن بہت ہی رام ہو جانے والی چیز ہے۔ اور وہ متعدد پہلو (وجوہ) رکھتا ہے لہذا تم اسے اُس کی بہترین وجہ پر محمل کرو۔ اس حدیث کی روایت ابو نعیم وغیرہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے کی ہے لہذا قولہ ”ذُلُوْلٌ“ دو معنوں کا احتمال رکھتا ہے۔ ایک یہ کہ وہ

قرآن اپنے حاملین کا اس طرح مطیع (رام۔ فرمانبردار) ہے کہ ان کی زبانیں اسی قرآن ہی کے ساتھ ناطق ہوتی ہیں۔ اور دوم یہ کہ قرآن خود اپنے معانی کا واضح کرنے والا ہے یہاں تک کہ ان معانی کے سمجھنے سے مجتہد لوگوں کی سمجھ قاصر نہیں رہتی۔ اور قولہ ذُو وُجُوہ بھی دو معنوں کا محتمل ہے۔ ایک کہ قرآن کے بعض الفاظ ایسے ہیں جو تاویل کی بہت سی وجہوں کے محتمل ہوتے ہیں۔ اور دوسرے معنی یہ ہیں کہ قرآن پاک نے اوامر و نواہی، ترغیب و ترہیب اور تحریم کی قسم سے بکثرت وجوہ کو اپنے اندر جمع کر لیا ہے۔ اور نیز قولہ ”فَاَحْمَلُوْهُ عَلٰی اَحْسَنِ وُجُوْهِهِ“ دو معنوں کا احتمال رکھتا ہے کہ از انجملہ ایک معنی اُس کو اُس کے بہترین معانی پر حمل کرنے کے ہیں۔ اور دوسرے یہ معنی ہیں کہ کلام اللہ میں جو بہتر باتیں ہیں وہ غرائم ہیں بغیر رخص کے اور عفو ہے بلا انتقام کے۔ اور اس بات میں کتاب اللہ استنباط اور اجتہاد کے جواز پر کھلی ہوئی دلالت موجود ہے۔

اور ابواللیث نے کہا ہے کہ ”نبی کا انصراف محض متشابہ قرآن کی جانب ہوتا ہے نہ کہ تمام قرآن کی طرف جیسا کہ اللہ پاک نے فرمایا ہے ”فَاَمَّا الَّذِیْنَ فِیْ قُلُوْبِهِمْ زَیْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ“ کیونکہ قرآن کا نزول خلق پر حجت ہونے کے لئے ہوا ہے۔ لہذا اگر اس کی تفسیر واجب نہ ہوتی تو وہ حجت بالغہ نہ ہوتا۔ پس جس وقت کہ قرآن ایسا یعنی واجب التفسیر ہے تو اب ایسے شخص کے لئے جو کہ لغات عرب اور اسباب نزول کا جاننے والا ہو اُس کی تفسیر کرنا روا ہے۔ لیکن جس کو وجوہ لغت کی معرفت نہ حاصل ہو اس کے واسطے قرآن کی تفسیر کرنا بھی جائز نہیں مگر اس مقدار تک وہ تفسیر کر سکتا ہے جس قدر کہ اس نے دوسروں سے سنا ہو اور اُس کی یہ تفسیر بسبیل حکایت (ذکر) ہوگی نہ کہ غلی وجہ التفسیر۔ اور اگر اُس شخص کو تفسیر کا علم ہے اور وہ آیت کے کسی حکم یا دلیل حکم کا استخراج کرنا چاہے تو اس میں کوئی ہرج اور خوف نہیں ہے۔ ہاں اگر وہ بغیر اس بات کے کہ اُس آیت کے بارہ میں اُس نے کوئی چیز سنی ہو یہ کہے کہ اس سے یوں مادہ ہے تو یہ بات حلال نہ ہوگی۔ اور اسی بات کی حدیث میں ممانعت آئی ہے۔

اور ابن الانباری نے پہلی حدیث کے بارہ میں کہا ہے ”اس کو بعض اہل علم نے اس بات پر محمول کیا ہے کہ ”ذای“ سے ”ہوی“ (بے جانفسانی خواہش) مراد لی گئی ہے۔ اس لئے جو شخص قرآن شریف میں کوئی قول اپنی خواہش کے موافق کہے اور اُسے سلف کے اماموں سے اخذ نہ کرے تو اگرچہ وہ درست بات بھی کہے تاہم وہ غلطی ہی کرے گا۔ کیونکہ اُس نے قرآن پر ایسا حکم لگایا ہے جس کی اصل معلوم نہیں ہوتی اور نہ اُس کے بارہ میں اہل اثر (حدیث) اور نقل کے مذاہب میں سے کوئی واقفیت بہم پہنچتی ہے۔ اور اس نے دوسری حدیث کے بارہ میں کہا ہے کہ ”اس کے دو معنی ہیں ایک یہ کہ جو شخص مشکل قرآن کے باب میں اس طرح کی بات کہے گا کہ اس کا پتا گروہ صحابہ اور تابعین کے مذاہب میں کہیں نہیں ملتا ہے تو گویا وہ غضب خداوندی میں مبتلا ہونے کی کوشش کرے گا۔ اور دوسرے معنی جو کہ صحیح تر ہیں وہ یہ ہیں کہ جس شخص نے یہ جانتے ہوئے کہ حق بات دوسری ہے پھر بھی قرآن کے بارہ میں کوئی بات اُس کے علاوہ کہی تو چاہئے کہ وہ اپنی جگہ دوزخ سمجھ رکھے۔“

اور بغوی اور کواشی وغیرہ نے کہا ہے ”تاویل اس بات کا نام ہے کہ آیت کو ایسے معنی کی طرف پھیرا جائے جو کہ اُس آیت کے ماقبل اور مابعد سے موافق ہو آیت اُن معانی کا احتمال کرتی ہو۔ وہ معنی استنباط کے طریق سے کتاب اور سنت کے مخالف نہ ہوں۔ اور تفسیر کے جاننے والوں پر غیر محظور ہوں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا“ کہ اس کے بارہ میں مختلف اقوال آئے ہیں۔ کسی نے ”سَبَابًا وَشُبُوحًا“ (جوان اور بوڑھے) کہا ہے۔ کوئی ”اَغْنِيَاءَ وَفُقَرَاءَ“ (دولت مند لوگ اور فقیر لوگ) کہتا ہے۔ کوئی ”عَرَابًا وَمُتَاهِلِينَ“ (کنوارے اور شادی شدہ) بتاتا۔ اور کوئی ”نَشَاطًا وَغَيْرِ نَشَاطٍ“ (چست اور ست) اور کوئی ”اَصْحَاءَ وَمَرُوضَى“ (تندرست اور بیمار) بیان کرتا ہے۔ اور یہ سب معانی چسپاں ہوتے ہیں اور آیت ان کی محتمل ہے۔ اور وہ تاویل جو آیت اور شرع کی مخالف ہو ممنوع ہے کیونکہ وہ جاہلوں کی تاویل ہے مثلاً موافق کی تاویل قولہ تعالیٰ ”مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ“ کے بابت کہ اس سے علیٰ اور فاطمہ رضی اللہ عنہما مراد ہیں اور قولہ تعالیٰ ”يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ“ سے حسن اور حسین مراد ہیں۔

اور کسی عالم کا قول ہے ”اس بارہ میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے کہ آیا ہر شخص کے لئے تفسیر قرآن میں خوض کرنا جائز ہوتا ہے؟ یا نہیں۔ چنانچہ ایک گروہ نے یہ کہا ہے کہ ”گو ایک شخص عالم۔ ادیب (زباندان) دلیلوں اور فقہ کی معرفت میں بہت ہی وسیع النظر اور علوم نحو اور اخبار و آثار کا بڑا ماہر ہی کیوں نہ ہوتا ہم اس کے لئے یہ بات جائز نہیں ہے کہ وہ قرآن کے کسی حصہ کی تفسیر کرے اور اُس کو بجز اس بات کے اور کچھ حق نہیں پہنچتا ہے کہ جو بات تفسیر کے بارہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی ہے اُسی بات پر پہنچ کر رک جائے۔“ اور بعض علماء ایسے ہیں جنہوں نے کہا ہے کہ جو شخص اُن علوم کا جامع ہو جن کی حاجت مفسر کو ہوتی ہے اور وہ پندرہ علوم ہیں:

(۱) علم لغت کیونکہ مفردات الفاظ کی شرح اور اُن کے مدلولات بحسب وضع اسی علم کے ذریعہ سے معلوم ہوتے ہیں۔ مجاہد نے کہا ہے ”کسی ایسے شخص کے لئے جو کہ خدا تعالیٰ اور روز قیامت پر ایمان رکھتا ہے یہ بات حلال نہیں ہوتی کہ جب تک وہ لغات عرب کا عالم نہ ہو اُس وقت تک کتاب اللہ کے بارہ میں کچھ کلام کرے۔“ اور امام مالک کا قول اس بارہ میں پہلے بیان ہو چکا ہے۔ اور مفسر کے حق میں تھوڑی سی لغت کا جاننا ہرگز کافی نہیں ہوتا اس لئے کہ بعض اوقات کوئی لفظ مشترک ہوا کرتا ہے اور اُس کو ایک ہی معنی معلوم ہیں حالانکہ اس سے مراد ہیں دوسرے معنی۔

(۲) علم نحو اس کا جاننا یوں ضروری ہے کہ معنوں کا تغیر اور اختلاف اعراب کے اختلاف سے وابستہ ہے لہذا اُس کا اعتبار کرنے کے بغیر کوئی چارہ نہیں ہو سکتا۔ ابو عبید نے حسن سے روایت کی ہے کہ اُن سے اس شخص کے بابت سوال کیا گیا جو کہ زبان کو ادائے الفاظ میں ٹھیک کرنے اور عبارت قرآن کو درست طور سے پڑھ سکے کی غرض سے عربیت کی تعلیم حاصل کرتا ہو۔ تو حسن نے جواب دیا ”اُس کو ضرور سیکھنا چاہئے کیونکہ ایک آدمی کسی آیت کو پڑھتا ہے اس کے وجہ اعراب میں بھٹک کر ہلاکت میں پڑ جاتا ہے۔“

(۳) علم صرف اس سے لفظوں کی بنا اور صیغوں کا علم حاصل ہوتا ہے۔ ابن فارس نے کہا ہے جس شخص سے تشریف کا علم فوت ہو گیا اُس کے ہاتھ سے ایک بڑی عظیم الشان چیز جاتی رہی۔ کیونکہ مثلاً ”وَجَدَ“ ایک مبہم کلمہ ہے تو جس وقت ہم اُن کی تردید ان کریں گے وہ اپنے مصدروں کے ذریعہ سے واضح بن جائے گا اور زخشری نے کہا ہے کہ جس شخص نے قولہ

تعالیٰ "یَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ اُنَاسٍ بِاِمَامِهِمْ" کی تفسیر کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ یہاں لفظ "اِمَام" اُم کی جمع ہے اور قیامت کے دن لوگ اپنی ماؤں کے نام سے منسوب کر کے پکارے جائیں گے اور اُن کے باپوں کا نام نہ لیا جائے گا تو یہ قول تفسیر کی بدعتوں میں سے ہے۔ اور یہ ایسی غلطی ہے جس کا موجب قائل کا علم تشریف سے جاہل ہونا قرار پا سکتا ہے اس لئے کہ از روئے تشریف اُم کی جمع "امام" کہ وزن پر آ ہی نہیں سکتی۔

(۴) علم اشتقاق کیونکہ اگر اسم کا اشتقاق دو مختلف مادوں سے ہوگا تو وہ اپنے دونوں مادوں کے مختلف ہونے کے لحاظ سے الگ الگ ہوگا جیسے "مسح" کہ معلوم نہیں آیا وہ سیاست سے ماخوذ ہے یا "مسح" سے۔

(۵ و ۶) معانی۔ بیان اور بدیع کے علوم: اس لئے کہ علم معانی سے کلام کی ترکیبوں کے خواص کی معرفت اُن کے معانی کا فائدہ دینے کی جہت سے حاصل ہوتی ہے۔ علم بیان سے خواص تراکیب کلام کی معرفت اُن کے بحسب وضوح اور خفاء دلالت مختلف ہونے کے حاصل ہوتی ہے۔ اور علم بدیع وجوہ تحسین کلام کی معرفت کا سبب ہوتا ہے۔ اور انہی تینوں علوم کا دوسرا نام علوم بلاغت ہے۔ اور مفسر کے لئے یہ تینوں علوم بہت بڑے رکن ہیں کیونکہ اس کے واسطے مقتضائے اعجاز کی مراعاة ضروری چیز ہے اور وہ مقتضا صرف انہی علوم کے ذریعہ سے معلوم ہو سکتا ہے۔ اور سکا کی کا قول ہے "معلوم رہے کہ اعجاز کی کچھ عجیب ہی شان ہے جس کا ادراک تو ہوتا ہے لیکن اُس کو زبان سے لفظوں میں ادا کرنا ممکن نہیں ہوتا جیسے وزن کی درستی مفہوم ہوتی اور ادراک میں آتی ہے مگر زبان اُس کے اظہار میں قاصر رہ جاتی ہے یا جس طرح نمکینی ہے کہ اُس کا ادراک ہوتا ہے مگر زبان اُس کا وصف کر سکے کیا مجال۔ اور غیر سلیم الفطرت لوگوں کے واسطے بجز معانی اور بیان کے دونوں علموں کی مشق بہم پہنچانے کے اور کوئی طریقہ حصول اعجاز کا پایا نہیں جاتا۔

اور ابن الحدید کا قول ہے "جاننا چاہئے کہ کلام کی قسموں میں سے فصیح اور افصح (فصح تر) اور رشیق ارشاق کا پہچان لینا ایک ایسا امر ہے جس کا ادراک بجز ذوق سلیم کے اور کسی ذریعہ سے نہیں ہو سکتا اور اُس پر دلالت کا قائم کرنا غیر ممکن ہے۔ بلکہ اُس کی مثال ایسی ہے جس طرح دو حسین و جمیل پری تمثال عورتیں ہوں کہ اُن میں سے ایک کا حلیہ ہے۔ سرخ و سفید نازک گلاب کی پنکھڑی سے مشابہ رنگت پتلے پتلے ہونٹ۔ دانتوں کی آب و تاب کا یہ عالم کہ گویا آبدار موتیوں کی ایک لڑی ہے۔ آنکھیں ایسی کہ بغیر سرمہ لگائے ہوئے ہر وقت سرگیں معلوم ہوں نرم و نازک ہموار رخسارے ستواں ناک اور بوٹا ساقد۔ اور دوسری نازنین اس سے انہی اوصاف اور خوبیوں میں کسی قدر گھٹ کر ہے لیکن نگاہوں اور دلوں کو اُس کی ادائے شیریں بہ نسبت اس پہلی پری چہرہ کے زیادہ لبھاتی اور پسند آتی ہے۔ اور گو اُس کی اس دل کشی کا سبب سمجھ میں نہیں آتا مگر ذوق و مشاہدہ سے اُس کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور اس کی کوئی علت نہیں قرار دی جاسکتی۔ بس یہی حالت کلام کی بھی ہے۔ البتہ کلام اور شکل و صورت کے دونوں وصفوں میں اتنا فرق باقی رہتا ہے کہ چہروں کا حسن اور ان کی نمکینی۔ اور اُن میں سے بعض کا بعض پر فضیلت دیا جانا ہر ایسے شخص کے ادراک میں آ سکتا ہے جس کی آنکھیں درست ہوں لیکن کلام کا ادراک بجز ذوق کے اور کسی ذریعہ سے ہرگز نہیں ہو سکتا۔ اور یہ کوئی بات نہیں کہ ہر ایک ایسا شخص جو علوم نحو لغت اور فقہ کا مشغلہ رکھتا ہے وہ اہل ذوق بھی ہو اور ایسے لوگوں میں سے ہو جائے جو کہ کلام کے پرکھنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ بلکہ اہل ذوق وہی لوگ ہوتے ہیں جنہوں نے علم بیان کے مشغلہ میں اپنا وقت صرف کیا ہے۔ اور مضمون نگاری انشاء پر داری

تقریر اور شعر گوئی کی مشق بہم پہنچانے پر بہت کچھ ریاضت کی ہے چنانچہ اُن کو ان چیزوں کی درایت اور پورا پورا علم حاصل ہو گیا ہے۔ پس ایسے ہی لوگوں کی طرف کلام کی معرفت اور بعض کلام کو بعض پر تفصیل دینے کے بارہ میں رجوع کرنا بجا اور ہے۔

اور زنجیری کہتا ہے ”خدا تعالیٰ کی باہر کتاب اور اُس کے معجز کلام کی تفسیر کرنے والے کا حق یہ ہے کہ وہ نظم کلام کو اپنے حسن پر۔ بلاغت کو اپنے کمال پر۔ اور جس چیز کے ساتھ تحدی واقع ہوتی ہے اُس کو قدح کر سکنے والی بات سے محفوظ اور سالم و باقی رکھنے کا لحاظ رکھے۔“ اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ اس فن کا اُس کے تمام اوضاع کے جاننا ہی تفسیر کا رکن رکین ہے اور کتاب اللہ کے عجائب پر مطلع بنانے والا امر اور یہی فن فصاحت کی جان اور بلاغت کا روح و رواں ہے۔

(۸) علم قرأت اس لئے کہ قرآن کے ساتھ نطق کی کیفیت اسی علم کے ذریعہ سے معلوم ہوتی ہے اور قرأتوں ہی کے وسیلہ سے احتمالی وجوہ میں سے بعض کو بعض پر ترجیح ملتی ہے۔

(۹) علم اصول دین بدیں وجہ ضروری ہے کہ قرآن کریم میں ایسی آیتیں بھی ہیں جو اپنے ظاہر کے اعتبار سے اس طرح کی باتوں پر دلالت کرتی ہیں کہ وہ باتیں خدا تعالیٰ کے لئے جائز نہیں ہیں۔ لہذا اصولی شخص (یعنی علم اصول دین کا عالم) اُن کی تاویل کر کے مستحیل واجب اور جائز ہونے والی باتوں پر استدلال کرے گا۔

(۱۰) علم اصول فقہ اس لئے کہ اسی علم کے وسیلہ سے احکام اور استنباط پر دلیل قائم کرنے کی وجہ معلوم ہوتی ہے۔

(۱۱) اسباب نزول اور قصص کا علم: اس واسطے کہ سبب نزول ہی کے ذریعہ سے آیت کے وہ معنی معلوم ہوا کرتے ہیں جن کے بارہ میں وہ آیت نازل کی گئی ہے۔

(۱۲) علم نسخ و منسوخ تاکہ محکم آیات کو اُس کے ماسوا سے الگ معلوم کیا جاسکے۔

(۱۳) علم فقہ اور (۱۴) اُن احادیث کا علم جو کہ تفسیر مجمل اور مبہم کی مبین ہیں۔

اور (۱۵) وہی علم ہے۔ اور یہ علم اس قسم کا ہوتا ہے جس کو اللہ پاک اپنے عالم باعمل بندوں کو عطا فرماتا ہے اور حدیث ”مَنْ عَمِلَ بِمَا عَلِمَ وَرَزَّاهُ اللَّهُ عَلِمَ مَا لَمْ يَعْلَمْ“ سے اسی امر کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

ابن ابی الدنیا نے کہا ہے قرآن کے علوم اور وہ باتیں جو قرآن شریف سے مستنبط ہوتی ہیں ایک دریائے ناپید کنار کے مانند ہیں۔ اُس نے کہا ہے کہ پس یہ علوم جو کہ مفسر کے لئے مثل ایک آلہ کے ہیں کوئی شخص بغیر ان کو حاصل کرنے کے مفسر ہو نہیں سکتا اور جو شخص بغیر اُن علوم کو حاصل کئے ہوئے قرآن شریف کی تفسیر کرے گا وہ تفسیر بالرائے کا مرتکب ہوگا جس کی نسبت نہی وارد ہوئی ہے اور جب کہ اُن علوم کے حصول کے ساتھ تفسیر کرنے پر اقدام کرے گا تو مفسر بالرائے نہ ہوگا جس سے منع کیا گیا ہے۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم اور تابعین علوم عربیت کے بالطبع (فطری اور جبلی) عالم تھے نہ کہ اکتساب کے ذریعہ سے ان کے عالم بنے تھے اور دوسرے علوم اُن کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم سے حاصل ہوئے تھے۔

میں کہتا ہوں اور شاید کہ تم علم وہی کو مشکل امر قرار دو اور کہو کہ یہ ایک ایسی چیز ہے جو انسان کی قدرت میں نہیں مگر یاد رکھو کہ تمہارا یہ باطل ہے اور علم وہی تمہارے خیال کے مطابق مشکل نہیں ہے بلکہ اُس کے حاصل کرنے کے چند طریقے ہیں۔

۱۔ شخص کہ معلوم کی ہوئی بات پر عمل کرتا ہے اللہ پاک اُس کو غیر معلوم باتوں کے علم کا بھی وارث بناتا ہے۔

جو یہ ہیں کہ اُن اسباب کا ارتکاب کیا جائے جو کہ حصول علم موہبت کے موجب ہوتے ہیں یعنی عمل اور زہد کو اختیار کیا جائے۔ کتاب البرہان میں آیا ہے ”معلوم رہے کہ نظر کرنے والے شخص کو اُس وقت تک معافی وحی کی فہم نہیں حاصل ہوتی اور اس پر اسرار وحی کا ظہور نہیں ہوتا جب تک کہ اُس کے دل میں کوئی بدعت یا غرور یا بے جا خواہش یا دنیا کی الفت سمائی رہے۔ یا وہ کسی گناہ پر اصرار کرتا رہے۔ یا غیر متحقق بالایمان ہو۔ یا اُس کا پایہ تحقیق کمزور ہو۔ یا وہ کسی ایسے مفسر کے قول پر اعتماد کرتا ہو جو بے علم ہے۔ یا وہ اپنی عقل کی رسائی کی جانب رجوع لائے۔ اور یہ تمام باتیں ایسے موانع اور حجابات ہیں کہ ان سے ایک دوسرے کی نسبت زیادہ شدید اور سخت ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ اور قولہ تعالیٰ ”سَاَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ“ اسی معنی میں وارد ہوا ہے۔ سفیان بن عیینہ نے اس کے بارہ میں کہا ہے ”اللہ پاک فرماتا ہے کہ میں اُن لوگوں سے قرآن کی فہم سلب کر لیتا ہوں۔“ اس قول کو ابن ابی حاتم نے روایت کیا ہے۔ اور ابن جریر وغیرہ نے کئی طریقوں پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”تفسیر کی چار وجہیں ہیں۔

ایک وجہ تو وہ ہے جس کو اہل عرب اپنے کلام سے جانتے ہیں۔ دوسری وہ تفسیر ہے جس کی نادانی کے بارہ میں کسی شخص کو معذور نہیں رکھا جاتا۔ تیسری وہ تفسیر جس کو علماء ہی جانتے ہیں۔ اور چوتھی وہ تفسیر جس کو صرف اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور کسی دوسرے کو اُس کا علم نہیں حاصل ہوتا۔ پھر مذکورہ بالا راوی نے اسی حدیث کو مرفوعاً ضعیف سند کے ساتھ ان الفاظ میں بھی روایت کیا ہے کہ ”قرآن چار حرفوں پر نازل کیا گیا ہے حلال اور حرام کہ اُس کی جہالت (نہ جاننے) سے کوئی شخص معذور نہیں رکھا جائے گا۔ وہ تفسیر جس کو اہل عرب بیان کرتے ہیں۔ وہ تفسیر جس کو علماء بیان کرتے ہیں۔ اور منشا بہ جس کو خدا تعالیٰ کے سوا اور کوئی نہیں جانتا اور نہ سوائے اللہ جو شخص اُس کے علم کا مدعی بنتا ہے وہ کاذب ہے۔

زرکشی نے البرہان میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کے اس قول کے بارہ میں کہا ہے کہ ”یہ ایک صحیح تقسیم ہے۔ اس لئے کہ جس بات کی معرفت اہل عرب کو حاصل ہوتی ہے وہ ایسی ہی چیز ہے جس سے متعلق اُن کی زبان کی طرف رجوع لایا جاتا ہے اور وہ بات لغت اور اعراب ہے۔ لغت یوں کہ مفسر پر قرآن کے معانی اور اس کے اسموں کے مسمیات کی معرفت لازم ہے اور یہ بات محض قاری کے واسطے لازم نہیں ہوتی۔ پھر اگر وہ بات جو الفاظ لغت کے ضمن میں پائی جاتی ہے۔ صرف عمل ہی کو واجب بناتی ہے اور علم کی خواہاں نہ ہو تو اُس کے بارہ میں ایک ہی دو خبریں کافی ہوں گی اور ایک ہی دو بیوقوف کے ساتھ اُس کا استشہاد مکمل ہو جائے گا۔ لیکن جب کہ وہ امر علم کو واجب بناتا ہو تو پھر اس کے بارہ میں ایک دو خبریں یا ایک دو بیوقوف کا استشہاد کبھی کافی نہ ہوگا بلکہ اُس لفظ کے استفاضہ (مفصل بیان) کے سوا اور کوئی چارہ نہ ہوگا اور اُس کے شواہد اشعار میں سے بکثرت لانے پڑیں گے۔ اور اب رہا اعراب تو جس اعراب کا اختلاف معنی کا حالہ کرتا ہو اس کا سیکھنا مفسر اور قاری دونوں پر لازم ہے تاکہ مفسر کی رسائی معرفت حکم تک ہو سکے اور قاری لفظی غلطی سے بچا رہے۔ لیکن اگر وہ اعراب معنی کا حالہ نہ کرتا ہو تو صرف قاری ہی پر اُس کا سیکھنا واجب ہوتا ہے تاکہ وہ تلفظ کی غلطی سے سلامت رہے اور مفسر پر اس کا سیکھنا واجب نہیں ہوتا کیونکہ اگر وہ اعراب نہ معلوم ہو تو بغیر اُس کے بھی مفسر کو مقصود تک رسائی مل ہی جاتی ہے اور وہ بات جس کے نہ جاننے سے کوئی شخص معذور نہیں رکھا جائے گا۔ اس طرح کا لفظ ہے کہ شرائع احکام اور دلائل توحید کے مضمین

نصوص ہی سے افہام اُس کے معنی کی معرفت کی طرف بہادرت کرتی ہوں۔ اور ہر ایسا لفظ جو کہ ایک اس طرح کے صاف معانی کا فائدہ دے کہ بلاشبہ وہی معنی خدا تعالیٰ کی مراد معلوم ہوں۔ پس اس قسم کی تاویل میں التباس نہیں پڑتا اس لئے کہ قولہ تعالیٰ ”فَاعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ سے ہر ایک شخص تو حید کے معنی اور اس بات کا ضرور ادراک کر لیتا ہے کہ معبود ہونے میں خدا تعالیٰ کا کوئی اور شریک نہیں۔ اگر وہ اس بات کو نہ جانتا ہو کہ لغت (زبان) میں حرف ”لا“ نفی کے واسطے اور حرف ”إِلَّا“ اثبات کے لئے موضوع ہے اور کہ اس کلمہ کا مقتضی حصر ہے۔ اور یہ بھی ہر شخص کو بدیہی طور پر معلوم ہوتا ہے کہ ”اقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ“ یا اسی کے مانند کلمات کا مقتضی مامور بہ کا ایجاب ہے گو وہ اس کو نہ جانے کہ ”افْعَلْ“ کا صیغہ وجوب کے لئے وضع ہوا ہے۔ لہذا جو باتیں اس قسم سے ہوں تو اُن کے الفاظ کے معانی نہ جاننے کا ادعا کرنے میں کوئی شخص معذور نہ رکھا جائے گا کیونکہ ہر آدمی کو بالضرور معلوم ہوتے ہیں۔ اور وہ باتیں جن کا علم خدا تعالیٰ کے سوا اور کسی کو نہیں ہوتا وہ امور غیب کی قائم مقام ہیں جس طرح قیام قیامت تفسیر روح اور حروف مقطعات کی متضمن آیتیں۔ اور اہل حق کے نزدیک ہر ایک متشابہ قرآن کہ اُن کی تفسیر میں اجتہاد سے کام لینا مناسب نہیں ہوتا اور اُن کے معانی پر آگاہی پانے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ خاص قرآن ہی کے ی نص یا حدیث کے نص صریح سے وہ معنی تو فیقی طور پر معلوم ہوئے ہوں یا امت کے اُس کی تاویل پر اجماع کر لینے سے۔ اور وہ معنی جن کو علما جانتے ہیں اور اُن کا مرجع انہی علما کا اجتہاد ہوتا ہے تو بیشتر ایسے ہی معنی پر تاویل کا اطلاق کیا جاتا ہے اور یہ تاویل احکام کے استنباط۔ مجمل کے بیان اور عموم کی تنسیص کا نام ہے۔ اور ہر ایک ایسا لفظ جو دو یا اس سے زائد معنوں کا محتمل ہو اُس کے بارہ میں علماء کے سوا اور کسی کے لئے اجتہاد کرنا جائز نہیں ہوتا۔ اور علماء پر لازم ہے کہ وہ ایسے الفاظ کے بارہ میں تنہا رائے ہی پر اعتماد نہ کریں بلکہ دلائل اور شواہد کی سند کو ضروری تصور کریں۔ پس اگر لفظ کے دو معنوں میں سے کوئی ایک معنی ظاہر تر ہو تو لفظ کا اُسی معنی پر محمول کرنا واجب ہو گا مگر اُس صورت میں جب کہ خفی معنی ہی کے مراد ہونے پر کوئی دلیل قائم ہوتی ہو اُس وقت وہ لفظ ظاہر معنی پر محمول نہ کیا جائے۔ اور اگر وہ دونوں معنی ظہور یا خفاء میں مساوی ہوں اور لفظ کا استعمال ان دونوں میں حقیقت کے ساتھ ہو مگر اس طرح کہ ایک معنی میں لغوی یا عرفی حقیقت ہو اور دوسرے میں شرعی حقیقت تو ایسے موقع پر لفظ کا شرعی حقیقت پر محمول کرنا اولیٰ ہوتا ہے۔ لیکن جب کہ کوئی دلیل لغوی حقیقت کے مراد لینے پر دلالت کرے تو اس پر محمول کریں گے جس طرح کہ قولہ ”وَصَلِّ عَلَيْهِمْ اِنَّ صَلَوتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ“ میں ہے۔ اور اگر لفظ کا استعمال ایک معنی میں حقیقت عرفی ہو اور دوسرے معنی میں حقیقت لغوی تو اس کو عرفی حقیقت پر محمول کرنا اولیٰ ہے۔ اور اگر وہ دونوں معنی حقیقت ہونے میں بھی متفق ہی ہوں تو جب کہ ان کا اجتماع ایک دوسرے کے منافی پڑے گا اور ایک ہی لفظ سے اُن دونوں معنوں کا مراد لیا جانا ممکن نہ ہو گا۔ جیسے کہ لفظ ”قُرْء“ طہر اور حیض دونوں معنی میں حقیقت کے طور پر مستعمل ہوتا ہے۔ تو اس وقت اُن دونوں معنی میں سے معنی مراد پر دلالت کرنی والی علامتوں کے ذریعہ سے اجتہاد کیا جائے گا اور جو کچھ مجتہد گمان کرے گا وہی اُس لفظ کے حق میں اللہ پاک کی مراد ہوگی۔ اور اگر مجتہد پر کوئی شے ظاہری نہ ہو تو اس صورت میں آیا مجتہد اور مفسر کو ہر دو معنی میں سے جس معنی پر وہ چاہے لفظ کو محمول بنانے کا اختیار دیا جائے گا؟ یا کہ وہ ایسے ہی معنی کو مراد لے گا جو کہ از روئے حکم سخت تر یا خفیف تر ہو۔

اس کے بابت کئی مختلف قول آئے ہیں۔ اور اگر وہ دونوں معانی باہم ایک دوسرے کے متنافی نہ ہوں تو محققین کے نزدیک ان دونوں پر لفظ کا محمول بنانا واجب ہے اور یہ بات فصاحت اور اعجاز میں بلیغ تر ہوتی ہے مگر اس صورت میں کہ کوئی دلیل ان دونوں معنوں میں سے ایک معنی کے مراد لینے پر دلالت کرے تو یہ اور بات ہے۔ جبکہ یہ بات معلوم ہو چکی تو اب جو شخص قرآن کے بارہ میں اپنی رائے سے کلام کرے گا اس کی گفتگو ان مذکورہ سابق چار وجوہوں میں سے صرف بمنزلہ دو قسموں کے قرار دی جائے گی جو حسب ذیل ہیں:

(۱) لفظ کی تفسیر اس لئے کہ اس کا مفسر زبان عرب کی معرفت میں تبحر کا محتاج ہے۔ اور (۲) لفظ محتمل کا اس کے دو معنوں میں سے کسی ایک معنی پر محمول بنانا۔ اس واسطے کہ یہ بات بہت سی انواع کی معرفت حاصل کرنے کی محتاج ہے جن میں علوم کی قسم سے عربیت اور لغت میں تبحر ہونا ہے۔ اور اصول کی قسم سے ان باتوں کا معلوم کرنا جن کے ذریعہ سے اشیاء کی حدود (تعریفیں) امر اور نہی کے صیغے اور خبر، مجمل، مبین، عموم، خصوص، مطلق، مقید، محکم، متشابہ، ظاہر، مؤول، حقیقت، مجاز، صریح اور کنایہ اور فروع کے قبیل سے ان باتوں کا جاننا ضروری ہے جن کے وسیلہ سے استنباط کا ادراک کیا جاتا ہے۔ اور یہ باتیں کم سے کم ضروری ہیں اور پھر ان کے جاننے کے باوجود بھی وہ مفسر (جو اپنی رائے سے تفسیر کرتا ہو) خطرہ سے بری نہیں ہوتا۔ اس لئے اس پر لازم ہے کہ یوں کہے یہ لفظ اس طرح کا احتمال رکھتا ہے۔ اور بجز اس حکم کے اور کسی بات پر جزم (وثوق کے ساتھ زور دینے کی جرأت) نہ کرے جس کے ساتھ فتویٰ دینے پر مجبور ہو اور اس کے اجتہاد کی رسائی اسی بات تک ہو۔ پس ایسے موقع پر وہ باوجود اس کے کہ اس رائے کے خلاف امر بھی جائز معلوم ہوتا ہے اپنی ہی رائے پر جزم کر لے۔

اور ابن النقیب نے کہا ہے ”تفسیر بالرائے کی حدیث کے معنی میں بجملگی یہ پانچ قول حاصل ہوتے ہیں اول یہ کہ وہ ایسی تفسیر ہو جو بغیر ایسے علوم کو حاصل کئے ہوئے کی گئی ہو جن کے معلوم ہونے کے ساتھ تفسیر کرنا جائز ہوتا ہے۔ دوم یہ کہ اس متشابہ کی تفسیر کی جائے جس کی تاویل صرف خدا ہی جانتا ہے اور کسی کو معلوم نہیں ہوتی۔ تیسرے یہ کہ ایسی تفسیر کی جائے جو کہ فاسد مذہب کی مقرر (ثابت) کرنے والی ہو یوں کہ مذہب کو اصل بنا کر تفسیر کو اس کا تابع رکھا جائے اور جس طریق پر بھی ممکن ہو تفسیر کو اسی مذہب کی طرف ہیر پھیر کر لائے اگرچہ وہ طریق ضعیف ہی کیوں نہ ہو۔ چہارم یہ کہ بلا کسی دلیل کے قطع کے طور پر یہ تفسیر کر دے کہ خدا تعالیٰ کی یہ مراد ہے اور پنجم یہ کہ اپنے پسند اور بے جا خواہش کے موافق تفسیر کی جائے۔ پھر ابن النقیب نے اس کے بعد کہا ہے ”اور معلوم رہے کہ قرآن کریم کے علوم تین قسم کے ہیں اول ایسا علم ہے جس پر خدائے پاک نے اپنی کسی مخلوق کو مطلع ہی نہیں کیا ہے اور وہ ایسی باتیں ہیں جن کو پروردگار عالم نے خود اپنی ذات کے لئے مخصوص بنا لیا ہے اور وہ اس کی کتاب کے اسرار کے علوم ہیں جس طرح اس کے کئے ذات کی۔ اور اس کے غیب کی باتوں کی معرفت کہ ان امور کو خود اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے اور کسی دوسرے کو بوجہ من الوجوہ بھی ان کے بارہ میں کلام کرنا اجماعاً جائز نہیں ہوتا۔

دوم وہ باتیں جو کتاب اللہ کے اسرار ہیں اور اللہ تعالیٰ نے خصوصیت کے ساتھ اپنے نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) ہی کو مطلع بنایا ہے اور اس طرح کی باتوں میں صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو کلام کرنا جائز ہے یا اس شخص کو جسے آنحضرت صلی

اللہ علیہ وسلم نے اذن دے دیا ہو۔ ابن النقیب کہتا ہے کہ اور سورتوں کے اوائل اسی قسم میں سے ہیں اور کہا گیا ہے کہ نہیں وہ قسم اول میں سے ہیں۔

سوم وہ علوم ہیں جن کو اللہ پاک نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو سکھایا اور بتایا ہے اور پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ان امور کی عام طور سے تعلیم کرنے کا حکم دیا ہے خواہ وہ معانی جلی (ظاہر) ہیں یا خفی (پوشیدہ) اور ان علوم کی تقسیم بھی دو قسموں پر ہوتی ہے۔ کچھ ان میں سے اس طرح کے علوم ہیں کہ ان کے بارہ میں بجز سمعی طریقہ کے اور کسی طریق پر کلام کرنا جائز نہیں ہوتا اور وہ اسباب نزول ہیں۔ اور ناسخ، منسوخ، قرأتیں، لغات، گزشتہ قوموں کے قصصی اللہ علیہ وسلم آئندہ ہونے والے حوادث کی خبریں (پیشین گوئیاں) اور حشر اور نشر اور معاد کے امور۔ اور بعض ان میں سے وہ علوم ہیں جو کہ نظر، استنباط، استدلال اور لفظوں سے استخراج کرنے کے طریق پر اخذ کئے جاتے ہیں۔ اور یہ بھی دو قسم کے علوم ہیں۔

ایک قسم ان میں سے ایسی ہے کہ علماء نے اُس کے جواز میں اختلاف کیا ہے اور وہ آیات متشابہات فی الصفات (صفات باری تعالیٰ کے بارہ میں متشابہ آیتوں) کی تاویل ہے۔ اور دوسری قسم وہ ہے جس کے جائز ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ اور وہ اصلی، فرعی اور اعراب کے احکام کا استنباط ہے کیونکہ ان علوم کا مبنی قیاسات (قاعدوں) پر ہے۔ اور ایسے ہی فنون بلاغت اور مواظع، حکم اور اشارات کی قسمیں بھی کہ ان کا قرآن شریف سے استنباط اور استخراج ان لوگوں کے لئے ہرگز ممنوع نہیں جو اُس کی اہلیت رکھتے ہیں۔ اور یہاں تک خلاصہ طور پر ابن النقیب کا بیان ختم ہو گیا۔

ابو ابوجہان نے کہا ہے ”ہمارے بعض معاصرین اس طرف گئے ہیں کہ علم تفسیر ترکیب قرآن کے معانی سمجھنے کے بارہ میں مجاہد، طاؤس، عکرمہ اور ان کے مانند لوگوں کی طرف اسناد کے ساتھ نقل وارد کرنے کا محتاج ہے اور کہ آیات کی فہم اسی اہلیت پر موقوف ہوتی ہے۔ ابو جہان نے کہا ہے اور حال یہ ہے کہ ایسا ہرگز نہیں۔ اور زکشی نے اس قول کا ذکر کرنے کے بعد کہا ہے۔ حق یہ ہے کہ علم تفسیر میں سے بعض ایسی چیزیں ہیں جو نقل پر موقوف ہوتی ہیں مثلاً بسبب نزول، نسخ، تحصین، مبہم اور تبیین مجمل۔ اور چند باتیں اس طرح کی ہیں جو نقل پر موقوف نہیں ہوتیں۔ اور ان کی تحصیل میں صرف معتبر وجہ اعتماد اور وثوق کر لینا ہی کافی ہوا کرتا ہے۔ اور بہت سے لوگوں نے تفسیر اور تاویل کی اصطلاح میں تفرقہ کیا ہے تو اس کا سبب یہ ہے کہ منقول اور مستنبط کے مابین تمیز قائم ہوتا کہ منقول کے بارہ میں اعتماد پر اور مستنبط کے بارہ میں نظر پر احوالہ کیا جاسکے۔

اور معلوم رہے کہ قرآن کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس کی تفسیر نقل کے ساتھ وارد ہوئی ہے اور دوسری وہ جس کی تفسیر نقل سے وارد نہیں ہوئی۔ جس حصہ قرآن کی تفسیر بذریعہ نقل وارد ہوئی ہے تو یا اُس نقل کا ورود نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوا ہے۔ یا صحابہ رضی اللہ عنہ سے۔ اور یا بڑے نامی تابعین سے۔ پس قسم اول یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے وارد ہونے والی نقل میں سند کی صحت سے بحث کی جائے گی۔ اور دوسری قسم میں صحابی رضی اللہ عنہ کی تفسیر پر غور کیا جائے گا کہ وہ کیسی ہے۔ اگر صحابی رضی اللہ عنہ نے قرآن کی تفسیر میں من حیث اللغۃ کی ہوگی تو وہ اہل زبان لوگ ہیں اس واسطے اُس تفسیر پر اعتماد کرنے میں کوئی شک نہیں ہوگا۔ یا صحابی رضی اللہ عنہ نے وہ تفسیر اپنے مشاہدہ کئے ہوئے اسباب اور قرینوں کے موافق کی ہوگی تو اس میں بھی شک نہیں کیا جائے گا۔ اور ایسی صورت میں اگر صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت کے اقوال باہم متعارض پڑیں تو دیکھا جائے گا کہ آیا ان اقوال کو ایک ساتھ جمع کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اگر جمع ممکن ہے تو ان کو جمع کر لیں

گے لیکن جب کہ یہ بات دشوار ہو تو ان میں سے ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول کو مقدم رکھیں گے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن عباس کو تفسیر قرآن شریف کے بارہ میں بشارت دی تھی اور فرمایا تھا ”اَللّٰهُمَّ عَلِّمْنِيْ التَّوْوِيْلَ“ یعنی بارالہا تو اس کو تاویل کا علم عطا فرما۔ اور امام شافعیؒ نے فرائض (تقسیم ترکہ) کے بارہ میں زید رضی اللہ عنہ کا قول مرجح رکھا ہے جس کا سبب حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ”فَرَضْتُكُمْ زَيْدًا“ ہے۔ یعنی زیدؓ تم میں سب سے بڑھ کر فرائض کا جاننے والا ہے۔ اور اب رہیں وہ تفسیریں جو کہ تابعین سے وارد ہوئی ہیں تو ان کے بارہ میں یہ حکم ہے کہ جس جگہ سابق میں بیان شدہ صورتوں میں اعتماد کرنا جائز رکھا گیا ہے وہاں ان پر بھی اعتماد کیا جائے گا ورنہ اجتہاد واجب ہوگا۔ اور وہ حصہ قرآن جس کے بارہ میں کوئی نقل وارد ہی نہیں ہوئی وہ بہت تھوڑا ہے اور اس کے فہم تک رسائی حاصل کرنے کا طریقہ لغت عرب کے مفرد و لفظوں کی طرف ان کے مدلولات کی جانب اور ان کے بحسب سیاق کلام استعمال ہونے کی سمت نظر کرنا ہے۔ اور اس بات کا لحاظ علامہ راغب اصفہانی نے اپنی کتاب مفردات القرآن میں بہت خوبی کے ساتھ کیا ہے چنانچہ انہوں نے مدلول لفظ کی تفسیر میں اہل زبان پر بھی ایک زائد قید کر کر دی ہے اس لئے کہ وہ سیاق کی مقتضا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ میں نے ایک مسند کتاب جمع کی ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ رضی اللہ عنہم کی بیان کردہ تفسیریں فراہم کر دی ہیں اور اس میں دس ہزار سے چند ہزار زائد حدیثیں مرفوع اور موقوف حدیثوں کے مابین ہیں۔ اور الحمد للہ کہ وہ کتاب چار جلدوں میں تمام ہو گئی ہے میں نے اس کتاب کا نام ترجمان القرآن رکھا ہے اور میں نے اس کی تصنیف کے دوران میں ایک لمبے چوڑے قصہ کے مابین خواب میں دیکھا تھا اور وہ قصہ ایک اچھی خوشخبری پر شامل ہے۔

تنبیہ: یہ ضروری ہے کہ جو تفسیریں صحابہ رضی اللہ عنہم سے وارد ہوئی ہیں ان کو مخصوص قراتوں کے موافق معلوم کرنا چاہئے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ کبھی ایک ہی آیت میں صحابہ رضی اللہ عنہم سے دو مختلف تفسیریں بھی وارد ہوا کرتی ہیں اور وہ اختلاف کی جاتی ہیں حالانکہ دراصل ان میں کچھ بھی اختلاف نہیں ہوتا بلکہ بات صرف یہ ہے کہ ہر ایک تفسیر ایک قرات کے مطابق ہوتی ہے۔ اور سلف صالحین نے اس بات کو بیان بھی کر دیا ہے چنانچہ ابن جریرؒ نے قولہ تعالیٰ ”لَقَالُوا اِنَّمَا سُبْحٰتٌ اَبْصَارُنَا“ کے بارہ میں کئی طریقوں پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ”سُبْحٰتٌ“ ”سُدَّتْ“ کے معنی میں ہے۔ اور اسی کو چند دوسرے طریقوں سے یوں بھی روایت کیا ہے کہ ”سُبْحٰتٌ“ بمعنی ”اُخِذَتْ“ کے آیا ہے اور پھر اسی راوی نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے سُبْحٰت کو تشدید کے ساتھ پڑھا ہے وہ اس سے ”سدت“ کے معنی مراد لیتا ہے۔ اور جس نے اس کی قرات سُبْحٰت تخفیف کے ساتھ کی ہے وہ یہ مراد لیتا ہے کہ اس لفظ کے معنی ہیں ”سحرت“ اور قتادہ نے دونوں اقوال کے تعارض کو مٹا کر انہیں اس طرح پر نہایت نفاست اور خوبی کے ساتھ جمع کر دیا ہے۔ اور اسی مذکورہ بالا نظیر کے مانند ہے قولہ تعالیٰ ”سَرَابِيلُهُمْ مِنْ قَطْرِ اَنْ“ کہ ابن جریر نے حسن سے روایت کیا ہے کہ قَطْر اَنْ وہ چیز ہے جو کہ اونٹ کے جسم پر ملی جاتی ہے (تارکول) اور اسی راوی نے ابی دیر سریتاں پر حسن ہی سے اور دوسرے لوگوں سے یہ بھی روایت کی ہے کہ ”قَطْر اَنْ“ پگھلایا ہوا تانبا ہے۔ اور یہ دونوں روایتیں مختلف قول نہیں ہیں بلکہ بات اتنی ہے کہ دوسرا قول قرات ”مِنْ قَطْرِ اَنْ“ کی تفسیر ہے یعنی ”قَطْرِ“ کو تین دے کر پڑھا جائے جس کے معنی ہیں تانبا۔ اور ”اَنْ“ بمعنی سخت گرم۔ جس طرح کہ اس قول کو ابن ابی حاتم نے اسی طرح پر سعید بن جبیرؒ سے بھی روایت کیا ہے۔ اور اس نوع کی

مثالیں بہت کثرت سے ہیں جن کے بیان کی کافل (کفالت کرنے والی) ہماری کتاب اسرار التنزیل ہے اور پہلے بھی میں کسی جگہ اسی اختلاف قرأت کی بنیاد پر وہ اختلاف تفسیر بیان کر آیا ہوں جو کہ آیت کریمہ **أَوَّلًا مَسْتُمْ** کی تفسیر میں ابن عباس رضی اللہ عنہ وغیرہ سے منقول ہوا ہے کہ آیا اس سے جماع مراد ہے یا ہاتھ ہی سے چھونا؟ پس امر اول یعنی جماع قرأت **”لَا مَسْتُمْ“** کی تفسیر ہے۔ اور امر دوم یعنی ہاتھ ہی سے چھونا قرأت **”لَمَسْتُمْ“** کی تفسیر ہے اور کوئی اختلاف نہیں۔

فائدہ امام شافعیؒ نے کتاب مختصر البویطی میں فرمایا ہے متشابہ کی تفسیر بجز کسی رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت (حدیث) یا آپ کے کسی صحابیؓ کی خبر (روایت) یا اجماع علما کے اور کسی ذریعہ سے حلال نہیں ہوتی اور یہ امام ممدوح کی خاص عبارت ہے۔

فصل اور قرآن کے بارہ میں صوفیہ کا کلام کوئی تفسیر ہی نہیں مانا جاتا۔ ابن الصلاحؒ نے اپنے فتاویٰ میں بیان کیا ہے۔ میں نے امام ابی الحسن واحدی مفسر سے یہ قول پایا ہے کہ انہوں نے کہا ابو عبد الرحمن السلمیؒ نے کتاب حقائق التفسیر تصنیف کی ہے۔ پس اگر اس نے یہ اعتقاد کیا ہے کہ وہ کتاب تفسیر ہے تو بے شک وہ شخص کافر ہو گیا۔ ابن الصلاحؒ کہتا ہے اور میں کہتا ہوں کہ صوفیہ میں سے جن لوگوں پر وثوق ہوتا ہے ان کی نسبت گمان ہے کہ اگر وہ اس طرح کی کوئی بات کہتے ہیں تو اسے تفسیر کے نام یا خیال سے نہیں ذکر کرتے اور نہ کلمہ کی شرح کرنے کے طریقہ پر جاتے ہیں۔ اس لئے کہ اگر یہ بات ہو تو گویا وہ لوگ فرقہ باطنیہ کے مسلک پر چلنے والے شمار ہوں گے بلکہ بات صرف اتنی ہے کہ انہوں نے اس چیز کی ایک نظیر دی ہے جس کے ساتھ قرآن وارد ہوا ہے کیونکہ نظیر کا ذکر بھی نظیر ہی کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔ اور باوجود ایسا خیال کرنے کے بھی میں یہ کہتا ہوں کہ کاش وہ لوگ اس طرح کا تساہل نہ کرتے۔ بدیں وجہ کہ ان کے اس طرح کے کلام میں وہم اور شک دلانے کا مواد موجود ہے۔ اور علامہ نسفیؒ نے اپنی کتاب عقائد میں کہا ہے کہ تمام نصوص اپنے ظاہر پر ہیں اور ان کے ظاہر سے ایسے معنوں کی طرف عدول کرنا جن کے مدعی اہل باطن لوگ ہیں۔ الحاد ہے۔ اور تفتازانی نے اسی کتاب عقائد کی شرح میں بیان کیا ہے کہ ”ملاحظہ کا نام باطنیہ اس وجہ سے رکھا گیا کہ انہوں نے نصوص کے ان کے ظاہر پر نہ ہونے کا ادعا کیا تھا اور کہا تھا کہ نصوص کے کچھ باطنی معانی بھی ہیں جن کو صرف معلم (شیخ) ہی جانتا ہے اور ان لوگوں کا قصد اس قول سے شریعت کی بالکل نفی کرنا تھا۔ اور وہ بات جس کی طرف بعض محقق لوگ گئے ہیں اور انہوں نے یہ کہا ہے گو تمام نصوص اپنے ظواہر پر ہیں تاہم اسی کے ساتھ ان میں چند ایسی باریکیوں کی طرف کچھ مخفی اشارات بھی ہیں جو کہ صرف ارباب سلوک ہی پر منکشف ہوتی ہیں اور ان باریکیوں کو مراد لئے گئے ظواہر کے ساتھ تطبیق دینا ممکن ہے۔ تو یہ قول کمال ایمان اور محض (خالص) عرفان (خدا شناسی) کی قبیل سے ہے۔

شیخ الاسلام سراج الدین بلقینیؒ سے دریافت کیا گیا کہ آپ اس شخص کی نسبت خیال کیا کرتے ہیں جس نے قولہ تعالیٰ **”مَنْ ذِي الذِّئِ يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ“** کے بارہ میں یہ کہا ہو کہ اس کے معنی ہیں **”مَنْ ذُلَّ ذُلَّ لِيَعْنِي ذِلَّتْ سَمْعِي جَوْشْنُ“** (کہ ذلیل ہوا) ذی۔ (اشارہ یعنی اسم اشارہ ہے اور اس کا مشار الیہ ہے نفس بمعنی صاحب) **يَشْفَعُ** (شفا سے ماخوذ ہے اور جواب ہے) ع (صیغہ امر) کا (مصدر وعی سے)؟ تو شیخ الاسلام ممدوح نے فتویٰ دے دیا کہ ایسی بات کہنے والا لحد ہے۔ اور اللہ پاک نے فرمایا ہے **”إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا“** ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ

الحمد اس بات کا نام ہے کہ کلام کو اُس کے موضع کے غیر جگہ پر رکھا جائے۔ اس قول کو ابن ابی حاتم نے روایت کیا ہے۔ پس اگر تم یہ کہو کہ فریابی نے تو یہ بیان کیا ہے ”حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ يُونُسَ بْنِ عُبَيْدٍ عَنِ الْحَسَنِ“ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہر ایک آیت کا ایک ظاہر اور ایک باطن ہے اور ہر ایک حرف کی ایک حد ہے اور ہر ایک حد کا کوئی مطلع بھی ضرور ہے۔ اور دیلمی نے عبد الرحمن بن عوف کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ”قرآن عرش کے نیچے اُس کا ایک ظاہر اور ایک باطن ہے جو بندوں سے حجت کرتا ہے۔ اور طبرانی اور ابویعلیٰ اور بزار وغیرہ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ ”بے شک اس قرآن میں ایک حرف بھی ایسا نہیں جس کی کوئی حد نہ ہو۔ اور ہر ایک حد کا ایک مطلع ہے۔“ میں کہتا ہوں کہ ظہر اور بطن کے معنی میں کئی وجوہ آئی ہیں اول یہ کہ جس وقت تم اس کے باطن سے بحث کرو گے اور اُسے ظاہر قرآن پر قیاس کرو گے تو اُس وقت تمہیں باطن قرآن کے معنی پر واقفیت حاصل ہوگی۔

دوم یہ کہ قرآن کی کوئی آیت ایسی نہیں ہے جس پر کسی قوم نے عمل نہ کیا ہو۔ اور پھر اُسی آیت کے لئے ایک قوم ایسی بھی (آنے والی) ہے جو آئندہ اُس پر عمل کرے گی۔ جیسا کہ اسی بات کو ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اُس روایت میں کہا ہے جسے ابن ابی حاتم نے بیان کیا ہے۔

سوم یہ کہ ظاہر قرآن اُس کے الفاظ ہیں۔ اور باطن قرآن اُس کی تاویل۔

اور چہارم۔ ابو عبیدہ کا یہ قول جو کہ ہر چار وجوہ میں سب سے بڑھ کر صواب کے ساتھ مشابہہ تر ہے کہ خداوند کریم نے گزشتہ قوموں کے جس قدر قصے بیان فرمائے ہیں اُن کا ظاہر تو یہ ہے کہ پچھلے لوگوں کے ہلاک ہونے کی خبر دی گئی ہے اور ایک بات یہ ہے کہ جو کسی قوم کی نسبت بیان کی ہے لیکن ان قصص کا باطن یہ ہے کہ دوسرے موجودہ اور آنے والے لوگوں کو نصیحت دی گئی اور اس بات سے ڈرایا گیا کہ خبردار تم ان برباد شدہ لوگوں سے افعال نہ کرنا ورنہ تم پر بھی وہی بلا نازل ہوگی جو اُن لوگوں پر نازل ہو چکی ہے۔ اور ابن النقیب نے ایک پانچواں قول یہ بھی ذکر کیا ہے کہ قرآن کا ظاہر وہ ہے جو کہ بظاہر اُس کے معنوں سے اہل علم پر آشکار ہو گیا ہے اور باطن قرآن وہ اسرار ہیں جو کہ اُس میں متضمن ہیں اور اللہ پاک نے اُن پر اہل حقیقت ہی کو مطلع فرمایا ہے۔ اور رسول پاک کے ارشاد ”وَلِكُلِّ حَرْفٍ حَدٌّ“ کے یہ معنی ہیں کہ اُس کا ایک منتہی اُن معنوں میں سے ہے جو کہ خدا تعالیٰ نے مراد لئے ہیں اور کہا گیا ہے کہ اُس کا مفہوم ہے۔ ہر حکم کے لئے ایک مقدار ثواب اور عقاب کی ہے اور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ”لِكُلِّ حَدٍّ مُطْلَعٌ“ کے یہ معنی ہیں کہ ہر ایک غماض معنی اور حکم کے لئے ایک مطلع (جاننے والا) ہے جس کے ذریعہ سے اُس غماض حکم اور معنی تک رسائی ہوتی اور اُس کی مراد پر آگاہی حاصل ہوا کرتی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ ہر وہ ثواب اور عذاب جس کا بندہ مستحق ہوتا ہے اُس پر اطلاع پانے کا وقت آخرت میں سزا اور جزا پانے کا موقع ہوگا۔ اور بعض علماء نے کہا ہے کہ ظاہر تلاوت ہے۔ باطن فہم حد۔ حلال اور حرام کے احکام ہیں۔ اور مطلع وعدوں اور وعیدوں پر نظر ڈالنے والا شخص ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ابن النقیب کے اس بیان کی تائید وہ روایت بھی کرتی ہے جسے ابن ابی حاتم نے ضحاک کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے۔

ابن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا بے شک قرآن ذو شجون اور ذوقون اور ظاہروں اور باطنوں کا رکھنے والا ہے۔ اُس

کے عجائب ختم ہونے میں نہ آئیں گے اور اُس کی غایت تک پہنچ نہ ہوگی۔ لہذا جو شخص قرآن میں نرمی اور آسانی کے ساتھ تو غل کرے گا وہی نجات پائے گا اور جو شخص اُس میں سختی اور درشتی کے ساتھ در آئے گا وہ راستہ سے بھٹک کر گڑھے میں جا پڑے گا۔ (قرآن میں) اخبار امثال، حلال حرام، ناسخ منسوخ، محکم، متشابہ، ظاہر اور باطن بھی کچھ ہے۔ اُس کا ظاہر اُس کی تلاوت ہے اور اس کا باطن ہے تاویل۔ لہذا تم حصول قرآن اور اُس کے معانی کی فہم پیدا کرنے کے لئے علماء کی صحبت اختیار کرو اور نادانوں کی صحبت سے اُس کو بچائے رکھو۔

ابن سبع نے کتاب شفاء الصدور میں بیان کیا ہے کہ ابی الدرداء رضی اللہ عنہ سے یہ نقل وارد ہوئی ہے کہ انہوں نے کہا ”آدمی کو اُس وقت تک ہرگز کلی طور پر دین کی سمجھ نہیں حاصل ہوتی جب تک کہ وہ قرآن کے بہت سے وجوہ نہ قرار دے۔“ اور ابن مسعود نے کہا ہے کہ جو شخص اولین اور آخرین کا علم حاصل کرتا ہے اُسے قرآن کی چھان بین کرنا چاہئے۔ ابن سبع کہتا ہے اور یہ بات جس کو دونوں مذکورہ بالا صحابیوں نے کہا ہے تنہا ظاہر تفسیر ہی کے ساتھ حاصل نہیں ہو سکتی۔

بعض علماء نے کہا ہے کہ قرآن کی ہر ایک آیت کے لئے ساٹھ ہزار فہم ہیں۔ لہذا یہ قول صاف دلالت کرتا ہے کہ قرآن کے معانی سمجھنے کے بارہ میں ایک بے حد وسیع میدان اور بے حد کشادہ جولان گاہ موجود ہے۔ اور یہ کہ ظاہر تفسیر سے منقول ہونے والا امر اس طرح کا ہوتا ہے کہ اس میں ادراک اس نقل اور سماع کی طرف منتہی نہیں ہوتا جس کا ظاہر تفسیر میں ہونا اہم لئے ضروری ہے تاکہ اُس کے ذریعہ سے غلطی کے مواضع منقہ ہو جائیں اور پھر اس کے بعد فہم اور استنباط میں سہولت پیدا ہوا کرتی ہے۔ اور ظاہر قرآن کی تفسیر حفظ کرنے میں سستی کرنا جائز نہیں۔ بلکہ ضروری ہے کہ پہلے اُس کی تفسیر کو حافظہ میں محفوظ بنالیا جائے۔ کیونکہ ظاہر کو محکم بنالینے کے قبل باطن تک پہنچنے کی طمع نہیں کی جاسکتی۔ اور جو شخص اسرار قرآن کو سمجھنے کا مدعی ہے لیکن وہ تفسیر ظاہر کو محکم نہیں بناتا اُس کی مثال بجنہ اُس شخص کی طرح ہے جو کہ گھر کے دروازہ میں ہو کر گزرنے کے قبل ہی مکان کے اندر پہنچ جانے کا دعویٰ کرے۔

شیخ تاج الدین بن عطاء اللہ نے اپنی کتاب لطائف المہن میں بیان کیا ہے۔ معلوم رہے کہ اگر صوفیہ کلام اللہ اور قول رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی جو تفسیر غریب معانی کے ساتھ کی ہے وہ اس طرح آیت کے ظاہر سے وہی امر مفہوم ہوتا ہے جس کے لئے وہ آیت لائی ہے اور جس پر اُس آیت نے زبان کے عرف میں دلالت کی ہے اور اس کے بعد آیت اور حدیث باطن کی سمجھ انہی لوگوں کے فہم میں آتی ہے جن کا قلب خدائے پاک نے کھول دیا ہوتا ہے۔ اور حدیث شریف میں بھی آیا ہے کہ ہر ایک آیت کا ایک ظاہر اور ایک باطن ہوتا ہے۔ لہذا کسی فضول مناظرہ اور معارضہ کرنے والا کا یہ قول صوفیہ کی ایسی تفسیریں کلام اللہ اور کلام رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا احالہ کر دینے والی ہیں۔ تم کو اُن بزرگوں سے اس طرح کے معانی کی تعلیم حاصل کرنے سے روک نہ دیں۔ اس واسطے کہ اُن کا بیان احالہ نہیں ہوتا۔ البتہ اگر وہ لوگ یہ کہتے کہ آیت کے اس کے سوا اور کوئی معنی ہی نہیں ہیں تو بے شک وہ تفسیر احالہ ہو جاتی لیکن انہوں نے ایسی بات کہیں بھی نہیں کہی ہے بلکہ وہ ظواہر کو اُن کے ظاہر ہی کے مطابق پڑھتے اور اُن سے اُنہی ظواہر کے موضوعات مراد لیتے ہیں پھر اس کے بعد اور جو کچھ اللہ پاک انہیں سمجھاتا ہے اُس کو بھی سمجھتے ہیں۔

فصل: علماء کا قول ہے مفسر پر واجب ہے کہ وہ تفسیر میں مفسر کی مطابقت کا بہت خیال رکھے اور اُسے مقصودا صلی سمجھے۔

اور تفسیر میں کسی ایسی چیز کی کمی ڈالنے سے پرہیز کرے جس کی حاجت معنی کو واضح بنانے کے بارہ میں ہوتی ہے یا اس طرح کی زیادتی سے بھی بچتا رہے جو غرض کے حسب حال نہ ہو۔ اور اس بات سے بھی پہلو تہی کرنا واجب ہے کہ مفسر میں کوئی لغزش معنی کی نسبت سے واقع ہو یا اس میں طریقہ تفسیر سے عدول ہوتا ہو۔ اور مفسر پر لازم ہے کہ وہ حقیقی اور مجازی معنی کی رعایت مد نظر رکھے۔ تالیف اور اس غرض کا خیال رکھے جس کے لئے کلام کا سیاق ہوا ہے۔ اور یہ بھی لازم ہے کہ مفردات کے مابین یگانگت قائم کرے اور مفسر پر علوم لفظی کے ساتھ تفسیر کو شروع کرنا واجب ہے۔ چنانچہ سب سے پہلے جن چیزوں کے ساتھ آغاز تفسیر لازم ہے از انجملہ ایک امر الفاظ مفردہ کی تحقیق ہے لہذا وہ ان الفاظ پر لغت کی جہت سے کلام کرے۔ پھر تشریف کی رو سے۔ زان بعد اشتقاق کے اعتبار سے۔ اور بعدہ بحسب ترکیب اس پر کلام کرے۔ اور اب اس کے بعد اعراب سے شروع کرے پھر ان چیزوں کو بیان کرے جو کہ علم معانی سے تعلق رکھتی ہیں۔ بعد ازاں علم بیان کے نکتوں کا اظہار کرے اور بعدہ علم بدیع کے اسرار ظاہر کر کے پھر معنی مراد کو بیان کرے اور اس سے پیچھے استنباط کو اور بعدہ اشارہ کو ذکر کرے۔

زرکشی نے کتاب البرہان کے اوائل میں کہا ہے کہ مفسرین کی عادت یوں جاری ہوئی ہے کہ وہ لوگ تفسیر کا آغاز پہلے سبب نزول کے ذکر سے کیا کرتے ہیں۔ اور اس بارہ میں بحث آپڑی ہے کہ آیا ان دو باتوں میں سے اولیٰ کون سی بات ہے؟ یہ کہ سبب نزول کے بیان سے تفسیر کو آغاز کیا جائے کیونکہ سبب مسبب پر مقدم ہے؟ یا مناسبت کے ذکر سے تفسیر کو شروع کریں اس لئے کہ مناسبت نظم کلام کی صحیح کرنے والی چیز ہے؟ اور وہ نزول پر بھی سابق ہے؟ زرکشی کہتا ہے ”اور تحقیق یہ ہے کہ وجہ مناسبت کے سبب نزول پر موقوف ہونے یا نہ ہونے کے مابین تفصیل کر دی جائے۔ بایں طور کہ اگر وجہ مناسبت سبب نزول پر موقوف ہو جیسے کہ آیت کریمہ ”إِنَّ الْبَلَاءَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا“ میں ہے تو اس صورت میں سبب کا ذکر مقدم کرنا سزاوار ہے اس لئے کہ ایسے وقت میں بہ تقدیم وسائل کو مقاصد پر مقدم رکھنے کے باب سے ہوگی۔ اور اگر وجہ مناسبت بیان سبب پر موقوف نہ ہو تو پھر اولیٰ ہی ہے کہ وجہ مناسبت کو مقدم رکھیں۔

زرکشی ہی نے ایک دوسرے موضع میں کہا ہے ”جن مفسرین نے فضائل قرآن کا ذکر کیا ہے ان کا دستور یہ دیکھا گیا ہے کہ وہ فضائل قرآن کو ہر ایک سورۃ کے اول ہی میں بیان کرتے ہیں۔ اس لئے کہ فضائل قرآن میں اس سورۃ کے حفظ کرنے پر ترغیب دلانے اور آمادہ بنانے کا فائدہ پایا جاتا ہے۔ مگر زخشری نے اس دتیرہ کے خلاف کیا ہے جہنی وہ قرآن کے فضائل کا بیان سورتوں کے اخیر میں کیا کرتا ہے۔

مجدد الآئیمہ عبدالرحیم بن عمر الکرمانی نے بیان کیا ہے کہ میں نے زخشری سے اس کے اس طرح زعم کی حجت دریافت کی تو اس نے کہا میں فضائل کا بیان سورتوں کے اخیر میں اس واسطے کرتا ہوں کہ وہ فضیلتیں انہی سورتوں کی صفتیں ہیں اور صفت اس بات کی خواہاں ہوتی ہے کہ موصوف کا بیان اس سے پہلے ہو لے۔ اور اکثر موقعوں پر تفسیر کی کتابوں میں آتا ہے ”حَكَمَ اللَّهُ كَذَا“ یعنی خدا تعالیٰ نے یوں حکایت فرمائی ہے۔ لہذا اس طرح کے قول سے پہلو تہی کرنا سزاوار ہے۔

امام ابو نصر قشیری نے کتاب المرشد میں کہا ہے کہ ہمارے بیشتر امام لوگوں کا قول ہے کہ کلام اللہ کو محکم نہ بنایا جائے گا۔ ابو نصر بھی نہ کہنا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ نے حکایت فرمائی ہے اس واسطے کہ حکایت شے کی مثل اسے قائم ہے اور اللہ پاک

کلام مطلقاً بے مثل ہے۔ اور بہت سے لوگوں نے تساہل سے کام لے کر لفظ حکایت کو ”اخبار“ (خبر دینے) کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ اور اکثر مفسرین کے کلام میں بعض حروف پر زائد کا اطلاق بھی واقع ہوتا ہے۔ یعنی وہ کسی کسی حرف کو زائد کہہ دیا کرتے ہیں۔ اور اس کا بیان اعراب کی نوع میں پہلے گزر چکا ہے۔ اور مفسر کو جہاں تک اس سے بن پڑنے تکرار کا ادعا کرنے سے بھی پہلو بچانا لازم ہے۔ بعض علماء نے بیان کیا ہے جو چیز قولہ تعالیٰ ”لَا تُبْقِیْ وَلَا تَذَرُ“ اور صَلَوَاتُ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ اور اسی کے مشابہ کلاموں میں مترادفین (دو مترادف کلموں) کے عطف میں تکرار کے تو اہم کو دفع کرتی ہے وہ یہ اعتقاد ہے کہ دو مترادف کلموں کا مجموعہ ایک ایسے معنی کے حصول کا ذریعہ بنتا ہے جو کہ اُن دونوں کلموں میں سے ایک کلمہ کے منفرد آنے کے وقت ہرگز نہیں پایا جاتا۔ کیونکہ ترکیب ایک زائد معنی کو حادث (پیدا) کرتی ہے اور جس صورت میں کہ حروف کی زیادتی معنی کی زیادتی کا فائدہ دیتی ہے تو اسی طرح الفاظ کی کثرت بھی کثرت معنی کے لئے مفید ہوگی۔

زرکشی نے البرہان میں بیان کیا ہے اُس نظم کلام کی مراعاة بھی مفسر کا نصب العین رہنا ضروری ہے جس کے لئے کلام کا سیاق ہوا ہے اگرچہ اُس کی رعایت میں کلام اپنے لغوی اصل کے مخالف ہو جائے اور اس کا سبب تجوز (کلام کے مجازی معنی میں مستعمل ہونے) کا ثبوت ہے۔ اور اسی زرکشی نے دوسری جگہ میں کہا ہے ”جن الفاظ میں ترادف کا گمان کیا جاتا ہے اُن کے بارہ میں مفسر پر لازم ہے کہ وہ مجازی استعمالات کی مراعات کرے اور جہاں تک بن پڑے ترادف نہ ہونے ہی پر قطع کرے اس واسطے کہ ترکیب کے لئے ایک معنی ایسے ہوا کرتے ہیں جو کہ افراد کے معنی سے جدا ہوتے ہیں اور اسی واسطے اکثر فقہ اصول کے عالموں نے حالت ترکیب میں دو مترادف لفظوں میں سے ایک لفظ کا دوسرے لفظ کے موقع پر واقع ہونا ممنوع مانا ہے۔ حالانکہ انہی لوگوں نے اس بات کو حالت افراد میں جائز قرار دیا ہے۔“

ابو حبان مفسر لوگ اکثر اوقات اپنی تفسیروں کو اعراب کا ذکر کرتے ہوئے علم نحو کی علتوں سے۔ اور مسائل اصول فقہ مسائل فقہ اور اصول علم دین کی دلیلوں سے بھی بھر دیا کرتے ہیں حالانکہ یہ تمام باتیں ان علوم کی تالیف میں مقرر رہیں۔ اور ان کو علم تفسیر میں بغیر ان پر استدلال کئے ہوئے صرف یونہی مسلم اخذ کر لیا جاتا ہے۔ اور اسی طرح اُن مفسرین نے بہت سے اس قسم کے اسباب نزول اور فضیلت قرآن کی حدیثیں بھی بیان کر دی ہیں جو صحیح نہیں۔ پھر غیر مناسب حکایتوں اور یہودیوں کی تواریخ کو بھی قرآن کی تفسیر میں درج کر دیا ہے حالانکہ علم تفسیر میں ان باتوں کا ذکر مناسب نہ تھا۔

فائدہ ابن ابی جرثومہ نے علی رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے ”اگر میں یہ چاہوں کہ سترادفوں کو محض اُم القرآن کی تفسیر سے بار کردوں تو بے شک ایسا کر سکتا ہوں۔“ اور اس امر کا بیان یہ ہے کہ جس وقت ”الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ“ کہا جاتا ہے تو یہ قول اتنی باتوں کی تشریح کا محتاج ہوتا ہے۔ ”حَمْدُ“ کے معنوں کا بیان۔ اور اُن چیزوں کا بیان جن کے ساتھ اسم جلیل یعنی ”اللہ“ کا تعلق ہے اور اُس کے لائق مرتبہ تنزیہ کا بیان۔ پھر اس کے بعد عالم کے بیان کی ضرورت ہے اور یہ حاجت ہے کہ اس کے تمام انواع اور اعداد کے اعتبار پر اُس کی کیفیت کا ذکر ہو۔ اور عالم کی تعداد ایک ہزار سے ہے چار سو عالم خشکی میں اور چھ سو عالم تری دریا میں۔ چنانچہ قولہ تعالیٰ ”الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ“ ان سب مذکورہ بالا باتوں کے بیان کا محتاج ہوتا ہے پھر جب کہ ”الرَّحْمٰنُ الرَّحِیْمُ“ کہا تو حاجت ہوئی کہ دونوں جلیل (بزرگ) اسموں اور اُن کے لائق جمال جلال کا بیان کیا جائے یہ بتایا جائے کہ ان دونوں اسموں کے معنی کیا ہیں اور اسی ضمن میں باری تعالیٰ کے تمام اسماء

ہمتاں و بھی شرح و بسط کے ساتھ ذکر کیا جائے۔ اور پھر یہ حاجت پیش آئے گی کہ اس موضع کو صرف انہی دونوں اسموں کے ساتھ خاص کرنے کی حکمت کا بیان ہو اور اُن کے علاوہ دوسرے اسماء کے ترک کر دینے کی وجہ ذکر کی جائے۔ زان بعد حسب ”مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ“ کہا تو ضرورت ہوئی کہ روزِ قیامت اور اُس میں جو موطن اور احوال ہیں اُس کا بھی بیان ہو اور اُس کے مستقر کی کیفیت کا ذکر کیا جائے۔ بعدہ ”إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ“ کے ساتھ معبود کی جلالت اور عبادت کا بیان ہو۔ اُس کے عبادت کی کیفیت۔ اُس کی صورت اور ہر ایک نوع کے ساتھ عبادت کو ادا کرنے کا ذکر ہو۔ عابد کا بیان اُس کی صفت میں۔ اور استعانت اور اُس کے ادا کرنے اور کیفیت کا تذکرہ ہو۔ پھر جب ”إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ“ تا آخر سورۃ“ کہا تو ہدایت کا بیان ضروری ہوا۔ اُس کی ماہیت بتانی لازم آئی۔ صِرَاطِ مُسْتَقِيمَ اور اُس کے امتداد کا ذکر واجب ٹھہرا۔ جن لوگوں پر غضب کیا گیا ہے اور جو گمراہ ہیں اُن کی تشریح اور اُن کی صفتوں کا بیان مع اُن امور کے جو اس نوع کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں لابدی قرار پایا۔ اور جن لوگوں سے خدا تعالیٰ راضی ہوا ہے ان کا اور اُن کی صفتوں اور طریقوں کا بیان بھی واجب ہو گیا۔ غرضیکہ ان وجوہ کے اعتبار پر علی رضی اللہ عنہ نے جو کچھ کہا ہے وہ اسی قبیل سے ہوگا۔

نوع اناسی

غرائب تفسیر

محمود بن حمزہ الکرمانی نے اس نوع میں دو جلدوں کی ایک کتاب تالیف کی ہے جس کا نام ہے العجائب والغرائب مؤلف مذکر نے اس کتاب میں ایسے اقوال بھی درج کر دیئے ہیں جو کہ آیات کے معانی کے بیان میں اس طرح کے منکر طریقہ پر ذکر کئے گئے ہیں کہ ان پر اعتماد کرنا حلال نہیں ٹھہرتا۔ اور غالباً مؤلف نے اُن کو اس خیال سے ذکر کیا ہے تاکہ لوگ اُن اقوال سے محترز رہیں۔

چنانچہ اس قسم کے اقوال سے ایک اُس شخص کا قول ہے جس نے قولہ تعالیٰ: ”حَمَّاسٌ“ کے بارہ میں کہا ہے کہ ”ح“ سے علی رضی اللہ عنہ اور معاویہ رضی اللہ عنہ کی جنگ مراد ہے ”میم“ مراد مروانی حکومت ”عین“ سے عباسی حکومت۔ ”سین“ سے سفیانی حکومت اور ”قاف“ سے قد وہ مہدی مراد ہے۔ اس قول کو ابو مسلم نے حکایت کیا ہے اور اس کے بعد اُس نے کہا ہے کہ یہ قول نقل کرنے سے میں نے جو ارادہ کیا ہے وہ یہ ہے کہ لوگوں کو معلوم ہو سکے کہ جو لوگ علم کا دعویٰ کیا کرتے ہیں ان میں بھی احمقوں کا وجود ہے۔ اور اسی قبیل سے اس شخص کا قول ہے جس نے ”الْبَمِ“ کے معنی یوں بیان کئے گئے ہیں ”الف“ سے مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے الفت رکھنے کی وجہ سے اُن کو نبی بنا کر بھیجا۔ ”لام“ سے یہ مراد ہے کہ دانستہ نادان بننے والوں نے اُن کو برا بھلا کہا اور اُن کی رسالت سے انکار کیا۔ اور میم سے یہ مراد ہے کہ جاہل اور منکر لوگوں کو برسام کا مرض ہو گیا ہے۔

تیسری مثال اس قسم کے اقوال کا یہ قول ہے کہ قولہ تعالیٰ ”وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي

الانساج میں قصاص کے معنی ہیں۔ قرآن کے قصص اور ان سے یہ معنی چسپاں کرنے کے لئے ابی الجوزاء کی قرأت سے استدلال کیا ہے جو کہ ”وَلَكُمْ فِي الْقِصَصِ“ پڑھتا ہے۔ اور یہ ایک بعید بات ہے بلکہ بات یہ ہے کہ اس قرأت نے مشہور قرأت کے معنی سے علاوہ ایک دوسرے معنی کا فائدہ دیا ہے اور یہ بات منجملہ وجوہ اعجاز قرآن کے ہے جیسا کہ میں نے اسرار التنزیل میں اس کو بیان بھی کر دیا ہے۔

چوتھا قول اسی وضع کا وہ ہے جس کو ابن فورک نے قولہ تعالیٰ ”وَلَكِنْ لَّيَطْمَنَّ قَلْبِي“ کے متعلق اپنی تفسیر میں ذکر کیا ہے کہ ابراہیم علیہ السلام کا ایک دوست تھا۔ اور ابراہیم علیہ السلام نے اسی کی توصیف یوں کی ہے کہ گویا وہ ان کا قلب ہے۔ یعنی اس کا مفہوم یہ ہے تاکہ میرا یہ دوست اپنی آنکھوں سے احیائے موتے کا حال مشاہدہ کر کے تسکین حاصل کرے۔ انکرمانی نے کہا ہے کہ یہ قول نہایت بعید از عقل اور راستی سے بے حد دور ہے۔ اور اسی قسم کے اقوال میں سے کسی شخص کا قول تعالیٰ ”رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ“ کے بارہ میں یہ کہنا ہے کہ وہ ناقابل برداشت بار محبت اور عشق ہے اور اس قول کو الکواشی نے اپنی تفسیر میں نقل کیا ہے۔ اور منجملہ ایسے ہی اقوال کے (معاذ اللہ) کسی شخص کا قولہ تعالیٰ ”وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ“ میں یہ کہنا ہے کہ اس سے مراد ذکر ہے جب کہ وہ سیدھا ہو جائے۔ اور ایسے ہی اقوال میں سے ابی معاذ مخومی کا قولہ تعالیٰ ”الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقَدُونَ“ کے بارہ میں یہ کہنا ہے کہ شجر الاخضر سے ابراہیم علیہ السلام۔ ناراً بمعنی نوراً سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقَدُونَ سے یہ مراد ہے کہ تم ان سے دین کو حاصل کرتے ہو۔

نوع اسی

طبقات مفسرین

صحابہ کے گروہ میں سے دس صاحب مفسر مشہور ہوئے ہیں۔ چار خلفاء ابن مسعود، ابن عباس، ابی بن کعب، زید بن ثابت ابوموسیٰ الاشعری اور عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہم۔ خلفائے اربعہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں سب سے روایتیں تفسیر قرآن کے متعلق علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے وارد ہوئی ہیں۔ اور باقی تینوں خلفاء رضی اللہ عنہم سے بہت ہی کم روایتیں اس بارہ میں وارد ہوئی ہیں اور ان سے بہت قلیل روایتیں آنے کا سبب یہ تھا کہ انہوں نے بہت پہلے وفات پائی اور یہی سبب ابی بکر رضی اللہ عنہ سے روایت حدیث کی قلت کا بھی ہے۔ اور مجھ کو تفسیر قرآن کے بارہ میں ابی بکر کے بہت ہی کم آثار (اقوال) حفظ ہیں جو تعداد میں قریب قریب دس سے بھی آگے نہ بڑھتے ہوں گے۔ اور علی رضی اللہ عنہ سے بکثرت آثار تفسیر کے بارہ میں مروی ہیں۔

معمرنے وہب بن عبداللہ سے ”اور وہب نے ابی الطفیل“ سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا میں نے علی رضی اللہ عنہ کو خطبہ پڑھتے ہوئے دیکھا ہے وہ کہہ رہے تھے کہ تم لوگ مجھ سے سوال کرو۔ کیونکہ واللہ تم جس بات کو دریا پخت کرو گے میں تم

کو اُس کی خبر دوں گا۔ اور مجھ سے کتاب اللہ کی نسبت پوچھو اس لئے کہ واللہ کوئی آیت ایسی نہیں جس کی بابت مجھ کو یہ علم نہ ہو کہ آیا وہ رات میں اُتری ہے یا دن میں اور ہموار میدان میں نازل ہوئی ہے یا پہاڑ میں۔ اور ابو نعیمؒ نے کتاب الحلیہ میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”بے شک قرآن سات حرفوں پر نازل کیا گیا ہے پس ان میں سے کوئی حرف ایسا نہیں جس کا کہ ایک ظاہر اور ایک باطن نہ ہو اور بلاشبہ علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کے پاس اُس کے ظاہر اور باطن دونوں ہیں۔“

اسی راوی نے ابی بکر بن عیاشؒ کے طریق پر نصیر بن سلیمان بن الاخسی سے بواسطہ اُس کے باپ سلیمان کے اور سلیمان نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا واللہ کوئی آیت ایسی نازل نہیں ہوئی جس کی نسبت میں نے یہ نہ معلوم کر لیا ہو کہ وہ کس بارہ میں نازل ہوئی ہے۔ تحقیق میرے پروردگار نے مجھ کو ایک نہایت دانادل اور بہت سوال کرنے والی زبان عطا فرمائی ہے۔

ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے بہ نسبت علی رضی اللہ عنہ کے بھی زائد روایتیں وارد ہوئی ہیں۔ ابن جریرؒ نے اُن سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا اُس ذات پاک کی قسم ہے جس کے سوا کوئی معبود قابل پرستش کے نہیں کہ کتاب اللہ کی کوئی آیت نہیں نازل ہوئی مگر یہ کہ میں جانتا ہوں کہ وہ کن لوگوں کے بارہ میں اُتری ہے اور کہاں اُتری ہے۔ اور اگر میں کسی ایسے شخص کا مکان (جگہ) جانتا ہوتا جو کہ کتاب اللہ کا مجھ سے بڑھ کر جاننے والا ہو اور وہاں تک سواریاں پہنچ سکتی ہوں تو ضرور تھا کہ میں اس کے پاس جا پہنچتا۔

ابو نعیم نے ابی الجحۃؒ کے واسطہ سے روایت کی ہے۔ اُس نے کہا کہ لوگوں نے علی رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا ”آپ ہم سے ابن مسعودؓ کی نسبت کچھ بیان فرمائیے؟ تو علی رضی اللہ عنہ نے جواب دیا ”اُس نے قرآن کو جان لیا ہے پھر وہ منتہی ہو گیا اور اتنا ہی علم اس کے لئے کافی ہے۔“

ابن عباس رضی اللہ عنہ تو ترجمان القرآن ہیں اور وہ شخص ہیں جن کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا کی کہ ”بارالہا! تو اس کو دین میں فقیہ (سمجھ رکھنے والا) بنا اور اُس کو تاویل کا علم عطا فرما اور انہی کے لئے یہ بھی دعا فرمائی کہ اے اللہ! تو اس کو حکمت عطا کر اور ایک روایت میں آیا ہے کہ ”بارالہا تو اس کو حکمت کا علم مرحمت کر (یا سکھا)۔“

نعمان نے الحلیہ میں ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کے حق میں دعا فرمائی اور کہا کہ ”یا اللہ! تو اس میں (اس کے علم) میں برکت ڈال اور اس سے (علم کو) پھیلا۔“

اسی راوی نے عبدالمومن بن خالد کے طریق پر عبد اللہ بن بریدہؒ کے واسطہ سے ابن عباسؓ کا یہ قول روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا ”میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اُس حالت میں پہنچا جب کہ آپ کی خدمت میں جبریل علیہ السلام موجود تھے پس جبریلؑ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا ”یہ شخص اس امت کا جبر (زبردست عالم دین) ہونے والا ہے۔ لہذا آپ اس کی نسبت نیک وصیت فرمائیں۔“

پھر اسی راوی نے عبد اللہ بن حراشؒ کے طریق پر بواسطہ عوام بن حوشب مجاہدؒ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے ابن

عباس رضی اللہ عنہ کا یہ قول قلیل کیا ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا مجھ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بے شک ترجمان القرآن تو ہی ہے۔ اور بیہقی نے الدلائل میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”بے شک ترجمان القرآن عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ ہیں۔ اور ابو نعیم نے مجاہد سے روایت کی ہے اُس نے کہا ”ابن عباس اپنے کثرت علم کے سبب سے بحر (دریا) کے نام سے موسوم ہوتے تھے۔ اور اسی راوی نے ابن الحنفیہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”ابن عباس رضی اللہ عنہ اس امت کے جبر تھے۔“ اور حسن روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”ابن عباس کی فہم قرآن کے بارہ میں وہ منزلت تھی کہ عمر رضی اللہ عنہ کہا کرتے تھے یہ ہے تمہارا پختہ عمر نو جوان بے شک اس کی زبان بے حد سوال کرنے والی اور اُس کا قلب اعلیٰ درجہ کا دانش پڑوہ ہے۔“

عبد اللہ بن دینار کے طریق پر ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُن کے پاس ایک شخص آیا اُس نے ان سے سوال کیا ”قوله تعالیٰ اِنَّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا“ کے کیا معنی ہیں؟ ابن عمر نے سائل سے کہا تم ابن عباسؓ کے پاس جا کر پہلے اس کی نسبت دریافت کر آؤ تو پھر میرے پاس آنا۔ اُس شخص نے جا کر ابن عباسؓ سے وہی سوال کیا تو انہوں نے کہا ”آسمان بستہ تھے اور وہ جینے نہیں برساتے تھے اور زمین بستہ تھی وہ روئید گئیں نہیں اُگاتی تھی۔ پس اللہ پاک نے آسمانوں کو بارش کے اور زمین کو روئیدگی کے ساتھ کشادہ کیا۔ یہ جواب سن کر وہ سائل ابن عمر رضی اللہ عنہ کے پاس واپس گیا اور ان کو ابن عباس رضی اللہ عنہ کا وہ قول سنا دیا۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے یہ بیان سن کر فرمایا ”میں کہا کرتا تھا کہ مجھے ابن عباسؓ کی تفسیر قرآن پر جرأت کر بیٹھنے پر سخت تعجب آتا ہے مگر اب مجھ کو معلوم ہو گیا کہ بے شک اُن کو من جانب اللہ ایک علم دیا گیا ہے۔“

بخاری نے سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”عمر رضی اللہ عنہ مجھ کو اپنی خدمت میں شیوخ بدر کے ساتھ داخلہ دیا کرتے اور اُن کے ساتھ بٹھاتے تھے اس وجہ سے اُن میں سے کسی کے دل میں اس بات کا خیال آیا اور اُس نے کہا ”یہ لڑکا ہمارے ساتھ کیوں داخل کیا جاتا ہے حالانکہ اس کی ہمسری تو ہمارے بیٹے کر سکتے ہیں؟ عمر رضی اللہ عنہ نے یہ اعتراض سن کر فرمایا ”یہ لڑکا اُن لوگوں میں سے ہے جن سے تم نے تعلیم پائی ہے۔“ چنانچہ اس کے بعد عمر رضی اللہ عنہ نے ایک دن شیوخ بدر کو طلب کیا۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کو بھی انہی کے ساتھ بٹھایا۔ ابن عباس کہتے ہیں میں سمجھ گیا کہ عمر رضی اللہ عنہ نے آج مجھ کو ان لوگوں کے ساتھ محض اس لئے طلب کیا ہے تاکہ اُن کو کچھ تماشا دکھا دیں۔ چنانچہ عمر رضی اللہ عنہ نے شیوخ بدر کو مخاطب بنا کر دریافت کیا۔ تم لوگ اللہ پاک کے ارشاد ”اِذَا جَاءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ“ کے بارہ میں کیا کہتے ہو؟ بعض شیوخ نے اس کے جواب میں کہا ”ہمیں اس وقت خدا تعالیٰ کی حمد کرنے اور اُس سے مغفرت چاہنے کا حکم دیا گیا ہے جب کہ ہم کو نصرت عطا ہو اور ہمیں فتوحات ہاتھ آئیں۔ اور بعض شیوخ بالکل ساکت ہی رہے انہوں نے کوئی بات نہیں کہی۔ عمر رضی اللہ عنہ نے اُن کا جواب سن کر میری طرف توجہ منعطف کی اور کہا ”کیوں ابن عباس رضی اللہ عنہ! کیا تم بھی ایسا ہی کہتے ہو؟“ میں نے کہا نہیں۔ عمر رضی اللہ عنہ نے دریافت کیا ”پھر تم کیا کہتے ہو؟“ میں نے کہا ”وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت ہے جس کی خبر اللہ پاک نے آپ کو دی تھی اور فرمایا کہ ”جس وقت خدا کی مدد اور فتح آئے تو یہ بات تمہارے دنیا سے سفر کرنے کی علامت ہے اُس وقت تم اپنے

پروردگار کی حمد کے ساتھ تسبیح خوانی کرنا اور اس سے مغفرت چاہنا کیونکہ درحقیقت اللہ پاک بڑا توبہ کا قبول کرنے والا ہے۔ میرا یہ جواب سن کر عمر رضی اللہ عنہ نے کہا ”مجھ کو اس سورت کے بارہ میں یہی بات معلوم ہے جو تم کہتے ہو“۔

نیز بخاری ہی نے ابی ملیکہ کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”ایک دن عمر بن الخطاب نے اصحاب نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) سے دریافت کیا۔ تمہارے خیال میں یہ آیت کس کے بارہ میں نازل ہوئی ”أَيُّدُ أَحَدِكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ“ صحابہ رضی اللہ عنہم نے کہا ”اللہ ہی خوب جانتا ہے۔ عمر رضی اللہ عنہ اس جواب کو سن کر خفا ہوئے اور انہوں نے جھنجھلا کر کہا ”صاف کہو کہ ہم جانتے ہیں۔ یا نہیں جانتے“۔ اس بات کو ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا ”میرے دل میں اس کی بابت کچھ آیا ہے۔ عمر رضی اللہ عنہ نے کہا ”ابن اخی! تم کہو اور اپنے نفس کو حقیر نہ بناؤ“۔ ابن عباس نے کہا یہ ایک عمل کی مثال دی گئی ہے۔ عمر رضی اللہ عنہ کس عمل کی؟ ابن عباس یہ ایک ایسے متمول شخص کی مثال ہے جو طاعت ایزدی پر عمل کرتا ہے مگر بعد میں شیطان کے ورغلانے سے وہ اس قدر گناہوں میں مبتلا ہو گیا کہ اُس نے اپنے نیک اعمال کو برائیوں میں ڈبو دیا“۔

ابو نعیم نے محمد بن کعب القرظی سے روایت کی ہے کہ ابن عباس نے کہا ”عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے مہاجرین رضی اللہ عنہم کے ایک گروہ میں بیٹھ کر باہم لیلۃ القدر کا ذکر چھیڑا اور ہر شخص نے جو کچھ اس بارہ میں اُسے معلوم تھا وہ بیان کر دیا۔ پھر عمر رضی اللہ عنہ نے مجھ سے کہا ”ابن عباس رضی اللہ عنہ! تم کیوں چپ ہو اور کچھ نہیں کہتے تم اپنی کم سنی کا خیال نہ کرو اور کہنا ہو ضرور کہو۔ میں نے یہ اشارہ پا کر کہا ”امیر المؤمنین! اللہ پاک طاق ہے اور وہ طاق عدد کو محبوب رکھتا ہے۔ اُس نے دنیا کے دنوں کو سات کی تعداد پر دائر بنایا ہے۔ انسان کی خلقت سات (ادوار) میں کی ہے۔ ہماری روزیوں کو سات (تغیرات) سے پیدا فرمایا ہے۔ ہمارے سروں پر سات آسمانوں کو پیدا کیا ہے اور ہمارے قدموں کے تلے سات طبقات زمین کے پیدا فرمائے ہیں۔ سات ہی مثانی (آیتیں) عطا کی ہیں۔ اپنی کتاب کریم میں سات قرابت مندوں سے نکاح کرنے کی ممانعت فرمائی ہے۔ اپنی کتاب ہی میں میراث کو سات وارثوں پر تقسیم فرمایا ہے۔ ہم لوگ سجدہ کرنے کی حالت میں اپنے بدن کے سات ہی حصوں کو زمین پر گرایا کرتے ہیں۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خانہ کعبہ کے سات ہی طواف فرمائے۔ صفا اور مروہ کے مابین سات ہی بار دوڑے۔ اور شیطان کو سات ہی سات کنکریاں ماریں۔ لہذا میرا خیال جاتا ہے کہ لیلۃ القدر بھی ماہ رمضان کی پچھلی دس راتوں میں سے سات طاق راتوں ہی میں ہوگی“۔ عمر رضی اللہ عنہ یہ بات سن کر متعجب ہوئے اور انہوں نے کہا۔ اس بارہ میں بجز اس کم سن لڑکے کے جس کو ابھی جوانی کے زمانہ میں بھی قدم رکھنا نصیب نہیں ہوا ہے اور کسی نے میری موافقت نہیں کی ہے“ یعنی بس ایک ہی میرا ہم خیال ہے۔ پھر عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم سے مخاطب ہو کر فرمایا ”کیوں صاحبو! اس مطلب کو میرے سامنے اس طرح کون ادا کرے گا جس طرح پر کہ ابن عباس نے ادا کیا ہے؟

تفسیر قرآن کے بارہ میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اس قدر کثیر روایتیں آئی ہیں جن کا شمار نہیں ہو سکتا اور ان سے تفسیر کے متعلق کئی کئی روایتیں آئی ہیں اور ان کے اقوال کو مختلف طریقوں سے نقل کیا گیا ہے۔ چنانچہ تمام ایسے طریقوں میں ان تیسے علی بن ابی طلحہ الباشمی کا طریق روایت نہایت اعلیٰ درجہ کا ہے۔ امام احمد بن حنبل نے کہا ہے ”مصر میں فن تفسیر کا

ایک حلیفہ ہے جس کو علی ابن ابی طلحہ نے روایت کیا ہے اُرَکُوکی شخص اس کے طلب کا ارادہ کر کے مصر کی طرف جائے تو یہ مجھ بہت (بڑی بات) نہیں۔ ابو جعفر نجاش نے اپنی کتاب ناخ میں اس قول کو مسند بنایا ہے۔ ابن حجر نے کہا ہے ”اور یہ نسخہ ابی صالح لیث کے کاتب کے پاس تھا اُس کو معاویہ بن صالح بواسطہ علی بن ابی طلحہ کے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا تھا اور وہ بخاری کے پاس ابی صالح کے واسطہ سے آیا ہے۔ بخاری نے اپنی صحیح میں اُن باتوں کے متعلق جن کی تعلیق وہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے کرتا ہے زیادہ تر اُسی نسخہ پر اعتماد کیا ہے اور اُسی صحیفہ (نسخہ) سے ابن جریر۔ ابن ابی حاتم اور ابن المنذر نے بھی بہت سی روایتیں اپنے اور ابی صالح کے مابین چند واسطوں کے ساتھ بیان کی ہیں۔ اور ایک گروہ نے کہا ہے کہ ابن ابی طلحہ نے ابن عباس سے تفسیر کی روایت ہی نہیں سنی ہے البتہ اُس نے مجاہد یا سعید بن جبیر سے تفسیر کو ضرور اخذ کیا ہے۔ ابن حجر کا قول ہے واسطہ معلوم ہو جانے اور یہ بھی جان لینے کے بعد کہ راوی معتبر اور قابل اعتماد ہے اُس روایت کے مان لینے میں کوئی خرابی نہیں لازم آتی۔

خلیلی نے کتاب الارشاد میں کہا ہے کہ اندلس کے قاضی معاویہ بن صالح نے علی بن ابی طلحہ کے واسطہ سے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی جو تفسیر بیان کی ہے اس کو تمام بڑے بڑے علماء نے بواسطہ ابی صالح کاتب لیث کے معاویہ سے روایت کی ہے اور حفاظ حدیث نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ ابن ابی طلحہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت حدیث کی سماعت ہی نہیں کی ہے۔

خلیلی کہتا ہے ”اور یہ طویل تفسیریں جن کو لوگوں نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی طرف مسند کیا ہے ناپسندیدہ ہے۔ اور اس کے راوی نامعلوم لوگ ہیں جیسے کہ جویرگی روایت دربارہ تفسیر بواسطہ ضحاک۔ ابن عباس سے۔ اور ابن جریج سے تفسیر کی روایت کرنے والی ایک جماعت پائی جاتی ہے جن میں سب سے لمبی چوڑی (بکثرت) روایتیں بکر بن ہل دہیاطی نے کی ہیں اور بکر بن ہل مذکور بواسطہ عبدالغنی بن سعید۔ عن موسیٰ بن محمد ابن جریج سے روایت کی ہے اور اس آیت کی (درستی) میں ایک (قسم کا) نظر (یعنی تامل) ہے۔ اور محمد بن ثور نے ابن جریج سے قریب تین بڑے اجزاء سے تفسیر کی روایتیں کی ہیں اور اور اس کو ابن حجر نے صحیح قرار دیا ہے۔ پھر حجاج بن محمد نے بھی قریب ایک جز کے ابن جریج سے تفسیر کی روایتیں کی ہیں اور یہ سب روایتیں صحیح اور متفقہ علیہ ہیں۔ اور شبل بن عباد کی نے ابی جریج سے بواسطہ مجاہد۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی جو تفسیر روایت کی ہے وہ قریب بصحت ہے۔ اور عطاء بن دینار کی تفسیر لکھی جاتی اور اس کے ساتھ حجت لائی جاتی ہے۔ ابی روق کی تفسیر ایک جزء کے قریب قریب ہے اُس کو بھی علماء نے صحیح بتایا ہے اور اسماعیل السدی کی تفسیر ایسی ہے جس کو وہ کئی سندوں کے ساتھ ابن مسعود اور ابن عباس تک پہنچاتا ہے۔ اور السدی سے ثوری اور شعبہ کے مانند اماموں نے تفسیر کی روایت فرمائی ہے۔ مگر وہ تفسیر جس کو السدی نے جمع کیا ہے اُس کی روایت اسباط بن نصر نے کی ہے اور گواسباط وہ شخص ہے جس پر فن رجال کے علماء نے اتفاق نہیں کیا ہے (یعنی اس کی ثقاہت پر) تاہم السدی کی تفسیر مثل التفاسیر ہے۔ اور ابن جریج نے صحت کا کچھ خیال نہیں کیا ہے بلکہ اُس نے صحیح اور سقیم ہر قسم کی تفسیروں کو جو ہر ایک آیت کے بارہ میں آئی ہیں ذکر کر دیا ہے۔ اور مقاتل بن سلیمان کی تفسیر کے بابت اتنا ہی کہا جاتا ہے کہ علماء نے مقاتل کو فی نفسہ ضعیف قرار دیا ہے ورنہ یوں تو اُس نے بڑے بڑے تابعی اماموں کو پایا تھا۔ اور امام شافعی نے اس بات کی طرف

اشارہ کیا ہے کہ مقاتل کی تفسیر صالح ہے۔ انتہی کلام الارشاد۔

السدی کی وہ تفسیر جس کی جانب اشارہ کیا گیا ہے اس سے ابن جریر بہت کچھ روایتیں السدی کے طریق پر بواسطہ ابی مالک اور ابی صالح کے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اور بواسطہ مرة ابن مسعود سے اور ایسے ہی چند دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی وارد کرتا ہے۔ اور ابن ابی حاتم نے اُس تفسیر سے کوئی روایت وارد نہیں کی ہے اس واسطے کہ ابن ابی حاتم سے جو صحیح ترین نقل وارد ہوئی ہے اُسی کو روایت کرنے کا التزام رکھا ہے۔ اور حاکم اپنے مسند میں اُس تفسیر سے کئی اقوال وارد کرتا اور اُس کو صحیح قرار دیتا ہے مگر صرف ایک طریق سے یعنی مرة کے طریق روایت سے جو اُس نے ابن مسعود اور چند دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم تک مسند کر کے بیان کیا ہے۔ اور طریق اول یعنی ابی مالک اور ابی صالح کے طریق روایت کو اُس نے بھی نہیں لیا ہے۔

ابن کثیر نے کہا ہے کہ یہ اسناد جس کے ذریعہ سے السدی روایت کرتا ہے اس میں کچھ چیزیں ایسی ہیں جن میں غرابت پائی جاتی ہے۔ اور ابن عباس سے تفسیر کو روایت کرنے کا سب سے اعلیٰ اور چچا ہوا طریقہ قیس کا طریق روایت ہے بواسطہ عطاء بن السائب عن سعید بن جبیر عن ابن عباس اور یہ طریق شیخین کی شرط پر صحیح ہے۔ چنانچہ فریابی اور حاکم نے اپنے مستدرک میں اکثر روایتیں اسی طریق سے کی ہیں اور منجملہ ایسے ہی اچھے طریقوں کے جو ابن عباس کی تفسیر روایت کرنے کے بارہ میں پائے جاتے ہیں ایک طریق ابن اسحاق کا بھی ہے۔ ابن اسحاق محمد بن ابی محمد۔ مولیٰ آل زید بن ثابت کے واسطہ سے بتوسط عکرمہ یا سعید بن جبیر کے ابن عباس کی تفسیر روایت کرتا ہے۔ یونہی تردید کے ساتھ یعنی عن عکرمہ او سعید بن جبیر اور یہ ایک جید طریق ہے اور اس کے اسناد حسن ہیں اس طریق سے ابن جریر اور ابن ابی حاتم نے بہت سی باتیں روایت کی ہیں۔ اور طبرانی کی معجم کبیر میں بھی اس طریق سے بہت سی چیزیں مروی ہوئی ہیں۔

اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے تفسیر کی روایت کے طریقوں میں سب سے بڑھ کر بودا اور خراب طریق کلبی کا ہے جس کو وہ بواسطہ ابی صالح ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کرتا ہے پھر اگر کلبی کے اس طریقہ سے محمد بن مروان السدی الصغیر کی روایت بھی شامل کر دی جائے تو یہ طریق کذب کا سلسلہ ہو جاتا ہے۔ اور کلبی کے طریق سے ثعلبی اور واحدی نے بہت سی روایتیں کی ہیں۔ لیکن ابن عدی نے کتاب الکامل میں بیان کیا ہے کہ کلبی کی کچھ حدیثیں اچھی اور خاص بھی ابی صالح کے واسطہ سے مروی پائی جاتی ہیں اور کلبی مشہور مفسر ہے اُس کی تفسیر سے زیادہ اور پُر از تفصیل تفسیر کسی دوسرے مفسر کی نہیں پائی جاتی اور مقاتل بن سلیمان کا نمبر اس کے بعد ہے۔ مگر اسی کے ساتھ کلبی کو مقاتل پر فضیلت دی جاتی ہے جس کے وجہ یہ ہے کہ مقاتل ردی مذہب کا پیرو تھا۔

ابن عباس سے ضحاک بن مزاحم کا طریق روایت منقطع ہے اس لئے کہ ضحاک ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ملا نہیں پھر اگر اس کے ساتھ بشر بن عمارہ کی روایت بواسطہ ابی روق ابن عباس رضی اللہ عنہ سے بھی منضم کی جائے تو وہ ضعیف ہوگی جس کی وجہ بشر کا ضعف ہے۔ اور اس نسخہ سے ابن جریر اور ابن ابی حاتم نے بہت سی روایتیں بیان کی ہیں۔ اور اگر کوئی تفسیر جو ہر کی روایت ضحاک سے ہو تو وہ نہایت سخت ضعیف ہے اس لئے کہ جو ہر بہت زیادہ کمزور اور متروک راوی ہے اور ابن جریر اور ابن ابی حاتم دونوں میں سے کسی نے بھی اس طریق سے کوئی چیز روایت نہیں کی ہے۔ ہاں ابن مردویہ اور ابوالشیخ

ابن حبان نے اس طریق کی روایت کی ہے۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے عوفی کا طریق روایت ایسا ہے کہ اُس سے ابن جریر اور ابن ابی حاتم نے بہت سی روایتیں کی ہیں۔ اور عوفی ضعیف ہے وہی (بودا) نہیں ہے بلکہ بعض اوقات ترمذی نے اُس کو حسن کہا ہے۔

میں نے ابی عبد اللہ محمد بن احمد بن شاکر القطان کی مصنفہ کتاب فضائل امام الشافعیؒ میں دیکھا ہے کہ اُس نے امام ممدوح کی سند کے ساتھ ابن عبد الحکم کے طریق سے یہ روایت کی ہے ابن عبد الحکم نے کہا ”میں نے شافعیؒ کو یہ کہتے سنا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے تفسیر کے متعلق بجز ایک سوحد یثوں کے قریب احادیث اور زوائد روایتیں ثابت نہیں ہوئی ہیں۔

اور ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے روایت تفسیر کا ایک بڑا نسخہ (کتاب) ہے جس کو ابو جعفر رازیؒ بواسطہ ربیع بن انس عن ابی العالیہ۔ خود ابی رضی اللہ عنہ سے روایت کرتا ہے اور یہ اسناد صحیح ہیں۔ ابن جریر اور ابن ابی حاتم نے اُس نسخہ سے بہت سی روایتیں بیان کی ہیں اور ایسے ہی حاکم نے اپنے مستدرک میں اور احمد نے اپنے مسند میں بھی اُس نسخہ کی روایتیں درج کی ہیں۔

اور مذکورہ بالا اصحاب یعنی ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ اور ابی بن کعب رضی اللہ عنہم کے سوا اور بھی صحابہؓ کی ایک جماعت سے تھوڑی بہت روایتیں تفسیر کی وارد ہوئی ہیں مثلاً انس۔ ابی ہریرہؓ ابن عمرؓ جابرؓ اور ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہم سے اور عبد اللہ بن عمرو بن عاصؓ سے تفسیر کے بابت ایسی چیزیں وارد ہوئی ہیں جو کہ قصص اور فتنوں کی خبر دہی اور اخبار آخرت سے تعلق رکھتی ہیں اور وہ باتیں جو اُن امور کے ساتھ بہت زیادہ مشابہ ہیں جن کو اہل کتاب سے نقل کیا جاتا ہے۔ مثلاً وہ روایت جو کہ اسی راوی سے قولہ تعالیٰ ”فِي ظُلُلٍ مِنَ الْغَمَامِ“ کے بارہ میں وارد ہوئی ہے۔ اور ہماری وہ کتاب جس کی طرف ہم اشارہ کر آئے ہیں وہ اُن تمام روایتوں کی جامع ہے جو کہ اس بارہ میں صحابہ رضی اللہ عنہم سے وارد ہوئی ہیں۔

طبقہ تابعین ابن تیمیہ کا بیان ہے ”تفسیر کے سب سے بڑھے ہوئے عالم مکہ کے لوگ ہیں اس واسطے کہ وہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے رفقاء ہیں۔ جیسے مجاہدؒ عطاء بن ابی رباحؒ عکرمہ۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے مولیٰ (غلام آزاد کردہ) سعید بن جبیرؒ اور طاؤسؒ وغیرہ۔ اور ایسے ہی کوفہ میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے اصحاب اور اہل مدینہ کی بھی تفسیر کے بارہ میں اعلیٰ معلومات مسلم ہیں مثلاً زید بن اسلم جس سے کہ اُس کے بیٹے عبد الرحمن بن زید اور مالک بن انس نے تفسیر کو اخذ کیا ہے۔ پس ان لوگوں میں سے فن تفسیر کے مرد میدان مجاہد ہیں۔ فضل بن میمون کا قول ہے ”میں نے مجاہد کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ انہوں نے کہا میں نے تیس مرتبہ قرآن کو ابن عباس رضی اللہ عنہ پر پیش کیا ہے۔ یعنی اُن کے روبرو اتنی مرتبہ قرآن پڑھا ہے۔ اور نیز اسی راوی سے مروی ہے کہ مجاہد ہی نے کہا ”میں نے قرآن کو ابن عباس رضی اللہ عنہ کے روبرو تین مرتبہ اس طرح پڑھا کہ اس کی ہر ایک آیت پر ٹھہر کر اُس کی بابت دریافت کیا کرتا تھا کہ وہ کس بارہ میں نازل ہوئی ہے اور کیونکر تھی؟“ اور خصیف نے کہا ہے کہ اُن لوگوں میں سے مجاہد تفسیر کے نہایت اچھے جاننے والے تھے اور ثوریؒ کہتے ہیں ”اگر تم کو مجاہد سے تفسیر کی روایت ملے تو وہ تمہارے لئے بہت کافی ہے۔“ ابن تیمیہ نے کہا ہے اور اسی سبب سے

مجاہد کی تفسیر پر شافعی اور بخاری وغیرہ اہل علم اعتماد کرتے ہیں۔

میں کہتا ہوں اور فریابی نے اپنی تفسیر میں بیشتر اقوال مجاہد ہی سے وارد کئے ہیں۔ اور فریابی جس قدر اقوال ابن عباس یا کسی دوسرے صحابی اور تابعی کے لایا ہے وہ بہت ہی تھوڑے ہیں۔ اور منجملہ اُن تابعین کے جن کی تفسیر قابل اعتماد ہے سعید بن جبیر بھی ہیں۔ سفیان ثوری نے کہا ہے ”تم تفسیر کو چار شخصوں سے اخذ کرو سعید بن جبیر سے مجاہد سے عکرمہ سے اور ضحاک سے۔ اور قتادہ نے کہا ہے ”تابعین میں سے چار شخص بہت بڑے عالم ہیں۔ عطاء بن ابی رباح اُن میں مناسک کے بہت بڑے عالم تھے۔ سعید بن جبیر اُن میں تفسیر کے نہایت زبردست عالم تھے۔ عکرمہ اُن میں علم سیر کے اعلیٰ درجہ کے جاننے والے تھے۔ اور حسن اُن میں حلال اور حرام کا بہت عمدہ علم رکھتے تھے۔

اور منجملہ اُن لوگوں کے عکرمہ ابن عباس کے مولیٰ ہیں۔ شعبی نے کہا ہے ”عکرمہ سے بڑھ کر کتاب اللہ کا عالم کوئی باقی نہیں رہا۔ اور سماک بن حرب نے کہا ہے ”میں نے سنا ہے کہ عکرمہ کہتے تھے بے شک میں نے اس چیز کی تفسیر کر دی ہے جو کہ دو لوحوں کے مابین ہے۔ یعنی قرآن (مصحف) حمید کی اور عکرمہ ہی نے بیان کیا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ میرے پیر میں بیڑی ڈال دیتے۔ اور مجھ کو قرآن اور سنن (احادیث) کی تعلیم دیا کرتے تھے۔ ابن ابی حاتم نے سماک سے روایت کی ہے اُس نے کہا عکرمہ نے فرمایا ”میں قرآن کریم کے بارہ میں جس چیز کو بھی تم سے بیان کروں وہ ابن عباس رضی اللہ عنہ ہی سے مجھ کو پہنچی ہے۔ اور تابعین کے مفسر بزرگوں میں سے حسن بصری، عطاء بن ابی رباح، عطاء بن ابی سلمہ الخراسانی، محمد بن کعب القرظی، ابو العالیہ ضحاک بن مزاحم، عطیہ العوفی، قتادہ زید بن اسلم، مرثد الہمدانی اور ابو مالک ہیں اور ان کے بعد حسب ذیل بزرگواروں کا مرتبہ ہے:

ربیع بن انس اور عبدالرحمن بن زید بن اسلم دوسرے لوگوں میں سے۔ پس یہ لوگ جن کے نام اوپر درج ہوئے ہیں۔ قدماے مفسرین ہیں اور ان کے بیشتر اقوال اس قسم کے ہیں کہ انہوں نے اُن اقوال کو صحابہ رضی اللہ عنہم سے سنا اور پایا ہے۔

پھر اس طبقہ کے بعد ایسی تفسیریں تالیف (مرتب) ہوئیں جو کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین دونوں گروہوں کے اقوال کی جامع ہیں جیسے سفیان بن عیینہ، کعب بن الجراح، شعبہ بن الحجاج، یزید بن ہارون، عبدالرزاق، آدم بن ابی ایاس، اسحاق بن راہویہ، روح بن عبادہ، عبد بن حمید، سعید ابی بکر بن ابی شیبہ اور بہت سے دوسرے لوگوں کی تفسیریں۔ اور اس گروہ کے بعد ابن جریر الطبری کا نمبر ہے اور اُس کی کتاب تمام تفسیروں میں بزرگ تر اور سب سے معظم ہے۔ پھر ابن ابی حاتم، ابن ماجہ، حاکم، ابن مردویہ، ابوالشیخ، ابن حبان اور ابن المنذر مع چند دیگر لوگوں کے ہیں۔ اور ان سب صاحبوں کی تفسیریں صحابہ رضی اللہ عنہم، تابعین اور تبع تابعین ہی کی طرف مسند ہیں اور ان تفسیروں میں اس بات کے سوا اور کچھ بھی نہیں ہے مگر ابن جریر کی تفسیر کہ وہ توجیہ اقوال اور بعض اقوال کو بعض پر ترجیح دینے اور اعراب اور استنباط سے بھی بحث کرتا ہے لہذا وہ دوسروں پر اس امر کے لحاظ سے فوقیت رکھتا ہے۔

اور اس کے بعد والے زمانوں میں بہت لوگوں نے تفسیر کی کتابیں تالیف کیں اور انہوں نے اسنادوں کو مختصر بنا ڈالا۔ اور اقوال کو پے در پے نقل کیا۔ لہذا اُسی وقت سے خرابیاں داخل ہو گئیں اور صحیح قول غیر صحیح اقوال کے ساتھ ملتہس ہو کر رہے۔

گیا۔ زان بعد ہر وہ شخص جو نسخ (نقل کتابت) کرتا تھا اور اُس کا کوئی قول ہوتا تو وہ اُسے بھی وارد کر دیتا۔ اور جس شخص کے خیال میں کوئی بات گزرتی وہ اُسی پر اعتماد کر لیا کرتا۔ پھر جو لوگ اُس کے بعد آتے وہ ان باتوں کو اگلے شخص سے یہ گمان کر کے نقل کر لیا کرتے کہ اس قول کی کوئی اصل ہوگی یا ہے۔ اور سلف صالحین یا ایسے لوگوں سے وارد شدہ اقوال کو قید تحریر میں لانے کی طرف کچھ بھی التفات نہیں کرتے تھے جن کی جانب تفسیر کے بارہ میں رجوع کیا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ میں نے ایسے لوگوں کو دیکھا ہے جنہوں نے قولہ تعالیٰ ”غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ“ کے بارہ میں دس اقوال کے قریب نقل کئے ہیں حالانکہ اس کی تفسیر یہود اور نصاریٰ کے ساتھ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور تمام صحابہ رضی اللہ عنہم تابعین اور تبع تابعین سے وارد ہوئی ہے اور یہ یہاں تک صحیح روایت ہے کہ ابن ابی حاتم نے اس کے بارہ میں کہا ہے ”مجھ کو اس تفسیر میں مفسرین کے مابین کسی اختلاف کا علم ہی نہیں“۔

اور بعد ازیں ایسے لوگوں نے تفسیر کی کتابیں تصنیف کیں جو کہ خاص خاص علوم میں اعلیٰ دستگاہ رکھنے والے تھے۔ پس اُن میں سے ہر ایک مصنف اپنی تصنیف کردہ تفسیر میں صرف اُسی فن پر اقتصار کر لیتا تھا جو کہ اُس پر غالب ہوتا۔ لہذا تم دیکھو گے کہ نحوی کو اعراب اور اُس کے بارہ میں محتمل وجہوں کی کثرت سے لانے کے سوا اور علم نحو کے قواعد مسائل فروع اور مختلفات بیان کرنے کے علاوہ اور کوئی فکر ہی نہیں ہوئی جیسے کہ زجاج اور واحدی نے کتاب بسیط میں اور ابی حیان نے کتاب البحر والنہر میں کیا ہے۔ اور اخباری (مورخ) کا اس کے سوا اور کوئی شغل نہیں کہ وہ قصوں کی بھرمار کرے اور گزشتہ تاریخی خبریں درج کرے عام اس سے کہ وہ قصص اور خبریں صحیح ہوں یا باطل۔ جیسے کہ ثعلبی نے کیا ہے۔ اور فقیہ مفسر قریب قریب تمام علم فقہ کو باب طہارت سے لے کر بیان امہات اولاد تفسیر میں بھر دیتا ہے اور بسا اوقات اُن فقہی مسائل کی ہمیں قائم کرنے پر اتر آتا ہے جن کو آیت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا اور اسی کے ساتھ اپنے مخالف لوگوں کی دلیلوں کا جواب بھی دیتا جاتا ہے۔ جس طرح قرطبی نے کیا ہے۔ اور علوم عقلیہ کے عالم خصوصاً امام فخر الدین نے تو اپنی تفسیر حکماء اور فلاسفہ کے اقوال اور انہی کی مشابہ باتوں سے بھر دیا ہے اور ایک چیز کو بیان کرتے کرتے دوسری چیز میں جانکے ہیں جس کی وجہ سے اُن کی تفسیروں کا مطالعہ کرنے والے پر مورد کو مورد کے آیت سے مطابق نہ پانے کے سبب سے سخت حیرت ہو جاتی ہے۔

ابو حیان نے اپنی کتاب البحر میں کہا ہے ”امام رازی نے اپنی تفسیر میں بہت سی اس طرح کی زائد اور لمبی چوڑی باتیں جمع کر دی ہیں جن کی علم تفسیر میں کوئی حاجت ہی نہیں پڑتی اور اس لئے بعض علماء نے اُن کی تصنیف (تفسیر) کی نسبت یہ کہا ہے کہ اُس میں اور سب چیزیں ہیں مگر تفسیر نہیں ہے۔ اور بدعتی کا اس کے سوا اور کوئی قصد نہیں ہوتا کہ وہ آیتوں کی تحریف کر کے انہیں اپنے فاسد مذہب پر چسپاں بنالے یوں کہ جہاں اُس کو دور سے بھی کسی پھٹیل شکار کی جھلک نظر پڑی اور اُس نے اس کا شکار کر لیا۔ یا ذرا بھی کسی جگہ قدم ٹیکنے کا سہارا پایا اور جھٹ اُدھر ہی دوڑ گیا۔

بلقیسی نے کہا ہے میں نے تفسیر کشاف میں جستجو کرنے سے قولہ تعالیٰ ”فَمَنْ زُحِرَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ“ کی تفسیر میں اعتزال کی صاف علامت پائی ہے کیونکہ بھلا جنت میں داخل ہونے سے بڑھ کر اور کیا کامیابی ہو سکتی ہے جس کے ذریعہ سے مفسر نے عدم رویت کی طرف اشارہ کیا ہے اور ملحد کے کفر اور الحاد کا تو کیا پوچھنا ہے وہ اللہ تعالیٰ کی

آیتوں میں ایسا کفر کہتا ہے کہ توبہ بھلی اولاد خداوند کریم پر ایسے ہتھان باندھتا ہے جن کو اُن سے کبھی فرمایا ہی نہیں جیسے کہ کسی لحد اور بے دین نے قول تعالیٰ "إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ" کے بارہ میں (معاذ اللہ) یہ جھک ملا ہے کہ بندوں کے لئے اُن کے پروردگار سے بڑھ کر نقصان رساں کوئی نہیں۔ یا موسیٰ سے جن ساحروں کا مقابلہ ہوا تھا اُن کے بارہ میں جو اُس کے زبان سے کفر نکلا ہے وہ بھی اسی قسم کا ہے۔ اور افضیوں نے بھی قولہ تعالیٰ "يَا مُرْكُمُ أَنْ تَذَبُّحُوا بِقَرَّةٍ" کے بارہ میں کچھ ایسا ہی بذیان بکا ہے۔ اور ایسے ہی لوگوں پر وہ روایت محمول کی جاتی ہے جس کو ابو یعلیٰ وغیرہ نے حدیث رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بے شک میری امت میں ایک گروہ ایسا ہوگا جو قرآن کی قراءت اس طرح کرے گا جیسے کہ نہی ہوئی اور بیچارہ مجوروں کو کھجوروں کے خوشوں سے الگ جھاڑ دیا جاتا ہے اور وہ گروہ قرآن کی تاویل اُس کی اصل تاویل سے جدا کرے گا۔ پس اگر تم یہ کہو کہ پھر کون سی تفسیر ایسی ہے جس کی جانب تم ہدایت کرتے ہو اور اُس پر اعتماد کرنے کا حکم دیتے ہو تو میں کہوں گا کہ وہ مشند تفسیر امام ابی جعفر بن جریر طبری کی تالیف ہے جس پر تمام قابل اعتبار علماء نے اتفاق رائے کر لیا ہے کہ فن تفسیر میں کوئی کتاب اُس کی مثل تریب نہیں پائی ہے۔ نووی نے اپنی کتاب تہذیب میں کہا ہے: ابن جریر کی کتاب تفسیر میں اس طرح کی ہے کہ کسی نے اُس کی مثل کتاب تصنیف ہی نہیں کی۔

میں نے بھی ایک ایسی تفسیر تالیف کرنا شروع کی ہے جو تمام ایسے ضروری منقول تفسیروں اور اقوال استنباطوں اشاروں اعرابوں لغتوں بلاغت کے نکتوں اور ہدیج کی خوبیوں وغیرہ امور کی جامع ہے جن کی حاجت فن تفسیر میں پڑتی ہے اور وہ کتاب ایسی ہوگی کہ اُس کے ہوتے ہوئے پھر کسی اور کتاب تفسیر کی حاجت ہی باقی نہ رہ جائے گی میں نے اس تفسیر کا نام مجمع البحرین و مطلع البدرین رکھا ہے اور اسی کتاب کا اس کتاب اتفاق کو مقدمہ بنایا ہے۔ میں خدائے پاک سے سوال کرتا ہوں کہ وہ کتاب مذکور کے مکمل کر سکنے پر میری مدد کرے بحق محمد صلی اللہ علیہ وسلم و آل محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اور چونکہ اس وقت میں نے وہ بات ظاہر کر دی جو کہ اس کتاب کی تالیف سے میرا خاص ارادہ ہے اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ میں اب اس کا خاتمہ اُن روایتوں کے تمام و کمال بیان کر دینے کے ساتھ کروں جو کہ اسباب نزول کے علاوہ محض تفسیر کے متعلق وارد ہوئی ہیں اور اُن کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع ہونے کی تصریح بھی کر دی گئی ہے تاکہ ناظرین اُن سے استفادہ کر سکیں کیونکہ وہ روایتیں واقعی ضروری اور اہم چیزیں ہیں۔

الفاتحہ: احمد نے اور ترمذی نے حسن قرار دے کر۔ اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں عدی بن حبان سے روایت کی ہے اُس نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بے شک المَغْضُوبُ عَلَيْهِمْ یہودی لوگ ہیں اور الضَّالِّينَ نصاریٰ ہیں۔ اور ابن مردویہ نے بواسطہ ابی ذر رضی اللہ عنہ کے روایت کیا ہے کہ میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا "مَغْضُوبٌ عَلَيْهِمْ" کون لوگ ہیں؟ تو آپ نے فرمایا "یہود" اور میں نے کہا "الضَّالِّينَ" یعنی یہ کون ہیں تو حضور انور نے ارشاد کیا "نصاریٰ"۔

البقرة: ابن مردویہ نے اپنے مستدرک میں صحیح قرار دے کر طریق ابی نضرۃ ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ کے واسطہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بیان کیا ہے کہ آپ نے قولہ تعالیٰ "وَلَهُمْ فِيهَا اَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ" کی تفسیر میں ارشاد

اصل حدیث: وَإِنْ فِي أُمْنِي قَوْلًا بِقَرَّةٍ وَنَ الْقُرْآنَ يَشْرُونَهُ بَشَرُ الرُّقْلِ وَيَتَأَوَّلُونَهُ عَلَى غَيْرِ تَأْوِيلِهِ.

کیا ”وہ بیویاں حیض پاخانہ ناک کے میل اور تھوک سے پاک ہوں گی“۔ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں اس روایت کی بابت کہا ہے کہ اس کے اسناد میں ربعی واقع ہوا ہے جس کی نسبت ابن حبان کا قول ہے کہ اُس کے ذریعہ سے حجت لانا جائز نہیں ہوتا۔ اور حاکم نے جو اُس کو صحیح قرار دیا ہے تو حاکم کے اس قول کو ماننے میں تامل ہے۔ اور پھر میں نے ابن کثیر ہی کی تاریخ میں دیکھا تو اس نے کہا ہے کہ ”یہ حدیث حسن ہے اور ابن جریر نے ایک ایسی سند کے ساتھ جس کے رجال ثقاہت ہیں عمرو بن قیس الملای سے بواسطہ ایک ملک شام کے رہنے والے شخص کے جو بنی امیہ کے خاندان کا فرد تھا اور ابن جریر نے اُس کی بہت اچھی ثناء و صفت کی ہے یہ روایت کی ہے کہ اُس شخص نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ ”عدل“ کیا چیز ہے تو سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا عدل فدیہ ہے۔ یہ روایت مرسل جید ہے اس کی تعصید ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ایک موقوفاً متصل اسناد بھی کرتا ہے۔

شیخین نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم روایت کی ہے کہ حضور (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا ”بنی اسرائیل کو حکم دیا گیا تھا کہ ”ادخلوا الباب سجداً وقولوا حطّة“ پس وہ دروازہ میں چوڑوں کے بل گھسٹ کے چلتے ہوئے داخل ہوئے اور انہوں نے (حطّہ کے بجائے) حَبّة فی شِعْرَةٍ کہا۔ اسی میں قولہ تعالیٰ ”قُولَا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ“ کی تفسیر ہے۔ اور ترمذی وغیرہ نے سند حسن کے ساتھ بواسطہ ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا ویسل ایک ندی ہے جہنم میں جس کے اندر کافر اُس کی تہ تک پہنچنے سے قبل چالیس سال نیچے ہی جاتا رہے گا۔ (یعنی وہ ندی اس قدر عمیق ہے کہ جب کافر کو اُس میں ڈالا جائے گا تو اس کے سطح سے تہ تک پہنچنے میں چالیس سال کا عرصہ صرف ہوگا)۔

اور احمد نے اسی سند کے ساتھ ابی سعید رضی اللہ عنہ کے واسطہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ حضور انور نے فرمایا ”قرآن کا ہر ایک حرف جس میں قنوت کا ذکر ہو وہی طاعت ہے“۔ اور خطیب نے ایک روایت میں ایسی سند کے ساتھ جس میں چند مجہول راوی ہیں۔ عن مالک عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ يَتْلُوْنَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ کے بارہ میں یہ روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا وہ لوگ قرآن کا ایسا اتباع کرتے ہیں جیسا کہ اُس کی اتباع کا حق ہے۔

ابن مردویہ نے ایک ضعیف سند کے ساتھ علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”لَا يَسْأَلُ عَهْدِي الظَّالِمِيْنَ“ کے بارہ میں فرمایا ”لَا طَاعَةَ اِلَّا فِي الْمَعْرُوفِ“ یعنی صرف نیک اور جائز باتوں ہی میں حاکم کی اطاعت فرض ہے نہ کہ بری باتوں میں بھی۔ اور اس حدیث کا ایک شاہد ہے جس کو ابن ابی حاتم نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے موقوفاً روایت کیا ہے بدیں الفاظ کہ تجھ پر کسی ظالم کی اطاعت نافرمانی الہی کے بارہ میں ہرگز واجب نہیں ہے۔ اور احمد ترمذی اور حاکم نے صحیح قرار دے کر ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”وَجَعَلْنَاكُمْ اُمَّةً وَسَطًا“ کے بارہ میں فرمایا ”عَدْلًا“ یعنی میانہ رو۔

شیخین وغیرہ نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قیامت کے روز نوح بلائے جائیں گے اور اُن سے سوال ہوگا کہ آیاتم نے رسالت کی تبلیغ کر دی تھی؟ نوح علیہ السلام کہیں گے ہاں

میں نے اپنا فرض ادا کر دیا تھا۔ پھر جناب باری میں اُن کی قوم کی جلی ہوگی اور اس سے دریافت کیا جائے گا کہ آیا تم کو ہمارا پیغام پہنچا تھا؟ وہ لوگ کہیں گے ہمارے پاس کوئی ڈرانے والا ہی نہیں آیا اور نہ کوئی دوسرا (ہادی)۔ قوم نوح کا یہ جواب سن کر اللہ پاک نوح علیہ السلام سے فرمائے گا کہ تم اپنے گواہ لاؤ اور نوح عرض کریں گے کہ میرے گواہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اور اُن کی امت ہے۔ کہار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اور وَسْطَ عَدْل کے معنی میں ہے۔ پس تم لوگ بلائے جاؤ گے اور تم نوح کے تبلیغ رسالت کی گواہی دو گے۔ اور نوح تم پر گواہی دیں گے۔ اس روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ”وَالْوَسْطُ الْعَدْلُ“ مرفوع غیر مدرج ہے۔ ابن حجر نے شرح بخاری میں اس بات پر متنبہ کیا ہے۔ اور ابوالشیخ نے اور دیلمی نے مسند الفردوس میں جویر کے طریق پر بواسطہ ضحاک ابن عباس سے روایت کی ہے۔ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”فَاذْكُرُونِي اَذْكُرْكُمْ“ کی تفسیر میں فرمایا۔ اللہ پاک ارشاد کرتا ہے کہ اے میرے بندو تم میری عبادت کے ساتھ مجھے یاد کرو۔ میں اپنی مغفرت کے ساتھ تمہیں یاد کروں گا۔

طبرانی نے ابی امامہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نعلین کا اگلا تسمہ جو انگلیوں کے مابین رہتا ہے ٹوٹ گیا۔ تو آپ نے ”اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا اِلَيْهِ رَاجِعُونَ“ پڑھا۔ صحابہ رضی اللہ عنہم آپ کو اس امر کے باعث استرجاع فرماتے سن کر کہنے لگے یا رسول اللہ! کیا یہ بھی کوئی مصیبت ہے؟“ حضور انور نے ارشاد کیا ”مومن کو جو کوئی ناپسندیدہ بات پیش آئے وہی مصیبت ہے۔“ اس حدیث کے بکثرت شواہد ہیں۔ اور ابن ماجہ اور ابن ابی حاتم نے براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”ہم لوگ ایک جنازہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے۔ اُن وقت آپ نے فرمایا ”کافر کے دونوں آنکھوں کے مابین ایسی چوٹ لگائی جاتی ہے کہ اُس ضرب کی آواز ثقلین (یعنی جن اور انس) کے سوا ہر ایک چوپایہ سن لیتا ہے اور جو چوپایہ اُس کی آواز کو سنتا ہے وہی اُس کافر پر لعنت کرتا ہے۔ پس یہی مفہوم ہے قولہ تعالیٰ ”وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ“ کا۔ یعنی چوپائے اُن پر لعنت کرتے ہیں۔

طبرانی نے ابی امامہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قولہ تعالیٰ ”فِي الْحَجِّ اشْهُرٌ مَّغْلُومَاتٌ“ یہ شوال ذوالقعدہ اور ذوالحج کے مہینے ہیں۔ اور طبرانی نے ایک ایسی سند کے ساتھ جس میں کوئی خرابی نہیں ہے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”فَلَا رَفْثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ“ کے معنی یوں بیان فرمائے۔ رَفْث: عورتوں کو جماع کرنے کے ساتھ چھیڑنا۔ فُسُوق: برے کام کرنا اور جدال: ایک شخص کا اپنے ساتھی سے لڑنا ہے۔ ابو داؤد نے عطاء سے روایت کی ہے کہ اُس سے یحییٰ (قسم) میں لغو کرنے کا مطلب دریافت کیا گیا تو اُس نے کہا ”عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”لغو فی الیسمن آدی کا اپنے گھر میں یوں کلام کرنا ہوتا ہے جیسے لَا وَاللّٰہُ اور بَلٰی وَاللّٰہُ بخاری نے اس حدیث کی روایت بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا پر موقوف کر کے کی ہے۔

احمد وغیرہ نے ابی رزین الاسدی سے روایت کی ہے اُس نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی شخص نے دریافت کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! اللہ پاک تو فرماتا ہے الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ (طلاق دو ہی مرتبہ ہے) پھر یہ تیسرا (طلاق) کہاں (مذکور) ہے؟“ حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قولہ تعالیٰ ”تَسْرِيْعُ بِإِحْسَانٍ“ تیسرا طلاق ہے۔

ابن مردویہ نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ایک شخص نے رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر دریافت کیا کہ یا رسول اللہ! خدا تعالیٰ نے طلاق کو دو ہی مرتبہ ذکر کیا ہے۔ اور تیسرا طلاق کہا ہے؟ آپ نے ارشاد کیا ”تیسرا طلاق ہے۔ اِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِیْخٍ بِاِحْسَانٍ اور طبرانی نے ایک اس طرح کی سند کے ساتھ جس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ ابی لہیعہ کے طریق پر عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا ”الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ“ وہ شخص جس کے ہاتھ میں نکاح کا اختیار ہے۔ زوج (شوہر) ہے۔

ترمذی اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا صَلَوَةُ الْوُسْطَى نماز عصر ہے۔ اور احمد اور ترمذی نے صحیح قرار دے کر سمرۃ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا صَلَوَةُ الْوُسْطَى نماز عصر ہے۔ اور ابن جریر نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الصَّلَاةُ الْوُسْطَى صَلَوَةُ الْعَصْرِ اور نیز اسی راوی نے ابی مالک الاشعری۔ یہی بالکل ایسی ہی روایت کی ہے اور اس کے دوسرے طرق اور شواہد بھی ہیں۔ اور طبرانی نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”السَّكِينَةُ“ ہوائے تندیا چاروں طرف سے چلنے والی ہوا ہے۔ ابن مردویہ نے جوہر کے طریق پر بواسطہ ضحاک ابن عباس رضی اللہ عنہ سے قولہ تعالیٰ ”يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ“ کے بارہ میں مرفوع روایت کی ہے کہ کہا قرآن۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول پاک کی قرآن کہنے سے یہ مراد ہے کہ خدا تعالیٰ جس کو چاہتا ہے اُسی کو تفسیر قرآن کا ملک عطا فرماتا ہے ورنہ قراءت قرآن تو نیک و بد بھی طرح کے لوگ کرتے ہیں۔

آل عمران احمد وغیرہ نے بواسطہ ابی امامہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے قولہ تعالیٰ ”فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَاءُ مِنْهُ“ کی تفسیر میں فرمایا وہ لوگ (جو متشابہ قرآن کی پیروی کرتے ہیں) خوارج ہیں۔ اور قولہ تعالیٰ ”يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ“ کی تفسیر میں ارشاد کیا کہ ”وہ لوگ خوارج ہیں“۔ اور طبرانی وغیرہ نے ابی الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے راسخین فی العلم کی نسبت دریافت کیا گیا کہ اُن کی کیا شناخت ہے؟ تو آپ نے ارشاد کیا وہ شخص جس کی قسم پوری اتری۔ اُس کی زبان سچی ہوئی۔ اُس کا قلب استقامت پر رہا۔ اور اُس کا پیٹ اور اُس کی شرمگاہ پاک دامن پائی گئی۔ پس ایسا شخص راسخین فی العلم میں سے ہے۔ اور حاکم نے صحیح قرار دے کر انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ ”وَالْقَنَا طَيْرَ الْمُقَنْطَرَةِ“ کی نسبت سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا ”قنطار“ ہزار اوقیہ (وزن) کو کہتے ہیں۔ اور احمد اور ابن ماجہ نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”قنطار بارہ ہزار اوقیہ (وزن) کا نام ہے۔“

طبرانی نے ایک ضعیف سند کے ساتھ ابن عباس سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”وَلَهُ اسْلَمَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا“ کی تفسیر میں یوں ارشاد کیا ”جو لوگ آسمانوں میں ہیں وہ تو ملائکہ

ہیں۔ اور زمین والے لوگوں میں سے وہ لوگ ہیں جو کہ دین اسلام ہی پر (یعنی مسلمانوں کے یہاں) پیدا ہوئے۔ اور چارو ناچار اسلام لانے والے وہ اسیران جنگ ہیں جو کہ دنیا کی دوسری قوموں میں سے یستہ طوق و زنجیر ہو کر جنت کی طرف بکشاں کشاں لائے جاتے ہیں بحالیکہ وہ (پہلے) اس بات کو برامانتے ہیں۔ اور حاکم نے صحیح قرار دے کر انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ ”مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا“ کی نسبت سوال کیا گیا کہ ”سبیل“ سے کیا مراد ہے؟ تو آپ نے ارشاد کیا ”سامان (توشہ) سفر اور سواری“۔ اور ترمذی نے اسی کے مانند حسن قرار دے کر ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے۔

اور عبد بن حمید نے اپنی تفسیر میں نفیج سے روایت کی ہے اُس نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”وَلَيْتَهُ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ“ اس آیت کو سن کر ایک آدمی قبیلہ ہذیل کا اٹھ کھڑا ہوا اور اُس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! جو شخص اُس (حج) کو ترک کر دے گا تو وہ کافر ہو جائے گا؟“ آپ نے فرمایا ”جو شخص حج کو ترک کرے گا وہ خدا کے عذاب سے نہ ڈرے گا اور اُس کے ثواب کی امید نہ رکھے گا“۔ نفیج تابعی ہے اور حدیث کا اسناد مرسل ہے۔ اور اس حدیث کا شاہد ایک دوسری حدیث ہے جو کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ پر موقوف ہے۔ اور حاکم نے صحیح قرار دے کر ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ“ کی تفسیر میں فرمایا ”اس کے معنی یہ ہیں کہ خدا تعالیٰ کی یوں اطاعت کی جائے کہ پھر اس کی نافرمانی نہ ہو اور اس کو اس طرح یاد کیا جائے کہ پھر وہ دل سے نہ بھولے“۔

ابن مردویہ نے ابی جعفر الباقری سے روایت کی ہے انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ“ کو پڑھ کر فرمایا کہ خیر قرآن اور میری سنت کی پیروی ہے۔ یہ حدیث معطل (پچیدہ) ہے۔

ذیلی نے مسند الفردوس میں ایک ضعیف سند کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ“ کی تفسیر میں فرمایا ”اہل سنت کے منہ سفید (چمکدار) ہوں گے اور بدعتی لوگوں کے چہرے سیاہ ہوں گے“۔ طبرانی اور ابن مردویہ نے ایک ضعیف سند کے ساتھ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”مُسْوِمِينَ“ کے بارہ میں فرمایا ”نشان کردہ شدہ اور معرکہ بدر کے دن ملائکہ کا نشان سیاہ عمامے تھے۔ اور معرکہ احد کے دن سرخ عمامے“۔ اور بخاری نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”جس شخص کو اللہ پاک نے کچھ مال دیا پھر اُس نے اپنے مال کی زکوٰۃ نہیں ادا کی تو وہ مال اُس شخص کے واسطے ایک سخت زہریلے سیاہ سانپ کی شکل میں جس کے دو سیاہ طوق (علامت زہر) ہوں گے قیامت کے اس کی گردن میں لپیٹ دیا جائے گا اور یہ سانپ اُس شخص کے دونوں گلوں کو پکڑ کر کہے گا۔ میں تیرا مال ہوں۔ میں تیرا خزانہ ہوں۔ پھر اس کے بعد حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت تلاوت فرمائی ”وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ“۔

النساء: ابن ابی حاتم اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم

نے قولہ تعالیٰ ”ذَلِكْ أَذْنٰی اَنْ لَا تَعُوْلُوْا“ کے بارہ میں فرمایا ”یہ کہ نہ ظلم کرو“۔ ابن ابی حاتم نے کہا ہے کہ ابی رضی اللہ عنہ نے کہا ”یہ حدیث غلط ہے اور صحیح یہ ہے کہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے موقوف آئی ہے۔ اور طبرانی نے ایک ضعیف سند کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا عمر رضی اللہ عنہ کے روبرو آیت کریمہ ”كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا“ پڑھی گئی۔ اس کو سن کر معاذ رضی اللہ عنہ نے کہا ”میں اس کی تفسیر جانتا ہوں جو یہ ہے کہ ”وہ کھالیں (یعنی اہل دوزخ کی) ایک ساعت میں سو مرتبہ تبدیل ہوں گی“۔ عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ”میں نے بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یوں ہی سنا ہے“۔

طبرانی نے سند ضعیف کے ساتھ ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّعْتَمِدًا فَقَدْ ضَرَّآوَهُ جَهَنَّمَ“ کے بارہ میں فرمایا ”اِنْ حَارَّاهُ“ یعنی اگر اللہ پاک اس کو (قتل کو) یہ جزا دے۔ اور طبرانی وغیرہ نے سند ضعیف کے ساتھ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”فِيْوَقِيْهِمْ اُخُوْرَهُمْ وَيَزِيْدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ“ کے بارہ میں فرمایا ”ان لوگوں کی شفاعت جن کا دوزخ میں ڈالا جانا واجب ہو اب اور جنہوں نے ان (نیکو کار اجر پانے والے) لوگوں کے ساتھ دنیا میں نیک سلوک کیا تھا یعنی اجر پانے سے زائد دوسرے ایسے لوگوں کی شفاعت کا بھی مرتبہ ان کو ملے گا۔

ابوداؤد نے مراسیل (مرسل حدیثوں کے ذیل) میں ابی سلمۃ بن عبد الرحمن سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کچھ سوال کرنے آیا اور اُس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ”کلالۃ“ کی حاجت دریافت کیا تو حضور پر نور نے فرمایا ”کیا تو نے وہ آیت نہیں سنی ہے جو کہ موسم گرما میں تازل کی گئی ہے ”يَسْتَقْسُوْنَكَ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيْكُمْ فِی الْكَلَالَةِ“ پس جو شخص نہ کوئی بیٹا بیٹی چھوڑے اور نہ ماں باپ تو اُس کے وارث کلالۃ ہوں گے۔ یہ حدیث مرسل ہے۔ اور ابوالشیخ نے کتاب الفرائض میں براء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کلالۃ کی نسبت سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا ”ما سوا بیٹے اور باپ کے“۔ یعنی فرزند اور باپ کے سوا باقی ورثاء کلالہ کہلاتے ہیں۔

المائدہ: ابن ابی حاتم نے ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”بنو اسرائیل کا یہ حال تھا کہ جب اُن میں سے کسی ایک شخص کے پاس کوئی خادم یا سواری کا چوپایہ یا کوئی عورت ہوتی۔ تو وہ ملک (بادشاہ) لکھا جاتا تھا“۔ اس حدیث کا ایک اور شاہد ابن جریر کے پاس زید بن اسلم کی مرسل روایت سے ہے۔ اور حاکم نے صحیح قرار دے کر عیاض الاشعری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا جس وقت قولہ ”فَسَوْفَ يَأْتِي اللّٰهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّوْنَہُ“ کا نزول ہوا اس وقت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے ابی موسیٰ رضی اللہ عنہ سے فرمایا۔ وہ لوگ اس کی قوم ہیں۔

طبرانی نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”اَوْ كَسِبُوْا تُوْبَتُهُمْ“ کے بارہ میں فرمایا ”ایک عبا ہوگی ہر ایک مکین (جنت) کے لئے“۔ اور ترمذی نے صحیح قرار دے کر ابی امیہ سفیانی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”میں ابی ثعلبہ انشسی کے پاس گیا اور میں نے اُس سے کہا ”تم اس آیت میں

کیا کرو گے؟“ اُس نے کہا کون سی آیت؟ میں نے کہا ”قوله تعالیٰ“يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ“ اس نے جواب دیا ”واللہ حق یہ ہے کہ میں نے اس آیت کو ایک نہایت باخبر شخص سے دریافت کیا ہے۔ میں نے اس کی بابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تھا تو حضور انور نے فرمایا ”بلکہ تم ایک دوسرے کو نیک باتوں کا حکم دو اور بری باتوں سے منع کرو یہاں تک کہ جب دیکھو کہ حرص اور ہوائے نفسانی کی پیروی کی جاتی ہے اور دین کے مقابلہ میں دنیا کو اچھا اور قابل قدر خیال کیا جاتا ہے۔ اور ہر ایک صاحب رائے اپنی ہی رائے کو پسند کر کے اُس پر نازاں ہوتا ہے تو ایسے وقت میں تم پر لازم ہے کہ خاص اپنی ذات کو سنبھالو اور عوام کو اُن کے راستہ پر چھوڑ دو“۔

احمد اور طبرانی وغیرہ نے ابی عامر الاشعری سے روایت کی ہے اُس نے کہا ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے آیت کریمہ ”لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ“ کی نسبت سوال کیا کہ اس سے کیا مراد ہے؟ تو آپؐ نے ارشاد فرمایا ”تم کو کافروں کی گمراہی اُس وقت تک کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتی جب تک کہ تم خود ہدایت پر قائم رہو“۔

الانعام: ابن مردویہ اور ابوالشیخ نے ہشمل کے طریق پر بواسطہ ضحاک ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”ہر ایک آدمی کے پاس ایک فرشتہ ہوتا ہے جس وقت وہ انسان سو جاتا ہے تو وہ فرشتہ اُس کی جان لے لیا کرتا ہے پھر اگر اللہ پاک اُس بندہ کی روح قبض کر لینے کا حکم دیتا ہے تو وہ فرشتہ اُسے قبض کر لیتا ہے ورنہ اُس کی جان اُس کے قالب پھیر دیتا ہے۔ پس یہی مفہوم ہے قولہ تعالیٰ ”يَتَوَفَّكُم بِاللَّيْلِ“ کا ہشمل سخت جھوٹا ہے۔

احمد اور شیخین وغیرہ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”جس وقت آیت کریمہ ”الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ“ نازل ہوئی تو یہ بات لوگوں پر سخت شاق گزری اور انہوں نے کہا ”یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم میں سے کون آدمی ایسا ہے جو اپنے نفس پر ظلم نہیں کرتا؟ (یعنی گناہ کا مرتکب نہیں ہوتا) رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”یہ وہ بات نہیں جس کو تم مراد لیتے ہو۔ کیا تم نے بندہ صالح کا قول نہیں سنا ہے کہ ”إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ“ جزیں نیست کہ یہ شرک ہے“۔ اور ابن ابی حاتم وغیرہ نے سند ضعیف کے ساتھ ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ“ کے بارہ میں فرمایا ”اگر تمام جن انس و شیاطین اور ملائکہ جب سے وہ پیدا کئے گئے ہیں اُس وقت سے لے کر بالکل فنا ہونے کے زمانہ تک سب کے سب جمع ہو جائیں اور ایک ہی صف میں صف بست ہوں تو بھی وہ ہرگز اللہ پاک کا احاطہ نہ کر سکیں گے۔

فریابی وغیرہ نے عمرو بن مرة کے طریق پر ابی جعفرؓ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے آیت کریمہ ”فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ“ کی بابت سوال کیا گیا کہ اللہ پاک اس کا سینہ کس طرح کھول دیتا ہے؟ تو جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”ایک نور اس کے سینہ میں چمکاتا ہے جس سے وہ کھل جاتا ہے اور وسیع بن جاتا ہے“۔ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا ”پس کیا اس کی کوئی نشانی بھی ہے جس سے ایسے شخص کو پہچانا جاسکے؟“ آپؐ نے ارشاد فرمایا (ہاں اس کی نشانی ہے) ہمیشگی کے گھر کی طرف پناہ لینا۔ دارالغرور سے بچنا اور موت آنے سے قبل مرنے کے واسطے تیار رہنا۔ یہ حدیث مرسل ہے اور اس کے بکثرت متصل اور مرسل شواہد ہیں جن کے سبب سے یہ صحت اور حسن ہونے کے درجہ تک ترقی پاتی ہے۔

ابن مردویہ اور نحاس نے اپنی کتاب ناسخ میں ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "وَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ" کے بارہ میں فرمایا "وہ چیز جو کہ خوشہ سے گر پڑے" اور ابن مردویہ نے ایک ضعیف سند کے ساتھ سعید بن المسیب کی مرسل حدیث سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "أَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا تُكْلِفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا" کے بارہ میں فرمایا کہ جو شخص ناپ تول میں اپنے ہاتھ کو زیادہ کرتا ہے بحالیکہ اللہ پاک ان باتوں کے بارہ میں اُس کی پورے کرنے کی نیت کا درست ہونا بخوبی جانتا ہے تو اس سے مواخذہ نہ ہوگا۔ اور وُسْعُهَا کی یہی تاویل ہے۔

احمد اور ترمذی نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "يَوْمَ يَأْتِ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا" کے بارہ میں فرمایا "آفتاب کے مغرب کی سمت سے نکلنے کا دن" اس روایت کے بکثرت طریق صحیحین وغیرہ میں ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ اور دیگر راویوں کی حدیث سے آئے ہیں۔ اور طبرانی وغیرہ نے سند جید کے ساتھ عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا "إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا" وہ لوگ ہیں جو کہ بدعتی اور نفس پرست ہیں۔ اور طبرانی نے سند صحیح کے ساتھ ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا" وہ لوگ ہیں جو کہ اس امت میں بدعت پھیلانے والے اور خود غرض ہوں گے۔

الاعراف: ابن مردویہ وغیرہ نے سند ضعیف کے ساتھ انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ" کے بارہ میں فرمایا "تم جوتے پہنے ہوئے نماز پڑھو"۔ اس روایت کا ایک شاہد ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ابی الشیخ کے پاس بھی ہے۔ اور احمد اور داؤد اور حاکم وغیرہ نے براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس وقت کے بارہ میں ذکر کیا "جس وقت بندہ کافر کی روح قبض کی جاتی ہے۔ آپ نے فرمایا "فرشتے اُس روح کو قبض کر کے آسمان کی طرف لے جاتے ہیں۔ پس وہ فرشتوں کی کسی جماعت پر نہیں گزرتے مگر یہ کہ وہ جماعت ملائکہ کہتی ہے۔ یہ کیسی خبیث روح ہے؟" یہاں تک کہ قابض ارواح فرشتے اُس کو لئے ہوئے آسمان دنیا تک پہنچتے ہیں اور اس کو کھلواتے ہیں مگر دروازہ آسمان اس روح کے لئے نہیں کھولا جاتا۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قراءت فرمائی "لَا تَفْتَحُ لَهُمُ أَبْوَابُ السَّمَاءِ" پھر اللہ پاک کہتا ہے۔ اس کا اعلیٰ نامہ تجبین میں لکھو جو کہ سب سے نچلی زمین میں ہے "پس کافر کی روح وہیں آسمان سے بری طرح نیچے پٹک دی جاتی ہے۔ اور پھر آپ نے پڑھا "وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتُخَطِّفُهُ الْطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ"۔

ابن مردویہ نے جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس شخص کی نسبت سوال کیا گیا جس کی نیکیاں اور برائیاں برابر ہو جاتی ہیں۔ تو آپ نے ارشاد کیا "وہی لوگ اعراف میں رہنے والے ہیں۔ اس حدیث کے اور بھی شواہد ہیں۔ اور طبرانی اور بیہقی نے اور سعید بن منصور وغیرہم نے عبد الرحمن المزنی سے روایت کی ہے۔ اس نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اصحاب الاعراف کی نسبت سوال کیا گیا۔ تو آپ

نے ارشاد فرمایا ”وہ ایسے لوگ ہیں جو راہ خدا میں قتل ہوئے اپنے ماں باپ کی نافرمانی کے ساتھ۔ پس اُن کو جنت میں داخل ہونے سے اُن کے ماں باپ کی نافرمانی نے روک دیا اور راہ خدا میں قتل ہونے سے وہ دوزخ میں نہیں گئے۔“ اس کا ایک شاہد ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے بیہقی کے نزدیک اور ابی سعید کی حدیث سے طبرانی کے پاس بھی ہے۔

بیہقی نے سند ضعیف کے ساتھ انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ”وہ لوگ قوم جن کے مؤمن ہیں۔“ اور ابن جریر نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا طوفان موت ہے۔ اور احمد، ترمذی اور حاکم نے دونوں نے صحیح قرار دے کر انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھا ”فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَسًّا“ فرمایا یوں (اور اپنے انگوٹھے کے کنارہ سے دہنی انگلی کے پورو پر اشارہ فرمایا) پھر پہاڑ دھنس گیا اور موسیٰؑ بے ہوش کر گر پڑے۔ اور ابوالشیخ نے اس حدیث کی روایت بدیں لفظ کی ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چھنگلی سے اشارہ کیا۔ اور کہا پس اللہ پاک نے اپنے نور سے پہاڑ کو پارہ پارہ کر دیا۔ اور ابوالشیخ نے جعفر بن محمد کے طریق پر اس کے باپ محمدؑ سے بواسطہ جعفر کے دادا (یعنی محمد کے باپ کے) روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”موسیٰؑ پر جو تختیاں نازل ہوئی تھیں وہ جنت کے درخت سدرہ کی تھیں اور ہر ایک تختی کا طول بارہ ذراع (ہاتھ) تھا۔“

احمد نسائی اور حاکم نے صحیح قرار دے کر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”اللہ پاک نے پشت آدم سے عرفہ کے دن کلمہ ایجاب کے ساتھ قول و قرار لے لیا تھا۔ پروردگار تعالیٰ نے آدم کی صلب سے اُن کی تمام ذریت کو جو اس میں ودیعت رکھی تھی نکال کر آدم کے سامنے پھیلا دیا اور پھر اُس نے یوں مخاطب ہو کر فرمایا ”أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ“ کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟ ذریت آدم نے کہا ”بے شک تو ہمارا رب ہے۔“ ابن جریر نے سند ضعیف کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت کے بارہ میں فرمایا ”اللہ پاک نے ذریت آدم کو ان کی پشت سے یوں پکڑ لیا جس طرح کنگھی سے سر کے بال پکڑ لئے جاتے ہیں۔ پھر اُن سے ارشاد کیا ”أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ“ قَالُوا بَلَىٰ اور ملائکہ نے کہا ”شَهِدْنَا“ یعنی ہم اس اقرار کے گواہ ہوئے۔

احمد اور ترمذی نے حسن بنا کر اور حاکم نے صحیح قرار دے کر سمرقہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جس وقت حوالے لڑکا پیدا ہوا تو ابلیس نے اُن کے خواب میں آ کر انہیں بتایا کہ اس بچہ کا نام عبدالحارث رکھنا۔ اور حواء کا بچہ زندہ نہیں رہا کرتا تھا اس واسطے ابلیس نے اُن کو بتایا کہ یہ نام رکھو گی تو لڑکا زندہ رہے گا۔“ لہذا حواء نے اس بچہ کا عبدالحارث ہی نام رکھا اور وہ زندہ رہا۔ پس یہ بات شیطان کی بتائی ہوئی تھی اور اس کا حکم تھا ابن ابی حاتم اور ابوالشیخ نے شعبی سے روایت کی ہے اُس نے کہا جس وقت اللہ پاک نے ”خُذِ الْعَفْوَ“ نازل فرمائی اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جبریلؑ سے دریافت کیا کہ ”یہ کیا چیز ہے؟“ جبریلؑ نے کہا مجھ کو معلوم نہیں ہے میں اس کو عالم سے دریافت کر لوں۔ یہ کہہ کر جبریلؑ چلے گئے اور پھر واپس آ کر انہوں نے کہا ”اللہ پاک آپ کو حکم دیتا ہے کہ آپ اس شخص کو معاف کر دیں جو کہ آپ پر ظلم کرتا ہے۔ اور جو آپ کو محروم رکھتا ہے اُسے عطا کریں اور جو آپ سے جدا ہوتا ہو اُس سے ملیں۔“ یہ حدیث مرسل ہے۔

انفال: ابوالشیخ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ ”وَإِذْ كُنُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ أَنْ يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ“ کے بارہ میں دریافت کیا گیا کہ ”یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! یہ ”الناس“ کون لوگ ہیں؟“ یعنی اس سے کون لوگ مراد ہیں تو آپ نے فرمایا ”اہل فارس“۔ اور ترمذی نے ضعیف قرار دے کر ابی موسیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”خدا تعالیٰ نے مجھ پر میری امت کے لئے دو امان نازل فرمائے ہیں ”وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ“ اور ”وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ“ پس جس وقت میں (دنیا) سے گزر جاؤں گا تو اُن میں استغفار کو روز قیامت تک کے لئے چھوڑ جاؤں گے۔“

مسلم وغیرہ نے عقبہ بن عامر سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو برسر منبر یہ فرماتے سنا کہ ”وَاعِذُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ“ آگاہ رہو کہ قوت تیرا اندازی کا نام ہے۔ پس اس کے معنی یہ ہوئے کہ دشمن کو غارت کرنے کے لئے سب سے بڑی اور کارآمد قوت تیرا اندازی ہے۔ واللہ اعلم۔ اور ابوالشیخ نے ابی مہدی کے طریق پر اس کے باپ سے اور اس کے باپ نے اُس شخص سے جس نے اُس سے حدیث بیان کی تھی۔ یہ روایت کی ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”وَالْآخِرِينَ مِنْ ذُرِّيَّتِهِمْ لَا تَعْلَسُونَهُمْ“ کے بارہ میں فرمایا کہ ”وہ جن ہیں۔“ اور طبرانی نے اسی کے مانند یزید بن عبد اللہ بن غریب سے اور اُس نے (یزید نے) اپنے باپ عبد اللہ سے اور اس کے باپ (عبد اللہ) نے اُس کے دادا (غریب) سے مرفوع طریقہ پر روایت کی ہوئی حدیث سے ایسی ہی روایت کی ہے۔

براءة: ترمذی نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ”يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ“ کے بارہ میں سوال کیا تو آپ نے ارشاد کیا ”یوم النحر“ قربانی کا دن۔ اور اس حدیث کا ایک شاہد ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت سے ابن جریر کے پاس ہے۔ اور ابن ابی حاتم نے مسور بن مخرمہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا عرفہ کا دن ہی یَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ ہے۔“

اور احمد اور ترمذی اور ابن حبان اور حاکم نے ابی سعید سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس وقت تم کسی آدمی کو مسجد میں جانے کا عادی دیکھو تو اس کے ایمان کی شہادت دو۔ اللہ پاک فرماتا ہے ”إِنَّمَا يَعْصِرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ“ اور ابن المبارک نے الزہد میں اور طبرانی اور بیہقی نے البعث میں عمران بن الحصین اور ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ان دونوں صاحبوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ ”وَمَسْكَنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ“ کے بارہ میں دریافت کیا تو آپ نے فرمایا ”ایک قصر ایک ڈال موتی کا ہے جس کے اندر ستر مکانات ایک ڈال دانہ کے یا قوت سرخ کے بنے ہیں۔ ہر ایک مکان میں ستر کمرے زمرہ سبز کے ہیں اور ہر کمرہ میں ایک تخت ہے جس پر ستر فرش رنگ برنگ کے بچھے ہیں۔ ہر ایک بستر پر ایک زوجہ حور عین میں سے موجود ہے۔ ہر ایک کمرہ میں ستر خوان ہیں۔ ہر ایک دسترخوان پر ستر طرح کے کھانے چنے ہیں۔ ہر ایک کمرہ میں ستر غلام اور باندیاں ہیں۔ اور ہر روز بندہ مؤمن کو اتنی قوت عطا ہوتی ہے کہ وہ ان سب نعمتوں سے حظ اٹھا لیتا ہے۔“

مسلم وغیرہ نے ابی سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”دو شخصوں نے اس مسجد کے بارہ میں باہم

اختلاف کیا جس کی بنیاد تقویٰ پر ڈالی گئی تھی۔ ایک شخص نے کہا کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مسجد ہے اور دوسرے نے کہا کہ وہ مسجد قباء ہے۔ چنانچہ وہ دونوں آدمی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور آپ نے اس بات کو دریافت کیا تو آپ نے فرمایا۔ وہ میری ہی مسجد ہے۔ احمد نے بھی اسی کے مانند سہل بن سعد اور ابی بن کعب کی حدیث سے روایت کی ہے۔ اور احمد اور ابن ماجہ اور ابن خزیمہ نے عویم بن ساعدۃ الانصاری سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انصار اصحاب کے پاس مسجد قباء میں تشریف لائے اور فرمایا ”اللہ پاک نے ظاہر رہنے کے بارہ میں تمہاری وہاں بہت اچھی تعریف فرمائی ہے جس جگہ تمہاری مسجد کا حال بیان کیا ہے۔ لہذا تم بتاؤ کہ وہ طہارت کیا ہے؟“ انصار نے کہا ”ہم لوگ تو اس کے سوا اور کچھ نہیں جانتے کہ پانی سے استنجاء کر لیتے ہیں“ رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ”وہ طہارت یہی ہے اس لئے تمہیں چاہئے کہ اس کا التزام رکھو“۔ ابن جریر نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”السَّائِبُ حُونٌ“ وہی روزہ دار لوگ ہیں۔

یونس۔ مسلم نے عیب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنٰی وَزِيَادَةٌ“ کے بارہ میں فرمایا: حسنی سے مراد ہے جنت اور ”زیادۃ“ سے دیدار الہی۔ اور اسی باب سے ابی بن کعبؓ ابی موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کعب بن عجرۃؓ انس رضی اللہ عنہ اور ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بھی روایتیں آئی ہیں۔ ابن مردویہ نے ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا“ اس بات کی گواہی دینا ہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ الحسنی جنت ہے۔ اور ”زیادۃ اللہ پاک کا دیدار ہے۔ ابوشیخ وغیرہ نے اس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ كَمَعْنٰی یوں بیان فرمائے کہ وہ قرآن ہے۔ اور وَبِحُكْمِهِ كَمَعْنٰی یہ ہیں کہ اللہ پاک نے تم کو اپنا اہل بنایا۔“۔ ابن مردویہ نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور اس نے عرض کیا کہ مجھ کو کچھ (بیماری) شکایت ہے“۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ”تو قرآن پڑھ۔ اللہ پاک فرماتا ہے ”وَشَفَاءٌ لِّمَا فِی الصُّلُوْدِ“ اس روایت کا ایک اور شاہد واثلۃ بن الاسقع کی حدیث سے بھی ملتا ہے جس کو بیہقی نے شعب الایمان میں روایت کیا ہے اور ابوداؤد وغیرہ نے عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”بے شک خدا تعالیٰ کے بندوں میں کچھ ایسے لوگ بھی ہیں جن کی ریس انبیاء علیہ السلام اور شہید کرتے ہیں“۔ صحابہ رضی اللہ عنہم نے سوال کیا ”یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! وہ کون لوگ ہیں؟“ آپ نے فرمایا وہ لوگ جنہوں نے بغیر کسی اموال اور انساب کے اللہ واسطے باہم دوستی اور محبت رکھی وہ اُس وقت سراسیمہ نہ ہوں گے جب کہ تمام آدمی گھبرائے اور ڈرے ہوئے پائے جائیں گے اور اُن کو اُس وقت کوئی رنج نہ ہوگا جب کہ سب لوگ رنج میں مبتلا ہوں گے“۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تلاوت فرمائی ”اَلَا اِنَّ اَوْلِیَاءَ اللّٰهِ لَا خَوْفَ عَلَیْهِمْ وَلَا هُمْ یَحْزَنُوْنَ“۔

ابن مردویہ نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”اَلَا اِنَّ اَوْلِیَاءَ اللّٰهِ“ کے بارہ میں فرمایا ”وہ ایسے لوگ ہیں جو کہ اللہ واسطے باہم دوستی رکھتے ہیں“۔ اور اسی روایت کے مانند جابر بن

عبداللہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے بھی روایت وارد ہوئی ہے جس کو ابن مردویہ نے نقل کیا ہے۔ اور احمد، سعید بن منصور اور ترمذی وغیرہم نے ابی الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے آیہ کریمہ ”لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا“ کے بارہ میں سوال کیا تو انہوں نے کہا ”جب سے میں نے اس آیت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تھا اُس وقت سے اب تک کسی نے بھی اس کو مجھ سے دریافت نہیں کیا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے میں نے اُس کو پوچھا تھا تو آپؐ نے بھی یہ ارشاد کیا کہ ”جب سے یہ آیت نازل ہوئی ہے اُس وقت سے اب تک تمہارے سوا کسی نے اس کی بابت مجھ سے سوال نہیں کیا تھا۔ یہ روایات صالحہ ہے جس کو مرد مسلمان دیکھتا ہے یا اُس کو دکھایا جاتا ہے پس یہ اس کے واسطے دنیا کی زندگی میں بشارت ہے اور اُس کو یہ آخرت میں جنت کی خوشخبری ہے“۔ اس روایت کے طریقے بکثرت ہیں۔ اور ابن مردویہ نے عائشہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”اِلَّا قَوْمٌ يُّؤْتَسٰنَ لَمَّا اٰمَنُوْا“ کی تفسیر میں فرمایا انہوں نے دعا کی۔“

ہود: ابن مردویہ نے سند ضعیف کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت ”لِيَسْلُوْكُمْ اَيْتُكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا“ کو تلاوت فرمایا تو میں نے کہا ”یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! اس کے کیا معنی ہیں؟ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ”جو شخص کہ تم میں سے از روئے عقل کے بہت اچھا ہوگی وہی تم میں خدا تعالیٰ کی حرام کی ہوئی چیزوں سے بہت پرہیز کرے گا اور طاعت الہی پر زیادہ عمل پیرا ہوگا“۔ اور طبرانی نے سند ضعیف کے ساتھ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”میں نے نئی نیکی سے بڑھ کر قدیم برائی کے حق میں کوئی شے از روئے طلب کے احسن اور از روئے ادراک کے زیادہ سرعت کرنے والی نہیں دیکھی۔ بے شک نیکیاں بدیوں کو دور کر دیتی ہیں۔“

احمد نے ابی ذر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کی کہ مجھے کچھ نصیحت فرمائیے؟ تو آپؐ نے ارشاد فرمایا ”جب وقت تو کوئی برا کام کرے تو اس کے بعد ہی ایک اچھے کام کا بھی ارتکاب کر کہ وہ اُس برائی کو محو کر دیتا ہے“ میں نے عرض کی یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! کیا لا اِلهَ اِلَّا اللّٰهُ نیکیوں میں سے ہے؟ آپؐ نے فرمایا ”یہ تمام نیکیوں سے افضل نیکی ہے“۔ اور طبرانی اور ابوالشیخ نے جریر بن عبداللہ سے روایت کی ہے۔ اس نے کہا ”جب وقت قولہ تعالیٰ ”وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرْآنَ بِظُلْمٍ وَّاَهْلُهَا مُصْلِحُونَ“ کا نزول ہوا۔ اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”بحالیکہ اس قریہ کے رہنے والے ایک دوسرے کے ساتھ انصاف کا برتاؤ کرتے ہوں۔“

یوسف: سعید بن منصور ابویعلیٰ اور حاکم نے صحیح قرار دے کر اور بیہقی نے الدلائل میں جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک یہودی آیا اور اس نے کہا ”یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم تم مجھ کو ان ستاروں کی خبر دو جن کو یوسف علیہ السلام نے خواب میں اپنے تئیں سجدہ کرتے دیکھا تھا۔ ان ستاروں کے کیا نام ہیں؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس یہودی کو کچھ بھی جواب نہیں دیا یہاں تک کہ آپؐ کے پاس جبریل تشریف لائے اور انہوں نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر دی پھر آپؐ نے اُس یہودی کو بلوایا اور اس سے فرمایا

”اگر میں تجھ سے ان ستاروں کا حال بیان کروں تو کیا تو ایمان لائے گا؟ یہودی نے عرض کی بے شک۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا وہ ستارے خرثان، طارق، الذیال، ذوالکیعان، ذوالفرع، وثاب، عمودان، قابس، الصروح، المصحح، الغلیق، الضیاء اور النور تھے۔ یہ بات سن کر یہودی نے کہا ہاں واللہ یہی اُن کے نام ہیں“ اور سورج اور چاند یعنی یوسف علیہ السلام کے باپ اور اُن کی ماں۔ یوسف نے ان سب کو آسمان کے کنارہ میں اپنے تئیں سجدہ کرتے دیکھا تھا پھر جب کہ انہوں نے اپنا یہ خواب اپنے باپ سے بیان کیا تو اُن کے والد ماجد نے کہا میں دیکھتا (خیال کرتا ہوں) کہ ایک پراگندہ امر کو اللہ پاک جمع بنائے گا۔“ اور ابن مردویہ نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جس وقت یوسف نے کہا ”ذَٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ“ تو اُس وقت جبریل علیہ السلام نے اُن سے کہا ”یوسف! اپنے ماں ہو جانے کو یاد کرو۔“ اور یہ سن کر یوسف نے جواب دیا وَمَا أُبْرِيْ نَفْسِيْ

الرعد: ترمذی نے حسن اور حاکم نے صحیح قرار دے کر ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ سے اور ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ حضور انور نے قولہ تعالیٰ ”وَنَفْضُلُ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْاَكْلِ“ کے بارہ میں فرمایا ”الدُّفْلُ اور الفارسی اور شیریں اور ترش اور احمد اور ترمذی نے صحیح قرار دے کر اور نسائی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا کہ یہودی لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور انہوں نے کہا ”ہم کو بتائیے کہ رعد کیا چیز ہے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ایک فرشتہ ہے ابر پر موکل اُس کے ہاتھ میں آگ کا خرق (کوڑا جو کہ رد مال یا کپڑے سے بٹ کر بنالیا جاتا ہے) اُس سے وہ ابر کو زجر کرتا (دھمکتا) ہے اور جس طرف خدا کا حکم ہوتا اُس طرف ابر کو لے چلتا ہے یہودیوں نے کہا پھر یہ آواز کیسی ہے جس کو ہم سنتے ہیں؟ رسول پاک نے ارشاد فرمایا ”یہ اُسی کی آواز ہے۔“ ابن مردویہ نے عمرو بن نجا والا شعری سے روایت کی ہے۔ اُس نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”رعد ایک فرشتہ ہے جو ابر کو گھڑکتا ہے اور برق ایک فرشتہ کی نگاہ (یا آنکھ) ہے جس کا نام ہے روفیل۔“

ابن مردویہ ہی نے جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”ایک فرشتہ ابر پر موکل ہے جو کہ دور دور کی بدلیوں کو باہم ملاتا اور بلند ابر کے ٹکلیوں کو باہم پیوست کرتا ہے اس کے ہاتھ میں ایک سائٹا ہے جس وقت وہ اُس کو اٹھاتا ہے اُس وقت بجلی چمکتی ہے۔ اور جب وہ گھڑکتا ہے تو گرج پیدا ہوتی ہے۔ اور جس وقت وہ کوڑا مارتا ہے اُس وقت بجلی گرتی ہے۔ اور احمد اور ابن حبان نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ طوبی ایک درخت ہے جنت میں وہ ایک سو سال کا راستہ ہے (یعنی اُس کا سایہ اتنی مسافت تک پھیلا ہے اور طبرانی نے سند ضعیف کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سنا ہے کہ ”اللہ پاک جو کچھ کرتا ہے وہ محو کرتا اور ثبت فرماتا ہے مگر بدبختی اور نیک بختی اور زندگی اور موت“ یعنی اس کو محو یا ثبت نہیں فرماتا۔ اور ابن مردویہ نے جابر بن عبد اللہ بن رعباب سے روایت کی ہے کہ ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”يَمْحُوا اللّٰهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ“ کے بارہ میں فرمایا ”رزق میں سے محو کرتا اور اُس میں زیادتی فرماتا ہے۔ اور اجل (میعاد زندگی) میں سے مٹاتا اور اُس میں زیادتی کرتا ہے۔“

ابن مردویہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ ”يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ“ کے بارہ میں سوال کیا گیا تو آپؐ نے فرمایا ”یہ ہر ایک قدر کی رات میں ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ رفع کرتا، جبر نقصان فرماتا اور روزی دیتا ہے۔ علاوہ حیات اور موت اور شقاوت اور سعادت کے کیونکہ یہ باتیں تبدیلی نہیں پاتیں۔“ اور ابن مردویہ ہی نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس آیت کی تفسیر دریافت کی تھی تو حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”البتہ میں اس کی تفسیر سے تمہاری آنکھ ٹھنڈی بناؤں گا اور البتہ میں نے اپنے بعد اپنی امت کی آنکھ اس آیت کی تفسیر سے ٹھنڈی کروں گا۔ صدقہ اُس کے قاعدہ پر ماں باپ سے نیک سلوک اور احسان اور نیکی کرنا بد بختی کو خوش نصیبی سے بدلتا اور عمر میں زیادتی کرتا ہے۔“

ابراہیم: ابن مردویہ نے ابن مسعود سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جس شخص کو شکر دیا گیا (یعنی شکر کی توفیق) وہ زیادتی (نعمت) سے محروم نہیں رکھا گیا کیونکہ اللہ پاک فرماتا ہے ”لَسِنُ شَكَرْتُمْ لَا زِيَدَنَّكُمْ“ اور احمد ترمذی نسائی اور حاکم نے صحیح قرار دے کر۔ اور اُن کے علاوہ دوسرے لوگوں نے ابی امامہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”وَيُسْقَىٰ مِنْ مَّاءٍ صَدِيدٍ يَتَجَرَّعُهُ“ کی تفسیر میں فرمایا ”دوزخی شخص اس کے قریب لایا جائے گا تو وہ اس سے کراہت کرے گا۔ پھر جب کہ اس سے اور قریب کیا جائے گا تو اس کا چہرہ بھن جائے گا اور اس کے سر کی کھال بالوں سمیت اتر کر گر پڑے گی۔ اور جس وقت وہ اُس پانی کو پی لے گا تو اس کی انتڑیاں کٹ کر پاخانہ کی راہ سے نکل پڑیں گی۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ”وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَ هُمْ“ اور باری تعالیٰ ارشاد کرتا ہے ”وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهُ“۔

ابن ابی حاتم اور طبرانی اور ابن مردویہ نے کعب بن مالک سے روایت کی ہے۔ میرا خیال ہے کہ راوی نے اس حدیث کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رفع کیا ہے اور یہ تفسیر قولہ تعالیٰ ”سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجْرُ غَنًا أَمْ صَبْرًا نَمَّا لَنَا مِنْ مَّحِيصٍ“ کے بارہ میں وارد ہوئی ہے۔ راوی نے کہا ”اہل دوزخ باہم صلاح کریں گے کہ آؤ صبر کریں چنانچہ وہ پانچ سو سال تک صبر کئے رہیں گے۔ پھر جب دیکھیں گے کہ اس بات نے انہیں کچھ نفع نہیں پہنچایا تو وہ آپس میں کہیں گے کہ آؤ اب ہم گریہ وزاری اور بیقراری کریں۔ چنانچہ وہ پانچ سو سال کی مدت تک روتے چلاتے رہیں گے اور جس وقت دیکھیں گے کہ اس بات نے بھی اُن کو کچھ فائدہ نہیں بخشا تو وہ کہیں گے۔ ہمارے لئے ایکساں ہے چاہے ہم فریاد وزاری کریں یا صبر کریں۔ ہم کو کوئی چارہ نہیں ملنے کا۔“

ترمذی نسائی حاکم اور ابن حبان وغیرہم نے انس رضی اللہ عنہ سے اور انس رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالیٰ ”مَثَلُ كَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ“ کے بارہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یہ کھجور کا درخت ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”مَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ“ کے بارہ میں ارشاد کیا کہ ”وہ حنظل (تھوہڑ) ہے۔“ احمد اور ابن مردویہ نے سند جید کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ“ کے بارہ میں فرمایا وہ ایسا درخت ہے جس کے پتے ناقص نہیں ہوتے وہ کھجور کا درخت ہے۔ اور آئمۂ ستہ نے براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا ”جس وقت مسلمان سے قبر

میں سوال ہوگا تو وہ شہادت دے گا کہ ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ“ پس اسی بات کو اللہ پاک نے اپنے قول ”يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ“ میں بیان فرمایا ہے۔ اور مسلم نے ثوبان رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”ایک یہودی عالم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور اس نے کہا ”أَيُّنَ تَكُونُ النَّاسُ يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ“ یعنی جس دن زمین غیر زمین کے ساتھ بدل دی جائے گی اُس دن آدمی کہاں ہوں گے؟ (کیونکہ زمین نہ ہونے کی صورت میں اُن کے ٹھہرنے کی جگہ کہاں رہے گی) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کو جواب دیا ”هُمْ فِي الظِّلْمَةِ دُونَ الْحَشْرِ“ وہ اندھیرے میں ہوں گے میدانِ حشر سے پرے۔

مسلم اور ترمذی اور ابن ماجہ وغیرہ نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں پہلا آدمی ہوں جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس آیت ”يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ“ کے بابت سوال کیا۔ میں نے کہا اُس دن آدمی کہاں ہوں گے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”صراط“ پر۔ اور طبرانی نے اوسط میں اور بزار اور ابن مردویہ اور بیہقی نے بعث میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ“ کی تفسیر میں فرمایا ”ایک سفید چٹی زمین گویا کہ وہ چاندی ہے اُس میں کوئی حرام خون نہیں بہا یا گیا ہے اور نہ اُس میں کوئی گناہ کیا گیا ہے۔“

الحجر: طبرانی، ابن مردویہ اور ابن حبان نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُن سے دریافت کیا گیا ”کیا تم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس آیت ”رَبِّمَا يَوْمَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ“ کے بارہ میں کچھ فرماتے ہوئے سنا ہے؟ ابی سعید رضی اللہ عنہ نے کہا ”ہاں میں نے سنا ہے آپ فرماتے کہ اللہ پاک کچھ مومن لوگوں کو اس کے بعد نکالے گا جب کہ اُن کو واجبی سزا دے چکے گا (اور وہ ایسے لوگ ہوں گے کہ) جس وقت اللہ پاک اُن کو مشرکین کے ساتھ دوزخ میں بھیجے گا تو مشرک لوگ اُن سے کہیں گے۔ تم دنیا میں خدا کے دوست ہونے کا دعویٰ کرتے تھے۔ آج تم کو کیا ہو گیا کہ ہمارے ہمراہ دوزخ میں ہو؟ خداوند پاک مشرکین کی یہ بات سن کر اُن ایمان دار بندوں کی شفاعت کی جانے کا اذن دے گا پس فرشتے انبیاء علیہم السلام اور مومن لوگ شفاعت کریں گے یہاں تک کہ وہ مومن لوگ حکم الہی دوزخ سے نکال لئے جائیں گے۔ اور مشرک لوگ یہ حال دیکھ کر کہیں گے۔ اے کاش ہم بھی انہی کے مثل ہوتے تو ہم کو بھی شفاعت کا نفع ملتا اور ہم بھی اُن کے ساتھ دوزخ سے نکل جاتے۔“ پس یہی مفہوم ہے قولہ تعالیٰ ”رَبِّمَا يَوْمَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ“ کا۔ اور اس روایت کا شاہد ابی موسیٰ اشعری، جابر بن عبد اللہ اور علی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے بھی موجود ہے۔

ابن مردویہ نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”لِكُلِّ بَابٍ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ“ کے بارہ میں ارشاد کیا ”ایک حصہ ان لوگوں کا ہے جنہوں نے شرک کیا۔ دوسرا حصہ وجود باری تعالیٰ میں شک رکھنے والوں کا۔ اور تیسرا حصہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے غافل رہنے والوں کا ہوگا۔“

بخاری اور ترمذی نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ یہی السبع المثانی اور قرآنی عظیم ہے۔ اور طبرانی نے الاوسط میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے

نے کہا ”ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا اور کہا ”کیا آپ نے اللہ پاک کے قول ”کَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُتَقَسِّمِينَ“ کی بابت کچھ خیالی کیا ہے؟ (یعنی اس کی مراد پر غور فرمایا ہے؟) تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”یہود اور نصاریٰ“۔ سائل نے دریافت کیا اور قولہ تعالیٰ ”الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ“ میں عِضِينَ کیا چیز ہے؟ آپ نے ارشاد کیا ”وہ لوگ کسی قدر قرآن پر ایمان لائے اور کسی قدر قرآن کی نافرمانی اور اس کا انکار کیا۔“

ترمذی ابن جریر اور ابن ابی حاتم اور ابن مردویہ نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ“ کے بارہ میں فرمایا ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ کہنے سے (یعنی اس کی نسبت سوال ہوگا)

النحل: ابن مردویہ نے براء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ ”زِدْنَهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ“ کی تفسیر دریافت کیا گئی تو آپ نے ارشاد کیا بچھو لمبے لمبے کھجور کے درختوں کے مانند ان لوگوں کو جہنم میں نوچتے ہوں گے۔“

الاسراء: بیہقی نے الدلائل میں سعید المقبری سے روایت کی ہے کہ ”عبداللہ بن سلامؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس سیاہ دھبہ کے بارہ میں سوال کیا جو کہ چاند میں ہے تو رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”وہ دو آفتاب تھے پس اللہ پاک نے فرمایا ”وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحْوُونا آيَةَ اللَّيْلِ“ لہذا جو سیاہی تم نے دیکھی ہے یہ وہی محو ہے۔“ اور حاکم نے التاریخ میں اور ویلیسی نے جابر بن عبد اللہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ“ کے بارہ میں فرمایا ”وہ کرامت انگلیوں کے ساتھ کھانا ہے۔“ اور ابن مردویہ نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ اُنَاسٍ بِاِمَامِهِمْ“ کے بارہ میں فرمایا ”ہر ایک قوم اپنے ایک امام کے نام سے جو ان کے واسطے رہا ہوگا اور اپنے پروردگار کی کتاب کے نام سے پکاری اور بلائی جائے گی۔“

ابن مردویہ نے عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”اقِمِ الصَّلَاةَ لِلذُّلُوكِ الشَّمْسِ“ کی تفسیر میں فرمایا ”زوال آفتاب کے وقت“ اور بزار اور ابن مردویہ نے سند ضعیف کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”ذُلُوكِ الشَّمْسِ“ اس کا زوال ہے۔ اور ترمذی نے ابن ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اور نسائی نے اس کو صحیح بتایا ہے۔ ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”اِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا“ کی تفسیر میں فرمایا ”رات اور دن کے ملائکہ اس کو مشاہدہ کرتے ہیں۔“ اور احمد وغیرہ نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”عَسَىٰ اَنْ يَّعْتَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا“ کے بارہ میں فرمایا ”یہ وہی مقام ہے جس میں میں اپنی امت کے لئے شفاعت کروں گا۔ اور ایک لفظ میں اس کی روایت یوں آئی ہے کہ ”وہی شفاعت ہے۔“ اور اس روایت کے بکثرت مطول اور مختصر طریق بھی صحاح وغیرہ کتب میں ہیں۔

شیخین نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ ”یا

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! حشر کے دن لوگ اپنے مونہوں کے بل کس طرح چلائے جائیں گے؟“ تو آپؐ نے ارشاد کیا ”جس ذات نے اُن کو اُن کے پیروں کے سہارے پر چلایا ہے وہ اس بات پر بھی قدرت رکھتا ہے کہ اُن کو اُن کے مونہوں کے بل چلائے۔“

الکھف: احمد اور ترمذی نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے ”دوزخ کے پردوں کی چار دیواریں ہیں ہر ایک دیوار کی دہلیز (موتائی) چالیس سال کی مسافت کے مانند ہے۔“ اور انہی دونوں راویوں نے ابی سعید رضی اللہ عنہ ہی سے یہ روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ“ کی تفسیر میں فرمایا ”مانند تیل کی گاد کے پھر جس وقت کہ وہ پانی اُس (دوزخی شخص) کے قریب لایا جائے گا تو اس کے چہرے کی کھال اتر کر اُس میں گر پڑے گی۔“ اور احمد نے بھی اسی راوی (ابی سعید) سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”بَاقِيَاتِ صَالِحَاتِ“ تکبیر، تہلیل، تسبیح، حمد اور لا حول ولا قوۃ الا باللہ کہنا ہے۔ (یعنی ان کا ورد رکھنا) اور احمد نے نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ”سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ“ یہی باقیات صالحات ہیں۔“ اور طبرانی نے اسی کے مانند سعد بن خبادہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے۔ اور ابن جریر نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ“ یہی باقیات الصالحات ہیں۔“

احمد نے ابی سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کافر بمقدار پچاس ہزار سال کے مبتلائے آفت رکھا جائے گا جیسا کہ اُس نے دنیا میں عمل نہیں کیا تھا اور کہ بے شک کافر چالیس سال کی مسافت سے جہنم کو دیکھے گا اور یہ گمان کرے گا کہ بس اب یہ مجھ کو آئے لیتا ہے۔“ اور بزار نے سند ضعیف کے ساتھ ابی ذر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اور اس نے اُس کو رفع کیا ہے۔ ابی ذر نے کہا وہ کنز جس کا ذکر اللہ پاک نے اپنی کتاب میں فرمایا ہے وہ ایک ٹھوس تختی سونے کی ہے۔ مجھے اس شخص پر تعجب آتا ہے جس نے قدر (تقدیر الہی) پر یقین کیا وہ کیوں عذاب میں ڈالا گیا؟ اور اُس آدمی کی نسبت جس نے دوزخ کو یاد کیا یہ حیرت ہوتی ہے کہ وہ کیونکر ہنستا ہے؟ اور اس شخص کی حالت سے بھی مجھ کو سخت حیرت ہوتی ہے جو موت کو یاد کر کے پھر غافل ہو۔ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ اور شیخین نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جس وقت تم اللہ پاک سے کچھ مانگو تو اس سے فردوس مانگو۔ کیونکہ فردوس جنت کا بلند ترین اور وسط درجہ ہے اور اُسی میں سے جنت کی نہریں نکلی ہیں۔“

مریم: طبرانی نے سند ضعیف کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وہ سری (چشمہ) جس کی نسبت اللہ پاک نے مریم سے کہا تھا ”قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا“ ایک نہر تھی جس کو اللہ پاک نے اُن کے پانی پینے کے لئے نکالا (پیدا کیا) تھا۔“ اور مسلم وغیرہ نے مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”مجھ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نجران کی طرف بھیجا تو وہاں کے لوگوں (یہودیوں)

نے کہا کیا تم نے کبھی یہ خیال کیا ہے کہ تم لوگ ”يَا اُخْتِ هَرُونَ“ پڑھتے ہو۔ حالانکہ موسیٰ عیسیٰ سے اتنے زمانہ قبل گزرے ہیں؟ پھر میں واپس آیا تو میں نے اس بات کا ذکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا اور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ”کیوں نہ تم نے اُن کو ان کو یہ خبر دی کہ وہ (بنی اسرائیل) لوگ اپنے قبل گزرے ہوئے انبیاء اور صالحین ہی کے ناموں پر اپنے بچوں کے نام رکھا کرتے تھے۔ اور احمد اور شحین نے ابی سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جس وقت وقت اہل جنت جنت میں اور دوزخی لوگ دوزخ میں داخل ہو چکیں گے تو موت کو لایا جائے گا اس طرح کہ گویا وہ ایک فریبہ دنبہ ہے پس وہ جنت اور دوزخ کے مابین کھڑا کر دیا جائے گا اور کہا جائے گا کہ اے جنت والو! کیا تم اس کو پہچانتے ہو؟ رسول پاک نے فرمایا ”پس جنتی لوگ نظر اٹھا کر دیکھیں گے اور کہیں گے ”ہاں یہ موت ہے“ پھر حکم دیا جائے گا کہ اس کو ذبح کر دو اور وہ ذبح کر دیا جائے گا اور کہا جائے گا ”اے اہل جنت خلود (ہمیشہ رہنا) ہے اور موت نہیں۔ اور اے اہل دوزخ خلود ہے اور موت نہیں۔ (یعنی تم کو) پھر رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے قراءت کی ”وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ“ اور اپنے ہاتھ سے اشارہ فرما کر کہا ”دنیا کے لوگ غفلت میں ہیں۔“

ابن جریر نے ابی امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا غنی اور اٹام جہنم کے سب سے نچلے طبقہ میں دو کنوئیں ہیں کہ اُن دونوں میں دوزخیوں کا کچھ لہو بہتا ہے۔ ابن کثیر نے کہا ہے کہ یہ ایک منکر حدیث ہے۔ اور احمد بن ابی سمہ نے روایت کی ہے۔ اُس نے کہا کہ ”ہم لوگوں نے ورود کے بارہ میں باہم اختلاف کیا۔ پس ہم میں سے چند شخصوں نے کہا کہ اُس میں کوئی مومن داخل نہ ہوگا۔ اور بعض لوگوں نے کہا نہیں بلکہ اُس میں سب لوگ داخل ہوں گے پھر اللہ پاک اُن لوگوں کو نجات دے دے گا جو کہ اُس سے ڈرے ہیں (مقتی لوگوں کو)۔ پس میں جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے ملا اور میں نے اُن سے اس بات کو دریافت کیا تو انہوں نے کہا ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سنا ہے کہ کوئی نیکوکار اور بدکار باقی نہ رہے گا مگر یہ کہ وہ اُس میں داخل ہوگا پس وہ مومن پر ٹھنڈک اور سلامتی ہوگی جیسی کہ ابراہیمؑ پر تھی یہاں تک کہ اُن کی ٹھنڈک سے دوزخ کو شور مچانا ہوگا ثُمَّ نُنَجِّي اللَّهُ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَيَنْزِلُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثًا“ یعنی پھر اللہ پاک اُن لوگوں کو نجات دے گا جو کہ پرہیزگار رہے ہیں اور ظالم (گنہگار) لوگوں کو اس میں پڑا رہنے دے گا۔

مسلم اور ترمذی نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس وقت اللہ پاک کسی بندہ کو دوست رکھتا ہے تو اس وقت وہ جبریل علیہ السلام سے ارشاد کرتا ہے کہ میں نے فلاں کو اپنا محبوب بنایا پس میں اس کو دوست رکھتا ہوں۔ پھر جبریل اس کی منادی آسمانوں میں کر دیتے ہیں اور اس کے بعد اُس بندہ کے لئے زمین میں محبت نازل ہوتی ہے۔ پس یہی بات قولہ تعالیٰ ”سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا“ میں بتائی گئی ہے۔

طہ: ابن ابی حاتم اور ترمذی نے جندب بن عبد اللہ السجلی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس وقت تم کسی ساحر کو پاؤ تو اُسے قتل کر دو۔ اور پھر آپ نے پڑھا ”لَا يَفْلَحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى“ اور فرمایا ”وہ جہاں بھی پایا جائے اُس کو امن نہ دیا جائے گا۔“ اور بزار نے سند جید کے ساتھ ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ

انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا“ کے بارہ میں فرمایا عذاب قبر۔
الانبیاء: احمد نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ”یا رسول اللہ! آپ مجھے ہر ایک شے سے آگاہ فرمائیے“ تو آپ نے ارشاد کیا ”ہر ایک چیز پانی سے پیدا کی گئی ہے۔“

الحج: ابن ابی حاتم نے یعلیٰ بن امیہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مکہ میں غذا کی چیزوں کو گراں کر کے بیچنے کی نیت سے جمع کرنا الحاد ہے۔ اور ترمذی نے حسن قرار دے کر ابن زبیر سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”خانہ کعبہ کا نام بیت العتیق محض اس لئے رکھا گیا کہ اُس پر کسی جبار نے فتح نہیں پائی ہے۔“ اور احمد نے خریم بن فاتک الاسدی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جھوٹی گواہی خدا کے ساتھ شرک کرنے کے برابر کی گئی ہے اور پھر آپ نے تلاوت فرمائی ”فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ“

المؤمنون: ابن ابی حاتم نے مرة البہزی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک شخص سے یہ فرماتے سنا کہ تو الربوۃ میں مرے گا۔ چنانچہ وہ ربوہ ہی میں مرا۔ ابن کثیر کہتا ہے کہ یہ حدیث نہایت غریب ہے۔ اور احمد نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”یا رسول اللہ! کہا ”الَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا اتَّسُوا وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَّةٌ“ وہی شخص ہے جو کہ چوری اور زنا کرتا ہے اور شراب پیتا ہے بحالیکہ وہ اللہ تعالیٰ سے ڈرتا ہے؟“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”نہیں انے صدیق کی بیٹی! اور لیکن وہ ایسا شخص ہے جو کہ روزہ رکھتا نماز پڑھتا اور صدقہ دیتا ہے بحالیکہ وہ اللہ تعالیٰ سے ڈرتا ہے۔“ اور احمد اور ترمذی نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”وَهُمْ فِيهَا كَالْحُوتِ“ آپ نے فرمایا ”آگ اس کو بھون دے گی پس اُس کا اوپر کا ہونٹھ سکڑ جائے گا یہاں تک کہ اُس کے سر کے وسط تک پہنچ جائے گا اور اُس کا نیچے کا ہونٹ لٹک آئے گا یہاں تک کہ اُس کی ناف سے لگا کھانے لگے گا۔“

النور: ابن ابی حاتم نے ابی سورۃ کے واسطہ سے جوابی ایوب کے برادر زادہ ہیں۔ ابی ایوب رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! اللہ پاک نے ہم کو سلام ہدایت فرمائی ہے پس یہ استئناس کیا ہے؟ تو آپ نے ارشاد کیا ”آدمی خدا تعالیٰ کی تسبیح“ تکبیر اور تحمید کے ساتھ کلام کرے اور کھنکار کر گھر والوں سے اجازت طلب کرے۔“

الفرقان: ابن ابی حاتم نے یحییٰ بن ابی اسید سے جو کہ حدیث کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع کرتا ہے یہ روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”وَإِذَا الْقُفُوفُ مِنْهَا مَكَانًا ضَيِّقًا مُّقَرَّنِينَ“ کی نسبت دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا ”اس ذات پاک کی قسم ہے جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے کہ بے شک وہ (دوزخی) لوگ ویسے ہی دوزخ میں زبردستی داخل کئے جائیں گے جس طرح کہ دیوار میں میخ ٹھوک دی جاتی ہے۔“
القصص: بزار نے ابی ذر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا۔ موسیٰ نے

دو میعادوں میں سے کسی میعاد کو پورا کیا تھا؟ تو آپؐ نے فرمایا۔ دونوں میعادوں میں سے زیادہ پوری اور زیادہ بہتر اور نیک میعاد کو۔ اور فرمایا ”اور اگر کوئی تجھ سے یہ دریافت کرے کہ موسیٰؑ نے دونوں عورتوں میں سے کس کے ساتھ شادی کی تھی تو کہنا کہ اُن میں سے جو سب سے چھوٹی تھی اس کے ساتھ۔“ اس روایت کے اسناد ضعیف ہیں مگر اس کے بہت سے شواہد موصول اور مرسل روایتوں کی قسم سے پائے جاتے ہیں۔

العنکبوت: احمد اور ترمذی نے حسن قرار دے کر اور نیز دیگر راویوں نے ام ہانی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ ”وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمْ الْمُنْكَرَ“ کے بارہ میں سوال کیا تو آپؐ نے فرمایا ”وہ لوگ (مشرکین مکہ) راستہ والوں کو چھیڑتے اور اُن سے ہنسی کیا کرتے تھے۔ پس یہی وہ منکر (فعل ناپسندیدہ) ہے جس کے وہ لوگ مرتکب ہوتے تھے۔“

لقمان: ترمذی وغیرہ ابی امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”تم لوگ گانے ناچنے والی لونڈیوں کو نہ بیچو اور نہ اُن کو خریدو۔ اور نہ ان کو تعلیم دو۔ اور اس تجارت میں کوئی اچھائی نہیں ہے جس میں ایسی لونڈیاں (فروخت ہوتی) ہوں۔ اور اُن کی قیمت حرام ہے۔ چنانچہ اسی کے مانند کام کے بارہ میں اس آیت کا نزول ہوا ہے ”وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ“ اس روایت کے اسناد ضعیف ہیں۔

السجدہ: ابن ابی حاتم نے بواسطہ ابن عباس رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ہے کہ آپؐ نے قولہ تعالیٰ ”أَحْسَنَ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ“ کے بارہ میں فرمایا آگاہ رہو کہ گوبندروں کے سرین خوبصورت نہیں ہیں۔ لیکن اللہ پاک نے اُن کی آفرینش بھی نہایت حکمت کے ساتھ فرمائی۔“ اور ابن جریر نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کے واسطہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ ”تَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ“ کے بارہ میں فرمایا ”بندہ کارات کے وقت قیام کرنا“ (یعنی اس سے شب کو عبادت کرنا مراد ہے) اور طبرانی نے بواسطہ ابن عباس رضی اللہ عنہ قولہ تعالیٰ ”وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ“ کے بارہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا ”موسیٰؑ کو بنی اسرائیل کے لئے ہادی بنایا۔“ اور آپؐ نے قولہ تعالیٰ ”فَلَا تَكُنْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَائِهِ“ کے بارہ میں ارشاد کیا کہ ”موسیٰؑ کے اپنے پروردگار کو دیکھنے میں شک نہ کرو۔“

الاحزاب: ترمذی نے معاویہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ ”طلحہ“ ان لوگوں میں سے ہے جنہوں نے اپنی جان دی (طلحۃ مِمَّنْ قُضِيَ نَجْوَاهُ) اور ترمذی وغیرہ نے عمرو بن ابی سلمہ سے اور ابن جریر وغیرہ نے بی بی ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جس وقت کہ آیۃ کریمہ ”إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا“ کا نزول ہوا اس وقت فاطمہؑ علیٰ حسن اور حسین رضی اللہ عنہم کو ہلا کر ایک چادر کے نیچے ڈھانپ لیا اور فرمایا۔ واللہ یہی لوگ میرے اہل بیت ہیں پس یا اہل بیت اُن سے ناپاکی کو دور کر اور ان کو ایسا پاک بنادے جیسا کہ پاک بنانے کا حق ہے۔“

سباء: احمد وغیرہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ”ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے

”سبأ“ کی نسبت سوال کیا کہ آیا وہ مرد ہے یا عورت۔ یازمین؟ تو رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ”نہیں بلکہ وہ ایک مرد تھا جس کے دس بیٹے پیدا ہوئے تھے ازاں جملہ چھ بیٹوں نے ملک یمن میں سکونت رکھی اور چار لڑکے ملک شام میں سکونت پذیر ہوئے۔“ اور بخاری نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا جس وقت اللہ پاک آسمان میں حکم نافذ فرماتا ہے تو اُس وقت فرشتے فرمان باری تعالیٰ کی ہیبت سے کانپتے ہوئے اپنے پروں کو پھڑپھڑاتے ہیں جن کی صدا ایسی ہوتی ہے کہ گویا کوئی زنجیر سخت پتھر پر کھڑک رہی ہو۔ پھر جس وقت اُن کے دلوں سے گھبراہٹ دور ہو جائے گی تو وہ (باہم) کہیں گے۔ تمہارے رب نے کیا ارشاد کیا؟ اور پھر خود بخود جواب دیں گے کہ جو کچھ اُس نے فرمایا وہ حق ہے اور وہی بلند مرتبہ بڑا ہے۔“

فاطر احمد ورتندی نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت ”ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ“ کے بارہ میں فرمایا کہ یہ سب لوگ بمنزلہ واحد ہیں اور سب کے سب جنت میں ہوں گے۔“ اور احمد وغیرہ نے ابی الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے۔ آپ ارشاد کرتے تھے ”اللہ پاک نے فرمایا ہے کہ ”ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ“ پس جو لوگ کہ نیکیوں میں سبقت لے گئے ہیں وہ ایسے لوگ ہیں جو کہ بے حساب و کتاب جنت میں داخل کئے جائیں گے۔ اور وہ لوگ جنہوں نے میانہ روی کی ہے اُن سے تھوڑا بہت آسان حساب لیا جائے گا۔ لیکن وہ لوگ جنہوں نے اپنے نفسوں پر ظلم کیا ہے اس قسم لے لوگ ہیں جو کہ محشر کے تمام زمانہ تک قید رہیں گے پھر وہی لوگ ہوں گے کہ اللہ پاک اپنی رحمت سے اُن کی تلافی فرمائے گا اور وہی یہ کہیں گے ”الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ“

طبرانی اور ابن جریر نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس دن قیامت کا روز ہوگا اُس دن کہا جائے گا ”کہاں ہیں شصت ۶۰ سالہ لوگ“ اور یہی وہ عمر ہے جس کی بابت اللہ پاک نے فرمایا ہے کہ ”أَوَلَمْ نَعْمَرْكُمْ مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرُ“

یسیں شیخین نے ابی ذر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ ”وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا“ کی نسبت دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ ”آفتاب کا مستقر عرش کے نیچے ہے۔ اور انہی دونوں راویوں نے ابی ذر رضی اللہ عنہ ہی سے یہ بھی روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مسجد میں غروب آفتاب کے وقت موجود تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”ابو ذر رضی اللہ عنہ! کیا تم جانتے ہو کہ آفتاب کہاں غروب ہوا کرتا ہے؟ میں نے عرض کیا کہ اللہ اور اس کا رسول بہت اچھا جاننے والا ہے۔“ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ”وہ چلا جاتا ہے یہاں تک کہ عرش کے نیچے جا کر سجدہ کرتا ہے۔ پس یہی (مطلب ہے) قولہ تعالیٰ ”وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا“ (کا)

الصافات: ابن جریر نے بی بی ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم سے عرض کی کہ یا رسول اللہ! آپ مجھ کو قولہ تعالیٰ ”حُورٌ عِیْنٌ“ کے مفہوم سے آگاہ فرمائیے؟ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ”عین“ بڑی آنکھوں والی حور کے آنکھ کا شرف عقاب کے بازو کی مانند ہے۔ بی بی ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں کہ میں نے کہا۔ یا رسول اللہ! اور قولہ تعالیٰ ”كَانَتْهُنَّ بَيْضٌ مَّكْنُونٌ“ کے کیا معنی ہیں؟ یہ بھی بتائیے۔ تو آپ نے ارشاد کیا ”اُن کی (کھال کی) رقت (باریکی) کا یہ عالم ہے جیسے کہ بیضہ کے پوست سے نیچے کی اندرونی جھلی پتلی ہوتی ہے۔“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ”شفر“ حرف فا کے ساتھ ہے اور وہ ”الْحَوْرَاءُ“ کی طرف مضاف ہے۔ اُس کے معنی ہیں آنکھ کا پوٹا (غلاف چشم) اور میں نے اس لفظ کو باوجود واضح ہونے کے اس واسطے ضبط کر دیا کہ میں نے بعض اپنے زمانہ کے مہمل لوگوں کو اس کی تصحیف کر کے اُس کو قاف کے ساتھ ”شقر“ کہتے ہوئے سنا ہے۔ اور وہ کہتے تھے کہ ”الْحَوْرَاءُ مِثْلُ جَنَاحِ النَّسْرِ“ مبتدا اور خبر ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ سب روی اور چستی میں اُس کی یہ کیفیت ہے۔ حالانکہ یہ بات کذب اور سراسر نادانی ہے اور دین میں الحاد اور اللہ و رسول پر جرات کرنے کے ہم پلہ۔

ترمذی وغیرہ نے سمرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ قولہ تعالیٰ ”وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِيْنَ“ سے حام۔ سام اور یافت (نوح کے تینوں بیٹے) مراد ہیں۔ اور ایک دوسری وجہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”سام۔ عرب والوں کا باپ (جد اعلیٰ) ہے۔ اور حام اہل حبش کا مورث اعلیٰ۔ اور یافت روم والوں کا باپ (جد اعلیٰ) ہے۔“ اور ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ ”وَارْسَلْنَاهُ اِلٰى مِائَةِ اَلْفٍ اَوْ يَزِيدُوْنَ“ کے بابت دریافت کیا کہ اس کا مدعا کیا ہے؟ تو آپ نے ارشاد کیا ”يَزِيدُوْنَ عِشْرِيْنَ اَلْفًا“ (یعنی بیس ہزار زائد تھے) اور ابن عساکر نے علاء بن سعید سے روایت کی ہے کہ ”ایک دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ہم نشینوں سے فرمایا ”آسمان کراہ رہا ہے اور اُس کا کراہنا حق ہے۔ اس میں ایک قدم رکھنے کی جگہ بھی ایسی نہیں جس پر کوئی فرشتہ رکوع یا سجدہ میں مصروف نہ ہو۔ اور پھر آپ نے قراءت کی ”وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُونَ وَإِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ“

الترمذی: ابویعلیٰ اور ابن ابی حاتم نے عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ ”لَهُ مَقَالِيدُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ“ کی تفسیر دریافت کی تو حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”اس بات کو تم سے پہلے مجھ سے کسی شخص نے دریافت نہیں کیا تھا۔ اس کی تفسیر ہے۔ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاللّٰهُ اَكْبَرُ وَسُبْحَانَ اللّٰهِ وَبِحَمْدِهِ اسْتَغْفِرُ اللّٰهَ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰهِ الْاَوَّلِ الْاٰخِرِ الظَّاهِرِ الْبَاطِنِ بِيَدِهِ الْخَيْرُ يُحْيِي وَيُمِيتُ“ یہ حدیث غریب ہے اور اُس میں سخت نکارت (خرابی) ہے۔ اور ابن ابی الدنیا نے جنت میں ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جبریل سے آیت کریمہ ”فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ اِلَّا مَنْ شَاءَ اللّٰهُ“ کے بارہ میں دریافت کیا کہ ”وہ کون لوگ ہیں جن کی بابت اللہ پاک نے یہ نہیں چاہا کہ وہ بے ہوش ہو جائیں؟“ جبریل نے کہا ”وہ شہید لوگ ہیں۔“

عائزہ: احمد اور اصحاب السنن نے اور حاکم اور ابن حبان نے نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ دعا ہی عبادت۔ اور پھر آپ نے اس آیت کی قراءت کی ”ادْعُونِيْ“

اَسْتَجِبْ لَكُمْ اِنَّ الَّذِيْنَ يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِيْ سَيَدْخُلُوْنَ جَهَنَّمَ دَاخِرِيْنَ ۔

فصلت: نسائی۔ بزار اور ابو یعلیٰ وغیرہم نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے سامنے آیت کریمہ ”اِنَّ الَّذِيْنَ قَالُوْا رَبَّنَا اللّٰهُ ثُمَّ اسْتَفَامُوْا“ کی تلاوت فرمائی اور ارشاد کیا ”آدمیوں میں سے بہت سے آدمیوں نے اس بات کو کہا تھا پھر ان میں سے اکثر کافر ہو گئے۔ لہذا جس شخص نے اس کو تادم مرگ کہا وہی ان لوگوں میں داخل ہوا جنہوں نے اس قول پر ثابت قدمی دکھائی ہے۔“

حمسوق: احمد وغیرہ نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”کیا میں تم کو کتاب اللہ کی افضل آیت سے آگاہ نہ کروں بحالیکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کو ہم سے بیان فرمایا ہے؟ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ”مَا اَصَابَكُمْ مِنْ مُّصِیْبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ اَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوْا عَنْ كَثِيْرٍ“ اور فرمایا کہ اے علی رضی اللہ عنہ اب میں تم کو اس کی تفسیر بتاتا ہوں۔ دنیا میں جو بیماری سزا یا تکلیف تم کو پہنچتی ہے۔ وہ تمہارے کرتوت کی وجہ سے ہوتی ہے۔ اور اللہ پاک اس بات سے بہت زیادہ بردبار ہے کہ آخرت میں پھر اس پر دوبارہ سزا کا اعادہ کرے۔ اور جس چیز کو اللہ پاک نے دنیا ہی میں معاف کر دیا پس وہ اس سے بہت زیادہ صاحب کرم ہے کہ معاف کرنے کے بعد پھر اس سے پلٹ جائے۔“

زخرف: احمد اور ترمذی وغیرہ نے ابی امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”کوئی قوم اُس ہدایت کو پانے کے بعد جس پر وہ پہلے تھی ہرگز گمراہ نہیں ہوئی مگر یہ کہ اس نے جدل (مناظرہ) کو اختیار کیا۔ پھر آپ نے تلاوت فرمائی ”مَا ضَرَبُوْهُ لَكَ اِلَّا جَدَلًا يَّبْلُ هُمْ قَوْمٌ خٰصِمُوْنَ“ اور ابن ابی حاتم نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ ہر ایک دوزخی اپنی جنت کی جگہ کو حسرت کی نگاہوں سے دیکھے گا اور کہے گا کہ کاش اللہ تعالیٰ نے مجھ کو ہدایت دی ہوتی تو میں بھی پرہیزگاروں میں سے ہوتا۔ اور ہر ایک جنتی اپنی دوزخ کی جگہ کو دیکھ کر کہے گا کہ اور نہ تھے ہم کہ ہدایت پاتے۔ اگر ہم کو اللہ پاک راہ راست نہ دکھاتا۔ پس اس کا یہ کہنا نعمت الہی کا شکر ہوگا۔“ ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”کوئی ایسا آدمی نہیں جس کا ایک مقام جنت میں اور ایک مقام دوزخ میں نہ ہو۔ پس کافر مومن کی دوزخ کی جگہ وارث ہوتا ہے۔ اور مومن کافر کے جنت کے مقام کا وارث بنتا ہے۔ اور یہی مفہوم ہے قولہ تعالیٰ ”وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِيْ اُورِثْتُمْوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ“ کا۔

الدخان: طبرانی اور ابن جریر نے سند جید کے ساتھ ابی مالک الاشعری سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”بے شک تمہارے پروردگار نے تم کو تین چیزوں سے ڈرایا ہے۔ دخان (دھواں) مومن کو اس طرح آ لے گا جیسے زکام ہوتا ہے اور کافر کو اس طرح آ لے گا کہ وہ پھول جائے گا یہاں تک کہ یہ دھواں اُس کے ہر ایک سننے کی جگہ سے باہر نکل جائے گا۔ اور دوسری چیز جس سے ڈرایا گیا ہے وہ دَابَّةُ الْاَرْضِ ہے اور تیسرا دجال۔“ اس حدیث کے بہت سے شواہد ہیں۔ اور ابو یعلیٰ اور ابن ابی حاتم نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”کوئی بندہ ایسا نہیں جس کے واسطے آسمان میں دو دروازے نہ ہوں۔ ایک دروازہ سے اُس کا رزق باہر نکلتا ہے اور دوسرے دروازہ سے اُس کے عمل اندر داخل ہوتے ہیں۔ پس جب وہ بندہ مرجاتا ہے۔“

اور اُس کے دروازے اُسے نہیں پاتے تو وہ اُس پر روتے ہیں۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت تلاوت فرمائی ”فَمَا بَکْتُ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ“ اور آپ نے ذکر کیا کہ وہ لوگ (جن کی خبر اس آیت میں دی گئی ہے) روئے زمین پر کوئی ایسا نیک کام ہی نہیں کرتے تھے جو کہ اُن پر روئے اور نہ اُن کے کلام اور عمل میں سے کوئی طیب کلام اور صالح عمل آسمان کی جانب صعود کر کے آیا تھا جس کی وجہ سے اُن کے دروازے ان کو نہ پاتے تو اس پر روتے۔ اور ابن جریر نے شرح ابن عبید اللہ الحضری سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”کوئی غریب الدیار مؤمن ایسا نہیں جو کہ غربت میں مرجائے اور اس پر رونے والے موجود نہ ہوں مگر یہ کہ اس پر آسمان اور زمین روتے ہیں“ پھر آپ نے اس آیت کی قراءت فرمائی ”فَمَا بَکْتُ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ“ اور اس کے بعد آپ نے ارشاد کیا کہ وہ دونوں (یعنی آسمان و زمین) کسی کافر پر نہیں روتے ہیں۔

الاحقاف: احمد نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”أَوَاقَارَةٌ مِنْ عَلَمٍ“ کی تفسیر میں ارشاد فرمایا ”الْخَطَّ“ (یعنی اس سے خط مراد ہے)

الفتح: ترمذی اور ابن جریر نے ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے سنا تھا کہ قولہ تعالیٰ ”وَالْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى“ سے لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مراد ہے۔

الحجرات: ابوداؤد اور ترمذی نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ ”غیبت کیا چیز ہے؟“ تو آپ نے فرمایا ”تیرا اپنے بھائی کو ایسی چیز کے ساتھ یاد کرنا جس کو وہ برا مانے۔“ سائل نے کہا ”اگر میرے بھائی میں وہ بات موجود ہو جس کو میں کہتا ہوں تو پھر آپ کا کیا خیال ہے؟“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ”اگر جو بات تو کہتا ہے وہ اس شخص میں پائی جاتی ہے تو بے شک تو نے اس کی غیبت کی۔ اور اگر وہ بات اس میں نہیں ہے جس کو تو کہتا ہے تو بلاشبہ تو نے اس پر بہتان باندھا۔“

ق: بخاری نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”يُلْقَى فِي النَّارِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ حَتَّى يَضَعَ قَدَمَهُ فِيهَا فَتَقُولُ قَطُّ“

الذاریات: بزار نے عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”الذَّارِئَاتِ ذُرَّوْا“ یہ ہوائیں ہیں۔ ”فَالْجَارِئَاتِ يَسْرْنَ“ یہ کشتیاں ہیں۔ ”فَالْمُقْسِمَاتِ أَمْرًا“ یہ فرشتے ہیں۔ اور اگر میں نے یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ سنی ہوتی تو میں اس کو کبھی نہ کہتا۔“

الطور: عبد اللہ بن احمد نے زوائد مسند میں علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بے شک مؤمنین اور اُن کی اولاد جنت میں ہوگی اور مشرکین اور اُن کی اولاد دوزخ میں۔“ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت کی قراءت فرمائی ”وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ“

النجم: ابن جریر اور ابن ابی حاتم نے سند ضعیف کے ساتھ ابی امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت کی تلاوت فرمائی ”وَابْشِرَاهُمُ الْيَوْمَ وَالْآخِرَ“ اور پھر آپ نے فرمایا ”کیا تم لوگ جانچتے ہو کہ ابراہیم نے کیا پورا کیا تھا؟“ ابی امامہ کہتے ہیں ”میں نے عرض کیا کہ اللہ اور اس کا رسول بہتر جانتا ہے۔“

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”انہوں نے اپنے دن کا عمل دن کے شروع میں چار رکعت نماز پڑھ کر پورا کیا۔“ اور انہی دونوں راویوں نے معاذ بن انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا میں تم کو یہ خبر نہ دو کہ اللہ پاک نے اپنے خلیل ابراہیم کو ”الَّذِي وَفَى“ کے ساتھ کیوں نامزد کیا ہے؟ وہ ہر صبح و شام کے وقت کہا کرتے تھے۔ ”فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ“ اور بغوی نے ابی العالیہ کے طریق سے ابی بن کعب سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”وَإِنِّي إِلَيَّ الْمُنْتَهِى“ کے بارہ میں فرمایا کہ ”خدا تعالیٰ کے بارہ میں فکر کا کوئی دخل نہیں۔“ بغوی نے کہا ہے کہ یہ حدیث بالکل اس دوسری حدیث کے مانند ہے کہ ”مخلوقات الہی کے بار میں غور سے کام لو مگر اللہ پاک کی ذات میں غور نہ کرو۔“

الرحمن: ابن ابی حاتم نے ابی الدرداء سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ“ کے بارہ میں فرمایا ”خدا تعالیٰ کی شان یہ ہے کہ وہ کسی گناہ کو معاف کرتا ہے کسی مصیبت کو دور فرماتا ہے اور ایک قوم کو سر بلند کرتا اور دوسری قوم کو پستی میں گراتا ہے۔“ ابن جریر نے بھی اسی کے مانند عبد اللہ بن منیب کی حدیث سے اور بزار نے بھی یونہی ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے۔ شیخین نے ابی موسیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا دو جنتیں اس طرح کی ہیں کہ ان کے برتن اور جو کچھ ان میں ہے سب کچھ سونے کا ہے۔ اور بغوی نے انس بن مالک سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آیہ کریمہ ”هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ“ کی قراءت فرمائی اور ارشاد کیا ”کیا تم جانتے ہو کہ تمہارے رب تعالیٰ نے یہ کیا فرمایا ہے؟ صحابہ نے عرض کیا ”اللہ اور اس کا رسول ہی بہتر جانتا ہے۔“ پھر رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”اللہ پاک ارشاد کرتا ہے کہ ”آیا جس شخص پر میں نے توحید کے ساتھ انعام پاشی کی ہے اُس کا معاوضہ جنت کے سوا کچھ اور ہو سکتا ہے؟ (یعنی وہ جنت ہی میں جائے گا)

الواقعة: ابو بکر النجاد نے مسلم بن عامر سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”ایک اعرابی نے رسول پاک کی خدمت میں آ کر عرض کیا ”یا رسول اللہ! (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ پاک نے جنت میں ایک موذی درخت کا ذکر فرمایا ہے جو کہ اپنے مالک کو تکلیف پہنچاتا ہے۔“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت کیا ”وہ کون سا درخت ہے؟“ اعرابی نے کہا ”سِدر (بیر) جس کے کانٹے اذیت دینے والے ہوتے ہیں۔“ یہ سن کر رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ”کیا اللہ پاک نے اپنے قول ”فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ“ میں یہ نہیں فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے کانٹوں کو دور کر دیا ہے اور ہر ایک کانٹے کی جگہ پر ایک پھل لگا دیا ہے اور اس حدیث کا ایک شاہد ابن عبد السلمی کی حدیث سے بھی ملتا ہے جس کو ابن ابی داؤد نے البعث میں ذکر کیا ہے۔

شیخین نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جنت میں ایک ایسا درخت ہے جس کے زیر سایہ اسپ سوار ایک سو سال چلے تو بھی اس کو قطع نہ کر سکے۔ اگر تمہارا دل چاہے تو پڑھو ”فِي ظِلِّ مَمْدُودٍ“ اور ترمذی اور نسائی نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”وَفُتْرُشَ مَرْفُوعَةٍ“ کے بارہ میں ارشاد کیا ”ان کا ارتقاع ایسا ہے جیسا کہ زمین اور

آسمان کے مابین کی بلندی اور زمین و آسمان کے مابین پانچ سو سال کی مسافت ہے۔ اور ترمذی نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”اَنْشَاْنَا هُنَّ اَنْشَاءً“ کے بارہ میں فرمایا۔ وہ بڑھیا عورتیں جو کہ دنیا میں چند ہی چیز کی تھیں۔“

ترمذی ہی نے کتاب الشبائل میں حسن سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”ایک بڑھیا عورت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئی اور اُس نے عرض کی کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! آپ اللہ تعالیٰ سے دعا کریں کہ وہ مجھ کو جنت میں داخل کرے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”اے فلاں شخص کی ماں! جنت میں تو کوئی بڑھیا داخل ہی نہ ہوگی“ یہ بات سن کر بڑھیا روتی ہوئی واپس چلی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”اُس سے کہہ دو کہ یہ بڑھیا ہونے کی حالت میں داخل جنت نہ ہوگی کیونکہ اللہ پاک فرماتا ہے ”اِنَّا اَنْشَاْنَاهُنَّ اَنْشَاءً فَجَعَلْنَا هُنَّ اَبْكَارًا“ (یعنی یہ جوان ہو کر جنت میں جائے گی) اور ابن ابی حاتم نے جعفر بن محمد سے روایت کی ہے کہ اس نے اپنے باپ محمد کے واسطے سے اپنے دادا سے یہ روایت کی کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ قولہ تعالیٰ ”عُرُبْنَا“ کے یہ معنی ہیں کہ اُن عورتوں کی زبان عربی ہو گئی۔“

طبرانی نے بی بی ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں نے عرض کی کہ یا رسول اللہ! صلی اللہ علیہ وسلم آپ مجھ کو قول باری تعالیٰ ”حُورٌ عِیْنٌ“ کے معنی بتائیے؟ آپ نے ارشاد کیا حُورٌ سفید چٹّی عین بڑی آنکھوں والیاں۔ حوراء کی آنکھوں کے غلاف بمنزلہ عقاب کے بازو کے ہیں۔“ بی بی صاحبہ فرماتی ہیں کہ پھر میں نے کہا۔ قولہ تعالیٰ ”كَاْمُثَالِ السُّلُوْلِ الْمَكْنُوْنِ“ کے کیا معنی ہیں؟ بتائیے۔ رسول پاک نے ارشاد کیا ”اُن کی صفائی (آب و تاب) اُس برتنوں کے مانند ہے جو کہ سپیوں میں بند رہتے ہیں اور ہنوز ہاتھوں نے ان کو چھوا تک نہیں ہے۔“ بی بی صاحبہ کہتی ہیں۔ میں نے کہا اور قولہ تعالیٰ ”فِيْهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ“ کے معنی بتائیے؟ آپ نے ارشاد کیا اچھے اخلاق والیاں زیبا چہروں والیاں۔“ بی بی صاحبہ کہتی ہیں ”میں نے کہا اور قولہ تعالیٰ ”كَانَھُنَّ بَيْضٌ مَّكْنُوْنٌ“ کے معنی بتائیے؟ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ”اُن کی (جلد بدن کی) رقت (باریکی) کا وہ عالم ہے جو کہ اس پتلی جھلی کا ہوتا ہے جسے تم انڈے کے اندر موٹے چھلکے سے ملی ہوئی دیکھتی ہو۔“ بی بی صاحبہ میں نے کہا ”قولہ تعالیٰ ”عُرُبْنَا اَتْرَابًا“ کے معنی بتائیے؟ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم۔ وہ ایسی عورتیں ہیں جو کہ دنیا سے بالکل بڑھی پھونس ہو کر اٹھائی گئی تھیں۔ خدا تعالیٰ نے ان کو بڑھاپے کے بعد پیدا فرمایا تو انہیں کنواری نو جوان عورتیں کر دیا۔ ”عُرُبْنَا“ معشوقہ اور محبوبہ بنائے جانے کے قابل۔ اَتْرَابًا ایک ہی سن و سال والیاں۔“

ابن جریر نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے قولہ تعالیٰ ”ثُلَّةٌ مِّنَ الْاَوَّلِيْنَ وَثُلَّةٌ مِّنَ الْاٰخِرِيْنَ“ کے بارہ میں روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ دونوں سب کے سب میری امت میں سے ہیں۔“ اور احمد اور ترمذی نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قولہ تعالیٰ ”وَتَجْعَلُوْنَ رِزْقَكُمْ“ اللہ پاک کہتا ہے۔ شُكْرُكُمْ (اپنا شکر ادا کرنا) اِنَّكُمْ تُكْذِبُوْنَ وہ یہ کہتے ہیں کہ فلاں فلاں موکی ہوا ہے ہم پر پانی برسا ہے۔“

المختص: ترمذی نے اس کو حسن قرار دے کر۔ اور ابن ماجہ اور ابن جریر نے بی بی ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِى مَعْرُوفٍ“ کے بارہ میں فرمایا ”النَّوْحُ“ (یعنی نوحہ کرنا بین کر کے رونا)

الطلاق: شیخین نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ”انہوں نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی بحالیکہ وہ حائض تھیں۔ عمر رضی اللہ عنہ نے اس بات کا ذکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا۔ آپ اس بارہ میں غصہ ہوئے اور پھر فرمایا۔ چاہئے کہ وہ اس عورت سے رجعت کر لے پھر اس کو اپنے پاس روکے رہے یہاں تک کہ وہ عورت طاہر ہو جائے بعدہ پھر اُس کو حیض آئے اور طاہر ہو جائے۔ پس اگر اس (ابن عمرؓ) کو یہ مناسب معلوم ہو کہ وہ اُس عورت کو بحالت طہارت قبل اس کے کہ اُسے مَس کرے طلاق دے دے تو یہی وہ عدت (میعاد) ہے جس کے بارہ میں اللہ پاک نے حکم دیا ہے کہ اُس کے لئے عورتوں کو طلاق دی جائے۔“ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت پڑھی ”اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ عِدَّتِهِنَّ“ (یعنی اُن کی عدت سے پہلے)

ن: طبرانی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”سب سے پہلے اللہ پاک نے جس چیز کو پیدا کیا وہ قلم تھا اور مچھلی۔ اللہ تعالیٰ نے (قلم سے) کہا ”لکھ“ (قلم نے) کہا کیا لکھوں؟ اللہ پاک نے فرمایا ”ہر وہ چیز جو کہ ہونے والی ہے روز قیامت تک“ اور پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قراءت فرمائی ”ن وَالْقَلَمِ“ اور النون مچھلی ہے اور ”الْقَلَمِ“ قلم ہے اور ابن جریر نے معاویہ بن قرہ سے اور اُس نے اپنے باپ قرہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ“ ایک تختی نوپر کی ہے اور ایک قلم نور کا (جو) چلتا ہے اس چیز کے ساتھ جو کہ روز قیامت تک ہونی والی ہے۔ ابن کثیر نے کہا ہے کہ (یہ حدیث) مرسل غریب ہے۔ اور ابن جریر ہی نے زید بن اسلم سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جس بندہ کو اللہ پاک نے صحت جسمانی، کشادگی شکم (یعنی رزق کافی) اور دنیا سے بہرہ وافی عطا کیا ہو اور پھر وہ لوگوں پر بہت ظلم کرے تو ایسے بندہ پر آسمان روتا ہے۔“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”پس یہی بندہ ”عُتْلُ زَيْبٍ“ ہے۔ حدیث مرسل ہے اور اس کے بہت سے شواہد ہیں۔ اور ابو یعلیٰ اور ابن جریر نے ایک ایسی سند کے ساتھ جس میں (ایک) مبہم (راوی) ہے ابی موسیٰ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ“ کے بارہ میں فرمایا کہ ایک ایسا عظیم نور نمایاں کیا جائے گا جس کو دیکھ کر لوگ اُس کے سامنے سجدہ میں گر پڑیں گے۔“

سأل: احمد نے ابی سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا گیا کہ قولہ تعالیٰ ”يَوْمَ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ“ میں جس دن کا ذکر ہے وہ کس قدر بڑا دن ہوگا؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اس ذات پاک کی قسم ہے جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے کہ بے شک وہ دن مومن پر اس قدر خفیف بنا دیا جائے گا کہ ایک نماز فرض کے وقت سے بھی جس کو وہ دنیا میں ادا کرتا ہے خفیف تر (کمتر) ہو جائے گا۔

المزمل: طبرانی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ

تعالیٰ "فَاقْرَءْ وَامَّا تيسَّرَ مِنْهُ" کے بارہ میں فرمایا۔ ایک سو آیتیں۔ ابن کثیر نے کہا ہے کہ یہ حدیث نہایت ہی غریب ہے۔

المحدث: احمد اور ترمذی نے ابی سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "الصُّعُودُ" ایک دوزخ کا پہاڑ ہے اس پر دوزخی شخص ستر سال چڑھایا جائے گا اور پھر اُس کو اتنی ہی مدت تک اس کے اوپر سے نیچے کی طرف لڑھکایا جائے گا۔" احمد اور ترمذی نے حسن بتا کر اور نسائی نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انس نے کہا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "هُوَ أَهْلُ التَّقْوَىٰ وَأَهْلُ الْمَغْفِرَةِ" کو پڑھا اور پھر فرمایا "تمہارا پروردگار فرماتا ہے کہ میں اس بات کا اہل ہوں کہ مجھ سے خوف کیا جائے پس میرے ساتھ کسی اور معبود کو شریک نہ بنایا جائے لہذا جس شخص نے اس بات سے پرہیز کیا وہ میرے ساتھ کسی اور کو عبادت میں شریک بنائے وہ شخص اس بات کا اہل ہوگا کہ میں اس کی مغفرت کروں۔"

النبا: بزار نے بواسطہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا "واللہ" کوئی شخص دوزخ سے اس وقت تک باہر نہ نکلے گا جب تک کہ اُس میں کئی احتساب تک رہ نہ لے۔ اور "ھب" اسی سال سے چند سال اوپر کا زمانہ ہوتا ہے۔ ہر ایک سال تین سو ساٹھ دنوں کا اُن دنوں میں سے جن کو تم لوگ شمار کرتے ہو۔" التکویر: ابن ابی حاتم نے ابن یزید بن ابی مریم سے روایت کی ہے اور اُن نے اپنے باپ (ابن یزید) سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ" کے بارہ میں فرمایا (لیٹایا) داخل کیا جائے گا جہنم میں۔ اور قولہ تعالیٰ "وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ" کے بارہ میں ارشاد کیا "جہنم میں اور ابن ابی حاتم ہی نے بواسطہ نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے قولہ تعالیٰ "وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ" کے بارہ میں فرمایا "ایک دوسرے کے ساتھ ہر شخص ہر ایک ایسی قوم کے ساتھ ہوگا جس کے عمل (کام) وہ کیا کرتے تھے۔"

الانفطار: ابن جریر اور طبرانی نے سند ضعیف کے ساتھ موسیٰ بن علی بن رباح کے طریق سے عن ابیہ عن جدہ روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کے دادا (یعنی حدیث کے راوی رباح) سے فرمایا تیرے کون سا بچہ پیدا ہوا ہے؟ رباح نے عرض کیا۔ ابھی تو کوئی بچہ بھی پیدا نہیں ہوا ہے۔ شاید ہو تو لڑکا ہوگا یا لڑکی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا "پس وہ کس کے مشابہ ہوگا۔" رباح نے کہا "معلوم نہیں کس کے مشابہ ہوگا۔ اپنے باپ کے یا ماں کے۔" رسول کریم نے فرمایا "نہیں تم یہ بات ہرگز نہ کہو کیونکہ جس وقت نطفہ رحم مادر میں قرار پاتا ہے اُس وقت اللہ تعالیٰ ہر ایک نسب کو جو اُس نطفہ اور آدم علیہ السلام کے مابین ہے اُس کے روبرو لاتا ہے کیا تم نے نہیں پڑھا ہے قال تعالیٰ "فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ" رسول پاک نے فرمایا "سنگک" (یعنی تجھ کو جس صورت میں چاہا اُس میں داخل کیا) اور ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ انہوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "خداوند پاک نے ان لوگوں کو برابر صرف اس وجہ سے نہا کہ ان دونوں نے ماں باپ اور بیٹوں کے ساتھ اچھا سلوک کیا تھا۔"

المطففين: شیخین نے بواسطہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا "يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ" (یعنی جس دن لوگ پروردگار عالم کے روبرو ستادہ ہوں گے) یہاں تک کہ اُن میں سے ہر ایک شخص اپنے اپنے

میں اپنے دونوں کانوں کے نصف حصوں تک غرق ہو جائے گا۔ اور احمد اور ترمذی اور حاکم نے صحیح قرار دے کر۔ اور التسانی نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس وقت بعدہ کوئی گناہ کرتا ہے وہ گناہ اس کے قلب میں ایک سیاہ نکتہ بن کر رہ جاتا ہے پس اگر وہ اس گناہ سے توبہ کر لیتا ہے تو اس کا قلب صاف اور صیقل شدہ ہو جاتا ہے۔ اور اگر گناہ میں زیادتی کرتا ہے تو سیاہی بڑھتی جاتی ہے یہاں تک کہ اس کے تمام قلب پر چھا جاتی ہے پس یہی حالت وہ ”ران“ ہے جس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے قرآن میں اپنے قول ”كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ“ میں فرمایا ہے۔

الانشقاق: احمد اور شیخین وغیرہ نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ جس شخص سے حساب میں مناقشہ کیا گیا وہ عذاب میں ڈالا گیا۔ اور ایک لفظ میں ابن جریر کے نزدیک یوں آیا ہے کہ ”کسی شخص کا محاسبہ نہ ہوگا مگر یہ اس کو عذاب کیا جائے گا۔“ بی بی صاحبہ فرماتی ہیں کہ پھر میں نے کہا ”کیا اللہ تعالیٰ ہی یہ نہیں فرماتا ہے ”فَسَوْفَ يُحَاسِبُ حِسَابًا يَسِيرًا“ (یعنی اس سے آسانی کے ساتھ حساب لیا جائے گا) تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ”یہ حساب نہیں ہے لیکن یہ عرض (پیشی) ہے۔“ اور احمد نے ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! حساب پیر کیا چیز ہے؟ تو آپ نے فرمایا یہ کہ اُس کے اعمال نامہ پر نظر ڈالی جائے پس اس کے لئے اُس سے درگزر کیا جائے بے شک اُس دن جس شخص سے حساب میں مناقشہ کیا جائے گا وہ ہلاک ہوگا۔“

البروج: ابن جریر نے ابی مالک الاشعری سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”الْيَوْمَ الْمَوْعُودُ“ روز قیامت ہے۔ و شہید روز جمعہ و مشہود روز عرفہ۔ اس حدیث کے بہت سے شواہد ہیں۔ اور طبرانی نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”اللہ پاک نے لوح محفوظ کو سفید یک دانہ موتی سے پیدا کیا ہے۔ اُس کے صفحے ایک ڈال دانہ یا قوت سرخ کے ہیں۔ اُس کا قلم نور ہے اور اس کی لکھائی نور ہے۔ اللہ تعالیٰ ہر روز اُس میں تین سو ساٹھ نظریں ڈالتا ہے پیدا کرتا ہے۔ روزی دیتا ہے۔ مارتا ہے۔ جلاتا ہے۔ عزت دیتا ہے۔ ذلت دیتا ہے اور جو چاہتا ہے وہ کرتا ہے۔“

الاعلیٰ: بزار نے بواسطہ جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ ”قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى“ کے بارہ میں روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا ”جس شخص نے یہ گواہی دی کہ اللہ تعالیٰ کے سوا اور کوئی معبود نہیں اور خدا تعالیٰ کے شریکوں کو نہ مانا اور یہ گواہی دی کہ میں خدا تعالیٰ کا رسول ہوں۔“ اور قولہ تعالیٰ ”وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى“ کا مطلب آپ نے یہ ارشاد کیا کہ ”یہ بچگانہ نمازیں ہیں اور ان کی محافظت اور اُس کا اہتمام رکھنا۔“ اور بزار نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”جس وقت آیت کریمہ ”إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى“ نازل ہوئی اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا۔ یا یہ سب ابراہیمؑ اور موسیٰؑ کے صحیفوں میں تھا۔“ الفجر: احمد اور نسائی نے بواسطہ جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا ”عشیر“ سے انجی (بقرعید) کے دس دن یا (دسویں تاریخ) مراد ہیں۔ اور ”وتر“ عرفہ کا دن ہے اور ”شفع“ قربانی کا دن (یوم النحر)۔ ابن کثیر کا قول

ہے کہ اس روایت کے رجال (راوی) ایسے ہیں جن میں کوئی خرابی نہیں۔ اور اس کے رفع میں نکارت (خرابی) ہے۔ اور ابن جریر نے جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ "الشَّفْعُ" دو دن ہیں اور التَّوَسُّعُ تیسرا دن۔ اور احمد اور ترمذی نے عمران بن حصین سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے شفیع اور وتر کی نسبت سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا نماز کہ اس میں کچھ جفت ہیں اور بعض طاق۔"

البلد: احمد نے براء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "ایک اعرابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور اُس نے کہا مجھ کو کوئی ایسا عمل سکھائیے جو کہ مجھ کو جنت میں داخل کرے" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جان کو آزاد کرنا اور (غلام کی) گردن کا چھڑانا"۔ اعرابی نے دریافت کیا کیا یہ دونوں باتیں ایک چیز ہی نہیں ہیں؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا "جان (غلام) کا آزاد کرنا یہ ہے تو تنہا اس کو آزاد کر دے۔ اور گردن کا چھڑانا اس کا نام ہے تو اس کے آزاد کرانے میں اعانت کرے۔"

والشمس: ابن ابی حاتم نے جویر کے طریق سے بواسطہ ضحاک۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے۔ آپؐ قولہ تعالیٰ "قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا" کے بارہ میں فرماتے تھے۔ اُس نفس نے فلاح پائی جس کو اللہ تعالیٰ نے پاک بنایا۔"

الم نشرح: ابو یعلیٰ اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں بواسطہ ابی سعید رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا۔ جبریلؑ میرے پاس آئے اور انہوں نے کہا۔ آپؐ کا پروردگار ارشاد کرتا ہے کہ "کیا تم کو معلوم ہے کہ میں نے تمہارا ذکر کس طرح بلند کیا ہے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں میں نے کہا اللہ تعالیٰ ہی خوب جانتا ہے۔" جبریلؑ نے کہا "اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں (میں نے تمہارا ذکر اس طرح بلند کیا ہے) کہ جس وقت میں یاد کیا جاؤں گا تم بھی اُس وقت میرے ساتھ یاد کئے جاؤ گے۔"

الزلزلة: احمد نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آیۃ کریمہ "يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا" کو پڑھ کر فرمایا "کیا تم لوگ جانتے ہو کہ زمین کی خبر دہی کیا ہوگی؟" صحابہ نے عرض کی۔ اللہ اور اس کا رسول اچھا جاننے والا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "یہ کہ زمین ہر ایک (مرد) بندہ اور (عورت) باندی پر اس بات کی شہادت دے گی جو کہ اُس نے زمین کی پشت پر کیا ہے۔ یوں کہ زمین کہے گی۔ اس نے فلاں فلاں کام فلاں فلاں روز کیا تھا۔"

العادیت: ابن ابی حاتم نے سند ضعیف کے ساتھ ابی امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ" کے بارہ میں فرمایا کہ "کنود" وہ شخص ہے جو تنہا خور ہو اور اپنے غلام (زر خرید) کو مارتا ہو اور اُسے کھانے کو نہ دیتا ہو۔"

الہاکم: ابن ابی حاتم نے زید بن اسلم سے مرسل طور پر روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قولہ تعالیٰ "أَلْهَاكُمْ التَّكَاثُرُ" (تم کو کثرت مال) نے عبادت (غافل بنا دیا) حَتَّى زِدْتُمُ الْمَقَابِرَ یہاں تک کہ تم کو موت آگئی۔ اور احمد نے جابر بن عبد اللہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ابو بکر اور عمر

رضی اللہ عنہما نے تازہ کھجور کھا کر پانی پیا تو اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”یہی وہ تعلیم ہے جس کی نسبت تم سوال کرو گے۔“ (یعنی جس کے ملنے کی دعا مانگو گے) اور ابن ابی حاتم نے ابن مسعود سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”ثُمَّ لَتَسْتَلْنَ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ“ کے بارہ میں فرمایا ”امن اور تندرستی۔“

الہمزہ: ابن مردویہ نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّوَصَّدَةٌ“ کے بارہ میں فرمایا ”مُطَبَّقَةٌ“ (یعنی وہ آگ اُن کو ڈھانپے ہوئے ہوگی)

أَرَأَيْتَ: ابن جریر اور ابویعلیٰ نے سعد بن وقاص رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ ”الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ“ کی بابت دریافت کیا کہ وہ کون لوگ ہیں؟ تو آپ نے ارشاد کیا۔ وہ ایسے لوگ ہیں جو نماز کو اُس کے وقت سے تاخیر کر کے پڑھتے ہیں۔“

الکوثر: احمد اور مسلم نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”کوثر ایک نہر ہے جس کو میرے پروردگار نے مجھے جنت میں عطا فرمایا ہے؟ اس حدیث کی روایت کے بہت سے طریقے ہیں جن کا شمار نہیں ہو سکتا۔“

النصر: احمد نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا جس وقت قولہ تعالیٰ ”إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ“ کا نزول ہوا تھا اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”میرے مرنے کی خبر آگئی۔“

الاخلاص: ابن جریر نے بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے میں نہیں جانتا مگر یہ کہ اُس نے اس حدیث کو رفع کیا ہے۔ (راوی نے) کہا ”صد“ وہ ہے جس کے پیٹ (یا خلا) نہ ہو۔“

الفلق: ابن جریر نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”فلق“ ایک اندھا کناں ہے جہنم میں ڈھکا ہوا۔ ابن کثیر نے کہا ہے کہ یہ روایت غریب ہے اُس کا رفع کرنا صحیح نہیں ہے۔

احمد اور ترمذی (ترمذی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے) اور نسائی نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ تھام کر مجھے چاند دکھایا جب کہ وہ طلوع ہو چکا تھا اور آپ نے فرمایا ”اُس کے شر سے خدا تعالیٰ کی پناہ مانگو۔ یہی غاسق ہے جب کہ چھپ جاتا ہے۔“ اور ابن جریر نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ“ کے بارہ میں فرمایا ”النَّجْمُ الْغَاسِقُ“ (تاریکی لانے والا ستارہ)۔ ابن کثیر نے کہا ہے کہ اس حدیث کا مرفوع کرنا صحیح نہیں ہے۔“

الناس: ابویعلیٰ نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”شیطان اپنی سوئد ابن آدم کے قلب پر رکھے ہے۔ پس اگر آدمی خدا تعالیٰ کو یاد کرتا ہے تو شیطان ”خَنَّس“ (یعنی ساکن ہو جاتا) (تھبر جاتا) ہے اور اگر آدمی خدا تعالیٰ کو بھولتا ہے تو شیطان اُس کے قلب کو نگل جاتا (لقمہ کر لیتا ہے) پس یہی الْوَسْوَاسُ الْخَنَّاسُ ہے۔“

ایسی مرفوع تفسیروں میں سے جن کے رفع کی تصریح آئی ہے ”صحیح“ ”حسن“ ”ضعیف“ ”مرسل“ اور معطل ہر طرح کی روایتیں

بھی ہیں جو مجھ کو ملیں۔ اور میں نے موضوع اور باطل روایتوں پر خود ہی اعتماد نہیں کیا۔ اور اُن کے علاوہ بھی تفسیر کے باب میں تین بڑی لمبی حدیثیں وارد ہوئی ہیں جن کو میں نے ترک کر دیا۔ ازاں جملہ ایک حدیث موسیٰ اور حضرت کے قصہ میں ہے اور اس میں سورۃ الکہف کی بہت سی آیتوں کی تفسیر مذکور ہے۔ یہ حدیث صحیح بخاری وغیرہ کتب حدیث میں موجود ہے۔

دوسری حدیث۔ الفنون بے حد لمبی آئی ہے جو نصف گراں میں ہے اُس میں موسیٰ کا قصہ اور اس قصہ کے متعلق بکثرت آیتوں کی تفسیر شامل ہے۔ اس حدیث کو نسائی وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ لیکن حدیث کے حافظوں نے جن میں الحمزی اور ابن کثیر بھی شامل ہیں اس بات پر مطلع بنایا ہے کہ وہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ کے کلام سے موقوف ہے اور اس میں اس طرح کا مرفوع حصہ کم ہے جس کی نسبت صراحۃً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کی گئی ہو۔ ابن کثیر نے کہا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اس کو اسرائیلیات (یعنی بنی اسرائیل کے قصوں یا کتابوں) سے حاصل کیا تھا۔

تیسری ”صور“ کی حدیث ہے کہ ”الفنون“ کی حدیث سے بھی زیادہ طویل ہے۔ اُس میں قیامت کا حال مفصل بیان ہوا ہے اور متفرق سورتوں کی بہت سی ایسی آیتوں کی تفسیر شامل ہے جو قیامت کے بارہ میں نازل ہوئی ہے۔ اُس حدیث کو ابن جریر اور بیہقی نے ”البعث“ میں اور ابویعلیٰ نے روایت کیا ہے۔ اور اُس حدیث کا مدار اسماعیل بن رافع مدینہ کے قاضی پر ہے جس کے بارہ میں اُسی حدیث کے سبب سے کلام کیا گیا ہے اور اس حدیث کے بعض سیاق (عبارت) میں نکتہ ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ راوی نے اُس کو بہت سے روایت کے طریقوں اور متفرق جگہوں سے جمع کر کے پھر اسے ایک ہی سیاق (انداز) پر بیان کر دیا ہے۔

جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں ابن تیمیہ وغیرہ نے اس بات کی تصریح کر دی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحاب سے تمام قرآن یا اُس کے بیشتر حصہ کی تفسیر بیان فرمائی تھی۔ اس قول کی تائید وہ روایت بھی کرتی ہے جس کو احمد اور ابن ماجہ نے عمر رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ ”سب سے اخیر میں جو قرآن نازل ہوا وہ ربہا کی آیت تھی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تفسیر بیان فرمانے سے قبل ہی دنیا سے رحلت فرمائی۔“ چنانچہ اس کلام کا فحویٰ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اصحاب کرام رضی اللہ عنہم سے تمام نازل ہونے والے قرآن کی تفسیر بیان فرما دیتے تھے۔ اور آپ اس آیت ربہا کی تفسیر صرف اس وجہ سے نہیں کرنے پائے کہ اس کے نزول کے بعد بہت جلد آپ نے دنیا سے رحلت کی تھی۔ ورنہ عمر رضی اللہ عنہ کو اس آیت کے یوں خاص بنانے کی کوئی وجہ نہیں تھی۔ اور بزار نے ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے جو یہ روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن میں سے کسی شے کی تفسیر نہیں فرمائی تھی مگر چند گنتی کی آیتیں کہ اُن آیتوں کی تفسیر جبریلؑ نے آپ کو تعلیم کی تھی، تو یہ منکر حدیث ہے جیسا کہ ابن کثیر نے کہا ہے۔ اور ابن جریر وغیرہ نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ جبریلؑ کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بعض آیتوں کی تفسیر سکھانا چند مشکل آیتوں کی طرف اشارے ہیں جو آپ کو مشکل معلوم ہوئی تھیں۔ اور آپ نے اللہ تعالیٰ سے اُن کا علم حاصل ہونے کی درخواست فرمائی تو خداوند کریم نے جبریل علیہ السلام کی زبانی آپ پر اُن کی تفسیر نازل کی۔“

خداوند کریم کا ہزار ہزار شکر و سپاس ہے کہ اُس نے اپنی عنایت سے مجھ کو اس بے مثال کتاب کے تمام کرنے کی توفیق

دی۔ وہ اس کو ترتیب دینا سخت دشوار تھا۔ اگر اس کی ترتیب اور تنظیم کو سلک گوہر پر فائق کیا جائے تو بجا ہے۔ اور اس کو بے نظیر قرار دیا جائے تو روا اتنے فوائد اور ایسی خوبیاں اس سے پہلے گزشتہ زمانوں کی کسی کتاب میں ہرگز جمع نہیں ہوئے ہیں۔ میں نے اس میں مقررہ قواعد کی بنیاد پر کتاب منزل کے معانی کی فہم حاصل کرانے کی بنیاد رکھی ہے اور اس میں ایسی ایسی نادر باتیں درج کی ہیں جن کی مدد سے کتاب اللہ کے مقفل خزانے با آسانی کھولے جاسکتے ہیں۔ اس میں معقول کا خلاصہ کیا ہے اور منقول کا دریا کوزہ میں بھر دیا ہے۔ اور ہر ایک مقبول قول میں سے جو درست قول تھا وہ اس میں درج کیا ہے۔ انواع واقسام کی علمی کتابوں کا عطر کھینچ کر میں نے اس کو عطر مجموعہ بنا دیا ہے۔ اور تمام فنون سے چوٹی کے مسائل لے کر اس کو مرصع اور پرکار بنایا ہے میں نے اس کی تدوین میں تفسیر کی کثیر التعداد کتابوں کے خرمن سے خوشہ چینی کی۔ اور فنون قرآن کے دریاؤں میں غوطے لگا لگا کر درہائے شاہوار نکالے اور اس معشوقہ بے مثال کے آویزہ گوش بنائے۔ لہذا اس میں وہ نادر باتیں مل سکتی ہیں جو کہ برسوں کی کتب بینی اور مطالعہ سے بھی نہ حاصل ہو سکیں۔ اور میں نے اس کی ہر ایک نوع کے تحت میں وہ تمام باتیں اکٹھا کی ہیں جو صد ہا متفرق تالیفوں میں بکھری پڑی تھیں۔ مگر باوجود ان سب خوبیوں کے بھی میں یہ دعویٰ ہرگز نہیں کرتا کہ میری یہ تالیف بے عیب اور ہر ایک خرابی سے پاک ہے کیونکہ انسان لادیب نقص کا محل ہے اور عیب سے بری صرف ایک ذات واحد یکتا ہے۔“

پھر میں ایک ایسے زمانہ میں ہوں جس میں لوگوں کے دل حسد سے بھرے ہوئے ہیں اور بد طینتی اُن کی ہر ایک رگ میں خون کی طرح دوڑ رہی ہے

وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ نَشْرَ فَضِيلَةٍ
طَوَيْتُ أَتَّاحَ لَهَا لِسَانُ حَسُودٍ
لَوْلَا أَشْتَعَالُ النَّارِ فِيمَا جَاوَزَتْ
مَا كَانَ يُغْشَرُ طِيبَ عَرَفِ الْعُودِ

”اور جس وقت اللہ پاک کسی نامعلوم فضیلت کو عیاں کرنا چاہتا ہے تو وہ اس کے لئے حاسدوں کی زبان کھول دیتا ہے۔ کیونکہ آگ اگر اپنے پاس آنے والی چیزوں کو نہ جلا کرتی تو ممکن نہ تھا کہ چوب عود کی خوشبو کی طرح معلوم ہو سکتی۔“

وہ ایسا گروہ ہے کہ نادانی نے ان کو مغلوب کر لیا ہے۔ اور برتری اور ریاست کی محبت نے انہیں لالچ میں مبتلا کر کے اندھا اور بہرا بنا دیا ہے۔ انہوں نے علم شریعت سے منہ پھیر لیا ہے اور اسے بھول گئے ہیں۔ اور فلسفہ و حکمت پر مٹے ہوئے ہیں۔ اُن میں سے ہر ایک آدمی آگے بڑھنا چاہتا ہے مگر خداوند کریم ان کے بڑھانے سے انکار فرما کر انہیں اور زیادہ پسپا بنا رہا ہے۔ ہر شخص سر بلندی اور عزت کا جو یا ہے مگر اس کے طریق حصول سے بے خبر اور اس لئے اس کو کوئی مددگار اور یاد دہا نہیں ملتا۔

اتمسى القوافل تحت غير لوائنا. ونحن على اقوالها امراء

مگر باایں ہمہ جس کو دیکھو دون ہی کی لیتا ہے اور جس دل کو ٹٹو لو وہ حق سے دور ہی پایا جاتا ہے۔ اور باتیں کرتے ہیں

تو بکر اور افتراء سے بھری ہوئی۔ ہر چند اُن کو راہ حق دکھاؤ مگر اُن کا گونگا پن اور بہرا پن زیادہ ہی ہوتا جائے گا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اُن کے اعمال اور اقوال کا کوئی ضابطہ محافظ ہی اُن پر مقرر نہیں فرمایا ہے۔ عالم اُن کے مابین گل بازی بن رہا ہے۔ اور کامل اُن کے نزدیک برا اور نا کارہ ہے۔ خدا جانتا ہے کہ یہ بے شک وہی زمانہ ہے جس میں چپ رہنا لازم ہے۔ اور گھر میں بند ہو کر بیٹھ جانا۔ اور علم پر خود ہی عمل کر لینا مناسب۔ لیکن کیا کیا جائے کہ اس میں بھی بچت نہیں ہوتی اور حدیث صحیح ”مَنْ عَلِمَ عِلْمًا فَكَتَمَهُ اللَّهُ بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ“ اپنی تہدید اور وعید سنا کر جو کچھ آتا ہو اُس کے دوسروں تک پہنچا دینے کا حکم سناتی ہے۔ اور کسی نے کیا خوب کہا ہے

اداب علی جمع الفضائل جاہدا
و آدم لها تعب القریحة والجسد
واقصد بها وجه الاله ونفع من
بلغته ممن جد فیها واجتهد
واترك كلام الحاسدين وبغیهم
هملا بعد الموت ينقطع الحسد

”تو ہمیشہ فضائل کے جمع کرنے میں کوشاں رہ اور اس پر دماغی اور جسمانی محنت دامن صرف کرتا جا۔ اس کے ذریعہ سے صرف رضائے الہی اور اُس شخص کو نفع پہنچانے کی خواہش رکھ جس کو تیری بات پہنچ گئی اور اُس نے کوشش کر کے اسے اختیار کیا حسد کرنے والوں کی باتوں اور اُن کی بے ہودگیوں کا خیال ہی چھوڑ دے کیونکہ حسد تو موت ہی کے بعد منقطع ہوتا ہے۔“

اور میں اللہ جل جلالہ سے بعجز و زاری عرض کرتا ہوں کہ جس طرح اُس نے احسان فرما کر یہ کتاب مجھ سے تمام کرا دی اسی طرح اس کو خلعت عام عطا فرما کر اپنی نعمت کو کامل بنائے۔ اور ہم کو اپنے رسول کے پیروں میں سابقین اولین کے گروہ میں داخل کرے۔ اے بار الہ! تو ہماری اس اُمید کو نا کامیاب نہ رکھنا کیونکہ تو ایسا کریم ہے جس کے باب کرم سے اُمیدوار کا خالی ہاتھ آنا محال ہے اور جو تیری طرف توجہ کرتا اور تیرے ماسوا سے منقطع بن جاتا ہے تو بھی اُسے ہرگز نہیں چھوڑتا۔ وَصَلَّى اللّٰهُ عَلٰی مَنْ لَا نَبِيَّ بَعْدَهُ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّآلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ كُلَّمَا ذَكَرَهُ الدَّاكِرُونَ وَغَفَلَ عَنْ ذِكْرِهِ الْغَافِلُونَ۔

۱۔ جس شخص نے کوئی علم سیکھا اور اُس کو چھپایا تو اللہ تعالیٰ اس کے منہ میں ایک آگ کی لگام چڑھائے گا۔

تمت بالخیر

خاکسار مترجم محمد حلیم النصاری دولوی۔ ابن محمد سلیم۔ خدا کے احسان و کرم کا جس قدر بھی شکر ادا کرے وہ کم ہے کہ اس نادر بے نظیر کتاب کا ترجمہ اس کے ہاتھوں انجام تک پہنچا اور ارباب بصیرت کی خدمت میں بادی التجا ہے کہ اگر اس ترجمہ میں کسی قسم کی غلطی یا لغزش اُن کی نظر سے گزرے تو براہ کرم خطا پوشی سے کام لیں اور پیچیرز کو اس سے آگاہ فرمائیں تاکہ آئندہ اُس کی اصلاح کر دی جائے۔ ورنہ میں خود بخوبی جانتا ہوں کہ اس بارگراں کا تحمل میری طاقت سے بہت بڑھ کر تھا۔ تاہم ایک علمی خدمت سمجھ کر میں نے اس کام کو انجام دیا اور شکر ہے کہ یہ ختم ہو گیا۔ گو میں نے اس کو آسان اور عام فہم بنانے کی کوشش میں اپنا بہت ساعزیز وقت صرف کیا ہے تاہم میں خود دیکھتا ہوں کہ اس کے اکثر دقیق اور علمی مقامات ایسے صاف نہیں ہو سکے جس کو عامی لوگ بخوبی سمجھیں اور علمائے کرام کے لئے ان کا ترجمہ ہونا یا نہ ہونا یکساں تھا مگر یہ مجبوری زبان کے دائرہ کی تنگی سے پیش آئی کیونکہ زبان اُردو میں اُن علمی اصطلاحوں کے واسطے آسان اور مناسب الفاظ نہیں ملتے ہیں۔ وَالْمَجْبُورُ مَعْدُورٌ۔ وَالْعُذْرُ عِنْدَ كَرَامِ النَّاسِ مَقْبُولٌ۔ وَآخِرُ دَعْوَانَا اِنَّ الْحَمْدَ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ۔ اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِيْ وَلِوَالِدَيَّ وَلِجَمِيعِ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ بِرَحْمَتِكَ يَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِيْنَ۔



علامہ سیوطیؒ کی تحریروں کو ایک

خاص امتیاز یہ حاصل ہے کہ وہ علوم و فنون کے تقریباً تمام شعبوں پر حاوی ہیں۔ ان کی بعض تالیفات تو فی الواقع بڑی قیمتی ہیں کیونکہ وہ بعض گم شدہ قدیم علمی کتابوں کی نیز علوم و معارف کی نایاب قیمتی ذخیروں کی جگہ پر کرتی ہیں اور علمائے متقدمین کے نادر علوم کی عکاسی کرتی ہیں۔ ان کی قیمتی اور عظیم تالیفات کی فہرست میں ان کی یہ کتاب - ”الاتقان فی علوم القرآن“ سر فہرست ہے۔

حاجی خلیفہ نے اپنی مشہور کتاب ”کشف الظنون“ میں ”الاتقان“ پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

اس کتاب کی ابتداء ”الحمد لله الذی انزل علی عبدہ الكتاب“ سے ہوتی ہے اور یہ شیخ جلال الدین عبدالرحمن ابن ابی بکر سیوطیؒ کی تحریر فرمودہ ہے جن کا ۹۱۱ھ میں انتقال ہوا۔ یہ کتاب ان کے علمی آثار میں عمدہ ترین اور مفید تر ہے۔ اس کتاب میں علامہ سیوطیؒ نے اپنے شیخ کافجی کی تصنیف اور علامہ بلقینی کی مواقع العلوم اور علامہ زرکشی کی ”البرہان فی علوم القرآن“ کے علوم کو خاص طور پر جمع کیا ہے۔ علامہ سیوطیؒ نے اپنی تصنیف ”التحیر“ پر اضافہ کرنے کے بعد ۸۰۱ھ پر مشتمل ”الاتقان“ تحریر فرمائی جو درحقیقت ان کی بڑی تفسیر ”مجمع البحرین“ کا مقدمہ ہے۔

(کشف الظنون)

علامہ جلال الدین سیوطی گویوں تو علوم شریعت، قرآن و تفسیر، حدیث و فقہ، ادب و لغت، تاریخ و تصوف سب سے مناسبت تھی اور ان میں سے ہر موضوع پر ان کی کتاب موجود ہے مگر علم قرآن اور تفسیر قرآن سے خاص شغف تھا۔ انہوں نے قرآن کریم کی خدمت کا کوئی موقع اپنے ہاتھ سے جانے نہ دیا اور ان موضوعات پر گراں قدر کتابیں اپنے ترکہ میں چھوڑیں جو خواص و عوام کے لیے مفید ثابت ہوئیں۔